

CONTENIDO

PARTE I: La era de los reformadores

1. Isabel la Católica
La reforma del clero
Las letras y la Políglota Complutense.
Medidas represivas.
La descendencia de Isabel
2. Martín Lutero: camino hacia la Reforma
La peregrinación espiritual
Se desata la tormenta
3. La teología de Martín Lutero
La Palabra de Dios
El conocimiento de Dios
La ley y el evangelio
La iglesia y los sacramentos
Los dos reinos
4. Una década de incertidumbre
El exilio en Wartburgo
Las circunstancias políticas
Las rebeliones de los nobles y de los campesinos
La ruptura con Erasmo
Las dietas del Imperio
La Liga de Esmalcalda
5. Ulrico Zwinglio y la Reforma en Suiza
La peregrinación de Zwinglio
La ruptura con Roma
La teología de Zwinglio
6. El movimiento anabaptista
Los primeros anabaptistas
Los anabaptistas revolucionarios
El anabaptismo posterior
7. Juan Calvino
La formación de Calvino
La conversión
La Institución de la religión cristiana
El reformador de Ginebra
Calvino y el calvinismo
8. La Reforma en la Gran Bretaña
Enrique VIII
Eduardo VI
María Tudor
Isabel I
La Reforma en Escocia

9. El curso posterior del luteranismo
 - La expansión protestante
 - La guerra de Esmalcalda
 - El Interim de Augsburgo
 - La derrota del Emperador
 - El luteranismo en Escandinavia
10. La Reforma en los Países Bajos
 - La situación política
 - La predicación de la Reforma
 - Aumenta la oposición
 - Los mendigos
11. El protestantismo en Francia
 - Francisco I y Enrique II
 - Francisco II y la conspiración de Amboise
 - Catalina de Médicis
 - La matanza de San Bartolomé
 - La guerra de los Tres Enriques
12. La Reforma Católica
 - La polémica contra el protestantismo
 - Las nuevas órdenes
 - El papado reformador
 - El Concilio de Trento
13. El protestantismo español
 - Erasmismo, Reforma e Inquisición
 - La reforma mística y humanista: Juan de Valdés
 - Las comunidades protestantes en España
 - Los protestantes exiliados
14. Una edad convulsa
 - PARTE II: La era de los conquistadores
15. Isabel la Católica
 - Herencia incierta
 - El trono se afianza
 - La guerra de Granada
16. Un nuevo mundo
 - La empresa colombina
 - La importancia de la empresa colombina
17. La justificación de la empresa
 - Las bulas papales
 - La protesta: Fray Bartolomé de Las Casas
 - Francisco de Vitoria
18. La empresa antillana
 - Colonización de La Española
 - Puerto Rico
 - Cuba

Los esclavos negros

19. La serpiente emplumada

Primeros encuentros con los indios

Tenochtitlán

Los doce apóstoles

Fray Juan de Zumárraga

La Virgen de Guadalupe

Nuevos horizontes

20. Castilla del Oro

Vasco Núñez de Balboa

Hacia Centroamérica

21. Nueva Granada

Santa Marta

Venezuela

Cartagena y Bogotá

El apostolado entre los indios: San Luis Beltrán

El apóstol de los negros: San Pedro Claver

22. Los hijos del sol

El Tahuantinsuyu

Francisco Pizarro

Resistencia y guerra civil

El virreinato del Perú

La obra misionera

Por tierras del Collasuyu

23. La Florida

El reto francés

La empresa española

24. El virreinato de La Plata

Asunción

Tucumán

Buenos Aires

Las misiones del Paraguay

25. Los portugueses en Africa

El Congo

Angola

Mozambique

26. Hacia donde nace el sol

San Francisco Javier

La cuestión de la acomodación

27. El Brasil

Las capitanías

La colonia real

Villegagnon y los primeros protestantes

La triste suerte de los indios

28. La cruz y la espada
PARTE III: La era de los dogmas y las dudas
29. Los dogmas y las dudas
30. La Guerra de los Treinta Años
Se prepara la tormenta
La Defenestración de Praga
La Guerra en Bohemia
La intervención danesa
La intervención sueca
La Paz de Westfalia
31. La iglesia del desierto
Luis XIII
Luis XIV
Un pueblo subterráneo
32. La revolución puritana
Jaime I
La revolución puritana
Carlos I
El Parlamento Largo
La guerra civil
El Protectorado
La restauración
33. La ortodoxia católica
El galicanismo y la oposición al poder del papado
El jansenismo
El quietismo
34. La ortodoxia luterana
Filipistas y luteranos estrictos
La ortodoxia
Jorge Calixto y su “sincretismo”
35. La ortodoxia reformada
La controversia arminiana y el Sínodo de Dordrecht
La Confesión de Westminster
36. La opción racionalista
Renato Descartes
El espíritu y la materia
El empirismo
El deísmo inglés
David Hume y su crítica del empirismo
La ilustración francesa
Emanuel Kant
37. La opción espiritualista
Jacob Boehme
Jorge Fox y los cuáqueros

Emanuel Swedenborg

38. La opción pietista

El pietismo luterano: Spener y Francke

Zinzendorf y los moravos

Juan Wesley y el metodismo

39. La opción geográfica

Virginia

Las colonias puritanas del norte

Rhode Island y los bautistas

Maryland y el catolicismo

Entre Nueva Inglaterra y Maryland

El Gran Avivamiento

PARTE IV: La era de los nuevos horizontes

40. Horizontes políticos: Los Estados Unidos

La independencia de las Trece Colonias

La inmigración

El Segundo Gran Avivamiento

El "Destino Manifiesto" y la guerra con México

La cuestión de la esclavitud y la Guerra Civil

De la Guerra Civil a la Guerra Mundial

Nuevas religiones

41. Horizontes políticos: Europa

La Revolución Francesa

La nueva Europa

42. Horizontes políticos: América Latina

Las nuevas naciones.

La iglesia y las nuevas naciones

43. Horizontes intelectuales: La teología protestante

Las nuevas corrientes del pensamiento

La teología de Schleiermacher

El sistema de Hegel

La obra de Kierkegaard

El cristianismo y la historia

44. Horizontes intelectuales: La teología católica

El papado y la Revolución Francesa

Pío IX

León XIII

Pío X

45. Horizontes geográficos: El siglo del colonialismo

46. Horizontes geográficos: Asia

La India

El Asia sudoriental

China

Japón

Corea

47. Horizontes geográficos: Oceanía

Las Filipinas

Indonesia

Australia y Nueva Zelanda

Las islas del Pacífico

48. Horizontes geográficos: Africa y el mundo musulmán

El mundo musulmán

Africa

49. Horizontes geográficos:

La inmigración

Las misiones

Los cismas

50. Horizontes ecuménicos

PARTE V: La era inconclusa

51. La nueva situación

52. El cristianismo oriental

El cristianismo bizantino

La Iglesia Rusa

Otras iglesias orientales

53. El catolicismo romano

De Benedicto XV a Pío XII

Juan XXIII y el Segundo Concilio Vaticano

La teología católica

54. El protestantismo europeo

La Primera Guerra Mundial y su secuela

Nuevos conflictos

Tras la guerra

55. El protestantismo norteamericano

Desde la Primera Guerra Mundial hasta la Gran Depresión

La Gran Depresión y la Segunda Guerra Mundial

Las décadas de la post-guerra

56. Desde lo último de la tierra

En pos de la unidad cristiana

Desde lo último de la tierra

PARTE I

La era de los reformadores

Isabella Católica 1

Primeramente encomiendo mi espíritu en las manos de mi Señor Jesucristo, el cual de la nada lo crió, y por su preciosísima sangre lo redimió.

Testamento de Isabel la Católica

Aunque es costumbre comenzar los libros acerca de la Reforma tratando acerca de Alemania y la experiencia y teología de Lutero, el hecho es que el trasfondo político y eclesiástico de la época puede entenderse mejor tomando otros puntos de partida. El que aquí hemos escogido, que podrá parecerle extraño al lector, tiene ciertas ventajas.

La primera de ellas es que muestra la continuidad entre las ansias reformadoras que hemos visto anteriormente, y los acontecimientos del siglo XVI. Lutero no apareció en medio del vacío, sino que fue el resultado de los “sueños frustrados” de generaciones anteriores. Y su protesta tomó la dirección que es de todos sabida debido en parte a condiciones políticas que se relacionaban estrechamente con la hegemonía española.

La segunda ventaja de nuestro punto de partida es que nos ayuda a trazar el marco político dentro del cual tuvieron lugar acontecimientos que frecuentemente se describen en un plano puramente teológico. Catalina de Aragón, la primera esposa a quien Enrique VIII de Inglaterra repudió, era hija de Isabel.

Carlos V, el emperador a quien Lutero se enfrentó en Worms, era nieto de la gran reina española, y por tanto sobrino de Catalina. Felipe II, el hijo de Carlos V y bisnieto de Isabel, se casó con su prima segunda María Tudor, reina de Inglaterra y nieta de Isabel. Todo esto, que presentado tan rápidamente puede parecer muy complicado, será explicado más adelante en el curso de esta historia. Lo hacemos constar aquí sencillamente para mostrar la importancia de Isabel y su descendencia en todo el proceso político y religioso del siglo XVI.

Por último, desde nuestra perspectiva hispánica, este punto de partida nos ayuda a corregir varias falsas impresiones que podamos haber recibido de una historia escrita principalmente desde una perspectiva alemana o anglosajona. Durante la época de la Reforma, España era un centro de actividad intelectual y reformadora. Si bien es cierto que la Inquisición fue frecuentemente una fuerza opresora, no es menos cierto que en muchos otros países, tanto católicos como protestantes, había otras fuerzas de la misma índole. Además, mucho antes de la protesta de Lutero, las ansias reformadoras se habían posesionado de buena parte de España, precisamente gracias a la obra de Isabel y sus colaboradores. La Reforma católica, que muchas veces recibe el nombre de “Contrarreforma”, resulta ser anterior a la protestante, si no nos olvidamos de lo que estaba teniendo lugar en España en tiempos de Isabel, y a principios del reinado de Carlos V.

Tampoco debemos olvidar que esta “era de los reformadores” que ahora estudiamos fue la misma “era de los conquistadores” a que dedicaremos la próxima sección. Para la historia escrita desde una perspectiva alemana o anglosajona, la conquista de América por los pueblos ibéricos tiene poca importancia, y aparece como un apéndice a los acontecimientos supuestamente más importantes que estaban teniendo lugar en Alemania, Suiza, Inglaterra y Escocia. Pero el hecho es que esa conquista fue de tanta importancia para la historia del cristianismo como lo fue la Reforma protestante. Y ambos acontecimientos tuvieron lugar al mismo tiempo.

Para subrayar esa concordancia cronológica entre la “era de los reformadores” y la “era de los conquistadores”, hemos decidido comenzar ambas secciones con el mismo personaje, frecuentemente

olvidado en la historia eclesiástica, en quien se encuentran tanto las raíces de la Reforma como las de la Conquista: Isabel de Castilla, “la Católica”. Esto a su vez quiere decir que al tratar de Isabel en esta sección dirigiremos nuestra atención casi exclusivamente hacia su labor reformadora, dejando para la próxima todo lo que se refiere a su marcha hacia el trono, la conquista de Granada, el descubrimiento de América, y las primeras medidas colonizadoras y evangelizadoras.

La reforma del clero

Cuando Isabel y Fernando heredaron la corona de Castilla, a la muerte del medio hermano de Isabel, Enrique IV, la iglesia española se hallaba en urgente necesidad de reforma. Durante los años de incertidumbre política que precedieron a la muerte de Enrique IV, el alto clero se había dedicado a las prácticas belicosas que, según vimos, eran características de muchos de los prelados de fines de la Edad Media. En esto España no difería del resto de Europa, pues sus obispos con frecuencia resultaban ser más guerreros que pastores, y se involucraron de lleno en las intrigas políticas de la época, no por el bien de sus rebaños, sino por sus propios intereses políticos y económicos. Ejemplo de esto fue el arzobispo de Toledo don Alonso Carrillo de Albornoz, quien, como veremos en la próxima sección, fue uno de los principales arquitectos del alza política de Isabel y de su matrimonio con Fernando.

El bajo clero, aunque privado del poder y los lujos de los prelados, no estaba en mejores condiciones de servir al pueblo. Los sacerdotes eran en su mayoría ignorantes, incapaces de responder a las más sencillas preguntas religiosas por parte de sus feligreses, y muchos de ellos no sabían más que decir de memoria la misa, sin entender qué era lo que estaban diciendo. Además, puesto que el alto clero cosechaba la mayor parte de los ingresos de la iglesia, los sacerdotes se veían sumidos en una pobreza humillante, y frecuentemente descuidaban sus labores pastorales.

En los conventos y monasterios la situación no era mucho mejor. Aunque en algunos se seguía tratando de cumplir la regla monástica, en otros se practicaba la vida muelle. Había casas religiosas gobernadas, no según la regla, sino según los deseos de los monjes y monjas de alta alcurnia. En muchos casos se descuidaba la oración, que supuestamente era la ocupación principal de los religiosos.

A todo esto se sumaba el poco caso que se le hacía al celibato. Los hijos bastardos de los obispos se movían en medio de la nobleza, reclamando abiertamente la sangre de que eran herederos. Hasta el dignísimo don Pedro González de Mendoza, quien sucedió a don Alonso Carrillo como arzobispo de Toledo, tenía por lo menos dos hijos bastardos, a quienes más tarde, sobre la base del arrepentimiento del Arzobispo, Isabel declaró legítimos. Si tal era el caso entre el alto clero, la situación no era mejor entre los curas párrocos, muchos de los cuales vivían públicamente con sus concubinas e hijos. Y, puesto que tal concubinato no tenía la permanencia del matrimonio, eran muchos los sacerdotes que tenían hijos de varias mujeres.

Isabel y Fernando habían ascendido juntamente al trono de Castilla, aunque, según las estipulaciones que habían sido hechas antes de su matrimonio, Fernando no podía intervenir en los asuntos internos de Castilla contra el deseo de la Reina, quien era la heredera del trono. La actitud de los dos cónyuges hacia la vida eclesiástica y religiosa era muy distinta. Fernando había tenido amplios contactos con Italia, y la actitud renacentista de quienes veían en la iglesia un instrumento para sus fines políticos se había adueñado de él. Isabel, por su parte, era mujer devota, y seguía rigurosamente las horas de oración. Para ella, las costumbres licenciosas y belicosas del clero eran un escándalo. A Fernando le preocupaba el excesivo poder de los obispos, convertidos en grandes señores feudales. En consecuencia, cuando los intereses políticos de Fernando coincidían con los propósitos reformadores de

Isabel, la reforma marchó adelante. Y cuando no coincidían, Isabel hizo valer su voluntad en Castilla, y Fernando en Aragón.

A fin de reformar el alto clero, los Reyes Católicos obtuvieron de Roma el derecho de nombrarlo. Para Fernando, se trataba de una medida necesaria desde el punto de vista político, pues la corona no podía ser fuerte en tanto no contase con el apoyo y la lealtad de los prelados. Isabel veía esta realidad, y concordaba con Fernando, pues siempre fue mujer sagaz en asuntos de política. Pero además estaba convencida de la necesidad de reformar la iglesia en sus dominios, y el único modo de hacerlo era teniendo a su disposición el nombramiento de quienes debían ocupar altos cargos eclesiásticos. Prueba de esta actitud divergente de los soberanos es el hecho de que, mientras en Castilla Isabel se esforzaba por encontrar personajes idóneos para ocupar las sedes vacantes, en Aragón Fernando hacía nombrar arzobispo de Zaragoza a su hijo bastardo don Fernando, quien contaba seis años de edad. De todos los nombramientos que la Reina pudo hacer gracias a sus gestiones en Roma, ninguno tuvo consecuencias tan notables como el de Francisco Jiménez de Cisneros, a quien hizo arzobispo de Toledo. Cisneros era un fraile franciscano en quien se combinaban la pobreza y austeridad franciscanas con el humanismo erasmista. Antes de ser arzobispo, había dado amplias muestras tanto de su temple como de su erudición. De joven había chocado con los intereses del arzobispo Alonso Carrillo de Albornoz, y pasó diez años preso, sin ceder. Después se dedicó a estudiar hebreo y caldeo, y fue visitador de la diócesis de Sigüenza, cuyo obispo se ocupaba de su rebaño más de lo que se acostumbraba en esa época. Decidió entonces retirarse a un monasterio franciscano, donde abandonó su nombre anterior de Gonzalo y tomó el de Francisco, por el que lo conoce la posteridad.

Cuando don Pedro González de Mendoza sucedió al arzobispo Carrillo, le recomendó a la Reina que tomara por confesor al docto y devoto Fray Francisco. Este accedió a condición de que se le permitiera continuar viviendo en un convento y guardar estrictamente su voto de pobreza. Pronto se convirtió en uno de los consejeros de confianza de la Reina, y cuando quedó vacante la sede de Toledo, por haber muerto el cardenal Mendoza, la Reina decidió que Fray Francisco era la persona llamada a ocupar ese cargo. A ello se oponían el Rey, que quería nombrar a su hijo don Fernando, y la familia del fenecido arzobispo, que esperaba que se nombrara a uno de entre ellos. Empero la Reina se mostró firme en su decisión y, sin dejárselo saber a Jiménez de Cisneros, envió su nombre a Roma, donde obtuvo de Alejandro VI su nombramiento como arzobispo de Toledo y primer prelado de la iglesia española. Resulta irónico que fuese el papa Alejandro VI, de tristísima memoria y peor reputación, quien dio las bulas del nombramiento de Cisneros, el gran reformador de la iglesia española.

Cuando el fraile recibió de manos de la Reina el nombramiento pontificio, se negó a aceptarlo, y fue necesaria otra bula de Alejandro para obligarlo a ceder.

Isabel y Fray Francisco colaboraron en la reforma de los conventos. La Reina se ocupaba mayormente de las casas de religiosas, y el Arzobispo de los monjes y frailes. Sus métodos eran distintos, pues mientras Cisneros hacía uso directo de su autoridad, ordenando que se tomaran medidas reformadoras, la Reina utilizaba procedimientos menos directos. Cuando decidía visitar un convento, llevaba consigo la rueca o alguna otra labor manual, a la que se dedicaba en compañía de las monjas. Allí, en amena conversación, se enteraba de lo que estaba sucediendo en la casa y, si encontraba algo fuera de lugar, les dirigía a las monjas palabras de exhortación. Insistía particularmente en que se guardase la más estricta clausura. Por lo general, con esto bastaba. Pero cuando le llegaban noticias de que algún convento no había mejorado su disciplina a pesar de sus exhortaciones, acudía a su autoridad real, y en tales casos sus penas podían ser severas.

Los métodos de Cisneros pronto le crearon enemigos, y tanto el cabildo de Toledo como algunos de entre los franciscanos enviaron protestas a Roma. En respuesta a tales protestas, Alejandro VI ordenó que se detuvieran las medidas reformadoras, hasta tanto pudiera investigarse el asunto. Pero una vez más la Reina intervino, y obtuvo de Roma, no sólo el permiso para continuar la labor reformadora, sino también la autoridad necesaria para llevarla a cabo más eficazmente.

Las letras y la Políglota Complutense.

La erudición de Cisneros, y en particular su interés en las letras sagradas, ocupaban un lugar importante en el proyecto reformador de Isabel. La Reina estaba convencida de que tanto el país como la iglesia tenían necesidad de dirigentes mejor adiestrados, y por tanto se dedicó a fomentar los estudios. Ella misma era una persona erudita, conocedora del latín, y se rodeó de otras mujeres de dotes semejantes. Aunque Fernando no era el personaje ignorante que se le ha hecho a veces aparecer, no cabe duda de que su interés en las letras era mucho menor. A Isabel España le debe el haber echado las bases del Siglo de Oro.

Cisneros estaba de acuerdo con la Reina en la necesidad de reformar la iglesia, no solamente mediante medidas administrativas, sino también con el cultivo de las letras sagradas. En esta empresa, la imprenta era una gran aliada, y por tanto Isabel, con la anuencia de Fernando, fomentó su desarrollo en España. Pronto hubo imprentas en Barcelona, Zaragoza, Sevilla, Salamanca, Zamora, Toledo, Burgos y varias otras ciudades. Pero las contribuciones más importantes de Cisneros (con el apoyo de la Reina) a la reforma religiosa en España al estilo humanista fueron la universidad de Alcalá y la Biblia Políglota Complutense.

La universidad de Alcalá, comenzada a construir en 1498, no se terminó sino hasta 1508, después de la muerte de Isabel. Su nombre original era Colegio Mayor de San Ildefonso. El propósito de Cisneros era que aquel centro docente se volviera el núcleo de una gran reforma de la iglesia y de la vida civil española. Y ese sueño se cumplió, pues entre quienes estudiaron en el famoso plantel se cuentan Miguel de Cervantes, Ignacio de Loyola y Juan de Valdés. Empero las obras de la universidad de Alcalá son importantes, no sólo en sí mismas, sino también como símbolo del interés de la Reina y de Cisneros en los estudios superiores, pues Isabel protegió asimismo las universidades de Salamanca, Sigüenza, Valladolid y otras.

Tampoco la Políglota Complutense fue obra directa de Isabel, que murió antes de que se completara, sino más bien de Cisneros, aunque indudablemente siguiendo la inspiración reformadora de la gran reina. Recibe el nombre de "Complutense" por haberse preparado en Alcalá, cuyo nombre latino es Complutum. Durante más de diez años trabajaron los eruditos en la gran edición de la Biblia. Tres conversos del judaísmo se ocuparon del texto hebreo. Un cretense y dos helenistas españoles se responsabilizaron del griego. Y los mejores latinistas de España se dedicaron a preparar el texto latino de la Vulgata. Cuando por fin apareció la Biblia, contaba con seis volúmenes (los primeros cuatro comprendían el Antiguo Testamento, el quinto el Nuevo, y el sexto una gramática hebrea, caldea y griega). Aunque la obra se terminó de imprimir en 1517, no fue publicada oficialmente sino hasta 1520. Se cuenta que, al recibir el último tomo, Cisneros se congratuló de haber dirigido "esta edición de la Biblia que, en estos tiempos críticos, abre las sagradas fuentes de nuestra religión, de las que surgirá una teología mucho más pura que cualquiera surgida de fuentes menos directas". Nótese que en estas palabras hay una afirmación clara de la superioridad de las Escrituras sobre la tradición, afirmación que pronto se volvería una de las tesis principales de los reformadores protestantes.

Medidas represivas.

Todo lo que antecede puede dar la impresión de que el gobierno de los Reyes Católicos fue tal que en él se permitió la libertad de opiniones y de culto. Pero lo cierto es todo lo contrario. Las mismas personas que abogaban por el estudio de la Biblia y de las letras clásicas estaban convencidas de la necesidad de que no hubiese en España más que una religión, y que esa fe fuese perfectamente ortodoxa. Tanto Isabel como Cisneros creían que la unidad del país y la voluntad de Dios exigían que se arrancara todo vestigio de judaísmo, mahometismo y herejía. Tal fue el propósito de la Inquisición española, que data del año 1478.

Empero antes de pasar a tratar acerca de esta forma particular de la Inquisición, debemos recordarle al lector que esa institución tenía viejas raíces en la tradición medieval. Ya en el siglo IV se había condenado a muerte al primer hereje. Después la tarea inquisitorial quedó en manos de las autoridades locales. En el siglo XIII, como parte de la labor centralizadora de Inocencio III, se colocó bajo supervisión pontificia. Así se practicó en toda Europa por varios siglos, aunque no siempre con el mismo rigor.

La principal innovación de la Inquisición española estuvo en colocarla, no bajo la supervisión papal, sino bajo la de la corona. En 1478, el papa Sixto IV accedió a una petición en ese sentido por parte de los Reyes Católicos. Los motivos por los cuales los soberanos hicieron tal petición no están del todo claros. Por una parte, el papado pasaba por tiempos difíciles, y no cabe duda de que Isabel estaba convencida de que la reforma y purificación de la iglesia española tendrían que proceder de la corona, y no del papado. Por otra parte, la sujeción de la Inquisición al poder real era un instrumento valioso en manos de los monarcas, enfrascados en un gran proyecto de fortalecer ese poder.

En todo caso, cuando llegó la bula papal, Isabel demoró algún tiempo en aplicarla. Primero desató una vasta campaña de predicación contra la herejía, al parecer con la esperanza de que muchos abandonarían sus errores voluntariamente. Cuando por fin se comenzó a aplicar el decreto papal, primeramente sólo en Sevilla, hubo fuertes protestas que llegaron a Roma. En 1482, cuando las relaciones entre el Papa y España eran tirantes debido a varios conflictos políticos en Italia, Sixto IV canceló su bula anterior, aduciendo las quejas que le habían llegado desde España. Pero al año siguiente, tras una serie de gestiones en la que estuvo envuelto Rodrigo Borgia, el futuro Alejandro VI, la Inquisición española fue restaurada. Fue entonces cuando se nombró Inquisidor General de la Corona de Castilla al dominico Tomás de Torquemada, cuya intolerancia y crueldad se han hecho famosas.

En Aragón, el reino que le correspondía como herencia a Fernando, el curso de la Inquisición fue paralelo al que siguió en Castilla. En los últimos años antes del advenimiento de Fernando al trono, la actividad inquisitorial había sido mayor en Aragón que en Castilla, y por tanto el país estaba más acostumbrado a tales procesos. Pero allí también surgió oposición, particularmente por parte de quienes creían que la inquisición real era una usurpación de la autoridad eclesiástica. Al igual que en Castilla, hubo un breve período en que, por las mismas razones políticas, el Papa le retiró a la corona el poder de dirigir la Inquisición, que antes le había otorgado. Pero a la postre Roma accedió a las peticiones españolas, y el Santo Oficio quedó bajo la dirección de la corona. Pocos meses después de ser nombrado Inquisidor General de Castilla, Torquemada recibió una autoridad semejante para el reino de Aragón.

Mucho se ha discutido acerca de la Inquisición española. Por lo general, los autores católicos conservadores tratan de probar que las injusticias cometidas no fueron tan grandes como se ha dicho, y que el Santo Oficio era una institución necesaria. Frente a ellos, los protestantes la han descrito como una tiranía insoportable, y una fuerza oscurantista. La verdad es que ambas interpretaciones son falsas.

Los crímenes de la Inquisición no pueden cubrirse diciendo sencillamente que no fueron tantos ni tan graves, o argumentando que era una institución necesaria para la unidad religiosa del país. Pero tampoco hay pruebas de que la Inquisición española, especialmente en sus primeras décadas, fuese una institución impopular, ni que se complaciera en perseguir a los estudiosos. Al contrario, hubo muchos casos en los que los letrados emplearon los medios del Santo Oficio para hacer callar a los místicos y visionarios que representaban a las clases más bajas de la sociedad (y en particular a las mujeres que decían tener visiones). Aunque algunos sabios, como Fray Luis de León, pasaron años en las cárceles inquisitoriales, la mayoría de los letrados de la época veía en la Inquisición un instrumento para la defensa de la verdad.

También hay fuertes indicios de que, al menos al principio, la Inquisición fue una institución que gozó del favor del pueblo. Las tensiones entre los “cristianos viejos” y los conversos del judaísmo eran enormes. Aunque durante buena parte de la Edad Media España había sido más tolerante hacia los judíos que el resto de Europa, en la época que estamos estudiando, y ya desde un siglo antes, las condiciones empezaron a cambiar. El creciente sentimiento nacionalista español, unido como estaba a la fe católica y a la idea de la Reconquista, fomentaba la intolerancia para con los judíos y los moros. A esa intolerancia se le daba un barniz religioso que parecía justificarla. Ahora bien, cuando, ya fuese por motivos de convicción, ya cediendo a la enorme presión que se les aplicaba, los moros y los judíos se convertían, se perdía esa excusa religiosa para odiarlos. Pero aparecía entonces otra nueva razón de la discriminación: se decía que los conversos no lo eran de veras, que secretamente continuaban practicando ritos de su vieja religión, y que se burlaban en privado de la fe cristiana. Luego muchos de los conversos, que pudieron haber creído que las aguas bautismales los librarían del estigma que iba unido a su vieja religión, se vieron ahora acusados de herejes, y sujetos por tanto a los rigores de la Inquisición, en los que consentían los “cristianos viejos”, que así podían sentirse superiores a los conversos. Puesto que su propósito era extirpar la herejía, y para ser hereje es necesario ser cristiano, la Inquisición no tenía jurisdicción sobre judíos o musulmanes, sino sólo sobre los conversos. Contra ellos se aplicó enorme rigor. Mientras la Inquisición medieval había permitido que, en casos excepcionales, no se divulgaran los nombres de los acusadores de un reo, en la española esa regla de excepción se volvió práctica usual, pues se decía que el poder de los conversos era tal que, si se sabía quién había acusado a uno de entre ellos, los demás tomarían represalias, y por tanto se temía por la vida de los testigos. El resultado fue privar al acusado de uno de los elementos más necesarios para una defensa eficaz. Además se aplicaba la tortura con harta frecuencia, y de ese modo se arrancaban tanto confesiones como nuevas acusaciones contra otras personas. Frecuentemente los procesos tomaban largos años, durante los cuales eran cada vez más los implicados. Y si, caso raro, el acusado resultaba absuelto, había pasado buena parte de su vida encerrado en las cárceles inquisitoriales, y no tenía modo alguno de establecer recurso contra sus falsos acusadores, pues ni siquiera sabía quiénes eran. Por muchas razones históricas que se den, no es posible justificar todo esto a base de la fe cristiana.

También se ha discutido muchísimo acerca de los motivos económicos envueltos en la Inquisición española. En ella se aplicaban los principios medievales, según los cuales los bienes de todo condenado a muerte eran confiscados. Al principio, tanto esos bienes como las diversas multas que se imponían se dedicaban a obras religiosas, por lo general en la parroquia del condenado. Pero esto a su vez se prestaba a abusos, y los soberanos comenzaron a fiscalizar más de cerca a los inquisidores, haciendo que los fondos recaudados fuesen a dar al tesoro real. Hasta qué punto estas medidas se debieron a la codicia de los reyes, y hasta qué punto fueron un intento sincero de evitar los abusos a que la

Inquisición se prestaba, no hay modo de saberlo. Pero en todo caso el hecho es que la corona se benefició con los procesos inquisitoriales.

Otra fuente de ingresos eran las “reconciliaciones” que se hacían mediante el pago de una suma. La más notable fue la reconciliación general de los años 1495 al 1497, que se utilizó para cubrir las deudas de la guerra de Granada. En este caso particular, no cabe duda de que la intención de los Reyes era tanto evitar los sufrimientos que los juicios y castigos acarrearán para los conversos y sus familias como resarcirse de los gastos de la guerra.

Cualesquiera hayan sido los motivos de los monarcas, no puede dudarse que la Inquisición se prestaba a los malos manejos y la codicia desmedida. Poco después de la muerte de Isabel, el Santo Oficio había caído en descrédito por esas razones, y Fernando tuvo que intervenir en el asunto, nombrando Inquisidor General a Francisco Jiménez de Cisneros. Aunque el franciscano no fue tan terrible como Torquemada, resulta notable que el inspirador de la Políglota Complutense y de la universidad de Alcalá fuese también el Gran Inquisidor. En ello tenemos un ejemplo de lo que sería la forma característica de la reforma católica, particularmente en España, de combinar la erudición con la intolerancia.

Isabel no era más tolerante que su confesor, como puede verse en la expulsión de los judíos. Mientras la Inquisición se ocupaba de los conversos, los judíos que permanecían firmes en la fe de sus antepasados no caían bajo su jurisdicción. Pero se les acusaba de mantener contactos con los conversos, con lo cual, según se decía, los incitaban a judaizar. Además, se comentaba que los judíos tenían enormes riquezas, y que aspiraban a adueñarse del país. Todo esto no era más que falsos rumores nacidos del prejuicio, la ignorancia y el temor. A mediados de 1490 se produjo el incidente del “santo niño de la Guardia”. Un grupo de judíos y conversos fue acusado de matar a un niño en forma ritual, con el propósito de utilizar su corazón, y una hostia consagrada, para maleficios contra los cristianos. En el convento de Santo Domingo, en Avila, Torquemada dirigió la investigación. Los acusados fueron declarados culpables, y quemados en noviembre de 1491 en las afueras de Avila. Hasta el día de hoy los historiadores no concuerdan acerca de si de veras hubo un niño sacrificado o no. Pero de lo que no cabe duda es de que, si existió una conspiración, se trataba de un pequeño grupo fanático, que no representaba en modo alguno a la comunidad judía. En todo caso, el hecho es que la enemistad de los cristianos contra los judíos se exacerbó. En varios lugares se produjeron motines y matanzas de judíos. De acuerdo a sus obligaciones legales, los Reyes defendieron a los judíos, aunque esa defensa no fue decidida, y los cristianos que cometieron atropellos contra los hijos de Israel no fueron castigados. Lo que sucedía era, en parte al menos, que la Reina estaba convencida de que era necesario buscar la unidad política y religiosa de España. Esa unidad era una exigencia política y religiosa; política, porque las circunstancias la exigían; religiosa, porque tal era, según Isabel, la voluntad de Dios.

El golpe decisivo contra los judíos llegó poco después de la conquista de Granada. Una vez destruido el último baluarte musulmán en la Península, pareció aconsejable ocuparse del “problema” de los judíos. Casi todos los documentos, tanto cristianos como judíos, dan a entender que Isabel fue, más que Fernando, quien concibió el proyecto de expulsión. El decreto, publicado el 31 de marzo de 1492, les daba a los judíos cuatro meses para abandonar todas las posesiones de los Reyes, tanto en España como fuera de ella. Se les permitía vender sus propiedades, pero les estaba prohibido sacar del país oro, plata, armas y caballos. Luego, el único medio que los hijos de Israel tenían para salvar algo de sus bienes eran las letras de cambio, disponibles principalmente a través de banqueros italianos. Entre tales banqueros y los especuladores que se dedicaron a aprovechar la coyuntura, los judíos fueron esquilados, aunque los Reyes trataron de evitar los abusos económicos.

Al parecer, los Reyes esperaban que muchos judíos decidieran aceptar el bautismo antes que abandonar el país que era su patria, y donde habían vivido por largas generaciones. Con ese fin decretaron que quien aceptara el bautismo podría permanecer en el país, y además enviaron predicadores que anunciaran, no sólo la verdad de la fe cristiana, sino también las ventajas del bautismo. Unas pocas familias ricas se bautizaron, y de ese modo lograron conservar sus bienes y su posición social. Esos pocos bautismos fueron hechos con gran solemnidad, al parecer con la esperanza de inducir a otros judíos a seguir el mismo camino. Pero la mayoría de ellos mostró una firmeza digna de los mejores episodios del Antiguo Testamento. Mejor marchar al exilio que inclinarse ante el Dios de los cristianos y abandonar la fe de sus antepasados.

Los sufrimientos de aquel nuevo exilio del pueblo de Israel fueron indecibles. Entre 50.000 y 200.000 judíos abandonaron su tierra natal y partieron hacia futuros inciertos. Muchos fueron saqueados o asesinados por bandidos o por quienes les ofrecieron transporte. De los que partieron hacia la costa norte de Africa, la mayoría pereció. Un buen número se refugió en Portugal, en espera de que las circunstancias cambiaran en España. Pero cuando el Rey de Portugal quiso casarse con una de las hijas de Isabel, ésta exigió que los judíos fueran expulsados de ese reino, enviándolos así a un nuevo exilio.

La pérdida que todo esto representó para España ha sido señalada repetidamente por los historiadores. Entre los judíos se contaban algunos de los elementos más productivos del país, cuya partida privó a la nación de su industria e ingenio. Además, muchos de ellos eran banqueros que repetidamente habían servido a la corona en momentos difíciles. A partir de entonces, el tesoro español tendría que recurrir a prestamistas italianos o alemanes, en perjuicio económico de España.

La situación de los moros era semejante a la de los judíos. Mientras quedaron tierras musulmanas en la Península, la mayoría de los gobernantes cristianos siguió la política de permitirles a sus súbditos musulmanes practicar libremente su religión, pues de otro modo estarían incitándoles a la rebelión y a la traición. Pero una vez conquistado el reino de Granada la situación política cambió. Aunque en las Capitulaciones de Granada se estipulaba que los musulmanes tendrían libertad para continuar practicando su religión, ley y costumbres, ese tratado no fue respetado, pues no había un estado musulmán capaz de obligar a los reyes cristianos a ello. Pronto el arzobispo Cisneros y el resto del clero se dedicaron a tratar de forzar a los moros a convertirse. El celo de Cisneros llevó a los musulmanes a la rebelión, que a la postre fue ahogada en sangre. A fin de evitar otras rebeliones semejantes, los Reyes ordenaron que también los moros de Castilla, como antes los judíos, tendrían que escoger entre el bautismo y el exilio. Poco después, cuando se vio que posiblemente el éxodo sería masivo, se les prohibió emigrar, con lo cual quedaron obligados a recibir el bautismo. A estos moros bautizados se les dio el nombre de “moriscos”, y desde el punto de vista de la iglesia y del gobierno españoles fueron siempre un problema, por su falta de asimilación. En 1516 Cisneros, a la sazón regente del reino, trató de obligarlos a abandonar su traje y sus usos, aunque sin éxito.

Mientras todo esto estaba teniendo lugar en Castilla, en Aragón eran todavía muchos los moros que no habían recibido el bautismo. Aunque Carlos V había prometido respetar sus costumbres, el papa Clemente VII lo libró de su juramento y lo instó a forzar a los moros de Aragón a bautizarse. A partir de entonces se siguió una política cada vez más intolerante, primero hacia los musulmanes, y después hacia los moriscos, hasta que los últimos moriscos fueron expulsados a principios del siglo XVII.

Todo lo que antecede ilustra la política religiosa de Isabel, que fue también la de España por varios siglos. Al tiempo que se buscaba reformar la iglesia mediante la regulación de la vida del clero y el fomento de los estudios teológicos, se era extremadamente intolerante hacia todo lo que no se ajustara a

la religión del estado. Luego, Isabel fue la fundadora de la reforma católica, que se abrió paso primero en España y después fuera de ella, y esa reforma llevó el sello de la gran Reina de Castilla.

La descendencia de Isabel

El nombre de Isabel la Católica se mezcla con la historia toda de la Reforma del siglo XVI, no solamente por ser ella la principal promotora de la reforma católica española, sino también porque sus descendientes se vieron involucrados en muchos de los acontecimientos que hemos de relatar.

Los hijos de Fernando e Isabel fueron cinco. La hija mayor, Isabel, se casó primero con el infante don Alfonso de Portugal y, al morir éste, con Manuel I de Portugal. De este segundo esposo tuvo un hijo, el príncipe don Miguel, cuyo nacimiento le costó la vida, y quien no vivió largo tiempo.

Juan, el presunto heredero de los tronos de Castilla y Aragón, murió poco después de casarse, sin dejar descendencia. Su muerte fue un rudo golpe para Isabel, tanto por el amor materno que sentía hacia el joven príncipe como por las complicaciones que ese acontecimiento podría acarrear para la sucesión al trono. Puesto que dos años después, en 1500, murió el infante don Miguel de Portugal, quedó como heredera de los tronos de Castilla y Aragón la segunda hija de los Reyes Católicos, Juana.

Juana se casó con Felipe el Hermoso, hijo del emperador Maximiliano I, pero pronto empezó a dar señales de locura. Felipe había heredado de su madre los Países Bajos, y a la muerte de Isabel la Católica reclamó para sí la corona de Castilla, aunque Fernando su suegro se oponía a ello. Pero Felipe murió inesperadamente en 1506, y a partir de entonces la locura de Juana resultó innegable. Tras hacer embalsamar el cuerpo de su difunto esposo, y pasearse con él por Castilla, se retiró a Tordesillas, donde continuó guardando el cadáver hasta que murió en 1555.

Juana había tenido de Felipe dos hijos y cuatro hijas. El hijo mayor, Carlos, fue su sucesor al trono de Castilla, y después al de Aragón. Puesto que también fue emperador de Alemania, se le conoce como Carlos V, aunque en España fue el primer rey de ese nombre. El otro hijo, Fernando, sucedió a Carlos como emperador cuando éste abdicó. La hija mayor de Juana y Felipe, Eleonor, se casó primero con Manuel I de Portugal (el mismo que antes se había casado con Isabel, la tía de Eleonor), y después con Francisco I de Francia, quien jugará un papel importante en varios capítulos de esta historia. Las demás se casaron con los reyes de Dinamarca, Hungría y Portugal.

La tercera hija de los Reyes Católicos, María, fue la segunda esposa de don Manuel I de Portugal (después de su hermana Isabel, y antes de su sobrina Eleonor).

Por último, la hija menor de Fernando e Isabel, Catalina de Aragón, marchó a Inglaterra, donde contrajo matrimonio con el príncipe Arturo, heredero de la corona. Al morir Arturo, se casó con el hermano de éste, Enrique VIII. La anulación de ese matrimonio fue la ocasión de la ruptura entre Inglaterra y Roma, según veremos más adelante. La hija de Catalina y Enrique, y por tanto nieta de los Reyes Católicos, fue la reina María Tudor, a quien se le ha dado el sobrenombre de “la Sanguinaria”.

En resumen, aunque la historia de los hijos de los Reyes Católicos es triste, las próximas generaciones dejaron su huella, no sólo en Europa, sino también en América, hasta tal punto que es imposible narrar la historia del siglo XVI sin referirse a ellas.

Martín Lutero: camino hacia la Reforma 2

Muchos han creído que la fe cristiana es una cosa sencilla y fácil, y hasta han llegado a contarla entre las virtudes. Esto es porque no la han experimentado de veras, ni han probado la gran fuerza que hay en la fe.

Martín Lutero

Pocos personajes en la historia del cristianismo han sido discutidos tanto o tan acaloradamente como Martín Lutero. Para unos,

Lutero es el ogro que destruyó la unidad de la iglesia, la bestia salvaje que holló la viña del Señor, un monje renegado que se dedicó a destruir las bases de la vida monástica. Para otros, es el gran héroe que hizo que una vez más se predicara el evangelio puro, el campeón de la fe bíblica, el reformador de una iglesia corrompida. En los últimos años, debido en parte al nuevo espíritu de comprensión entre los cristianos, los estudios de Lutero han sido mucho más equilibrados, y tanto católicos como protestantes se han visto obligados a corregir opiniones formadas, no por la investigación histórica, sino por el fragor de la polémica. Hoy son pocos los que dudan de la sinceridad de Lutero, y hay muchos católicos que afirman que la protesta del monje agustino estaba más que justificada, y que en muchos puntos tenía razón. Al mismo tiempo, son pocos los historiadores protestantes que siguen viendo en Lutero al héroe sobrehumano que reformó el cristianismo por sí solo, y cuyos pecados y errores fueron de menor importancia.

Al estudiar su vida, y el ambiente en que ésta se desarrolló, Lutero aparece como un hombre a la vez tosco y erudito, parte de cuyo impacto se debió a que supo dar a su erudición un giro y una aplicación populares. Era indudablemente sincero hasta el apasionamiento, y frecuentemente vulgar en sus expresiones. Su fe era profunda, y nada le importaba tanto como ella. Cuando se convencía de que Dios quería que tomara cierto camino, lo seguía hasta sus consecuencias últimas, y no como quien, puesta la mano sobre el arado, mira atrás. Su uso del lenguaje, tanto latino como alemán, era magistral, aunque cuando un punto le parecía ser de suma importancia lo hacía recalcar mediante la exageración. Una vez convencido de la verdad de su causa, estaba dispuesto a enfrentarse a los más poderosos señores de su tiempo. Pero esa misma profundidad de convicción, ese apasionamiento, esa tendencia hacia la exageración, lo llevaron a tomar posturas que después él o sus seguidores tuvieron que deplorar. Por otra parte, el impacto de Lutero se debió en buena medida a circunstancias que estaban fuera del alcance de su mano, y de las cuales él mismo frecuentemente no se percataba. La invención de la imprenta hizo que sus obras pudieran difundirse de un modo que hubiera sido imposible unas pocas décadas antes.

El creciente nacionalismo alemán, del que él mismo era hasta cierto punto partícipe, le prestó un apoyo inesperado, pero valiosísimo. Los humanistas, que soñaban con una reforma según la concebía Erasmo, aunque frecuentemente no podían aceptar lo que les parecían ser las exageraciones y la tosquedad del monje alemán, tampoco estaban dispuestos a que se le aplastara sin ser escuchado, como había sucedido el siglo anterior con Juan Huss. Las circunstancias políticas al comienzo de la Reforma fueron uno de los factores que impidieron que Lutero fuera condenado inmediatamente, y cuando por fin las autoridades eclesiásticas y políticas se vieron libres para actuar, era demasiado tarde para acallar la protesta.

Al estudiar la vida y obra de Lutero, una cosa resulta clara, y es que la tan ansiada reforma se produjo, no porque Lutero u otra persona alguna se lo propusiera, sino porque llegó en el momento oportuno, y porque en ese momento el Reformador, y muchos otros junto a él, estuvieron dispuestos a cumplir su responsabilidad histórica.

La peregrinación espiritual

Lutero nació en 1483, en Eisleben, Alemania, donde su padre, de origen campesino, trabajaba en las minas. Siete años antes Isabel había heredado el trono de Castilla. Aunque esto no se relaciona directamente con la juventud de Lutero, pues Castilla era entonces solamente un pequeño reino a centenares de kilómetros de distancia, lo mencionamos para que el lector vea que, antes del nacimiento de Lutero, se habían empezado a tomar en España las medidas reformadoras que hemos mencionado en el capítulo anterior.

La niñez del pequeño Martín no fue feliz. Sus padres eran en extremo severos con él, y muchos años más tarde él mismo contaba con amargura algunos de los castigos que le habían sido impuestos. Durante toda su vida fue presa de períodos de depresión y angustia profundas, y hay quien piensa que esto se debió en buena medida a la austeridad excesiva de sus años mozos. En la escuela sus primeras experiencias no fueron mejores, pues después se quejaba de cómo lo habían golpeado por no saber sus lecciones. Aunque todo esto no ha de exagerarse, no cabe duda de que dejó una huella permanente en el carácter del joven Martín.

En julio de 1505, poco antes de cumplir los veintidós años de edad, Lutero ingresó al monasterio agustino de Erfurt. Las causas que lo llevaron a dar ese paso fueron muchas. Dos semanas antes, cuando en medio de una tormenta eléctrica se había sentido sobrecogido por el temor a la muerte y al infierno, le había prometido a Santa Ana que se haría monje. Algún tiempo después, él mismo diría que los rigores de su hogar lo llevaron al monasterio. Por otra parte, su padre había decidido que su hijo sería abogado, y había hecho grandes esfuerzos por procurarle una educación apropiada para esa carrera. Lutero no quería ser abogado, y por tanto es muy posible que, aun sin saberlo, haya interpuesto la vocación monástica entre sus propios deseos y los proyectos de su padre. Este último se mostró profundamente airado al recibir noticias del ingreso de Martín al monasterio, y tardó largo tiempo en perdonarlo. Pero la razón última que llevó a Lutero a tomar el hábito, como en tantos otros casos, fue el interés en su propia salvación. El tema de la salvación y la condenación llenaba todo el ambiente de la época. La vida presente no parecía ser más que una preparación y prueba para la venidera. Luego, resultaba necio dedicarse a ganar prestigio y riquezas en el presente, mediante la abogacía, y descuidar el porvenir. Lutero entró al monasterio como fiel hijo de la iglesia, con el propósito de utilizar los medios de salvación que esa iglesia le ofrecía, y de los cuales el más seguro le parecía ser la vida monástica.

El año de noviciado parece haber transcurrido apaciblemente, pues Lutero hizo sus votos y sus superiores lo escogieron para que fuera sacerdote. Según él mismo cuenta, la ocasión de la celebración de su primera misa fue una experiencia sobrecogedora, pues el terror de Dios se apoderó de él al pensar que estaba ofreciendo nada menos que a Jesucristo. Repetidamente ese terror aplastante de Dios hizo presa de él, pues no estaba seguro de que todo lo que estaba haciendo en pro de su propia salvación fuese suficiente. Dios le parecía ser un juez severo, como antes lo habían sido sus padres y sus maestros, que en el juicio le pediría cuenta de todas sus acciones, y lo hallaría falto. Era necesario acudir a todos los recursos de la iglesia para estar a salvo.

Empero esos recursos tampoco eran suficientes para un espíritu profundamente religioso, sincero y apasionado como el de Lutero. Se suponía que las buenas obras y la confesión fueran la respuesta a la necesidad que el joven monje tenía de justificarse ante Dios. Pero ni lo uno ni lo otro bastaba. Lutero tenía un sentimiento muy hondo de su propia pecaminosidad, y mientras más trataba de sobreponerse a ella más se percataba de que el pecado era mucho más poderoso que él.

Esto no quiere decir que no fuese buen monje, o que llevara una vida licenciosa o inmoral. Al contrario, Lutero se esforzó en ser un monje cabal. Repetidamente castigaba su cuerpo, según lo enseñaban los grandes maestros del monaquismo. Y acudía al confesionario con tanta frecuencia como le era posible. Pero todo esto no bastaba. Si para que los pecados fueran perdonados era necesario confesarlos, el gran temor de Lutero era olvidar algunos de sus pecados. Por tanto, una y otra vez repasaba cada una de sus acciones y pensamientos, y mientras más los repasaba más pecado encontraba en ellos. Hubo ocasiones en que, al momento mismo de salir del confesionario, se percató de que había todavía algún pecado que no había confesado. La situación era entonces desesperante. El pecado era algo mucho más profundo que las meras acciones o pensamientos conscientes.

Era todo un estado de vida, y Lutero no encontraba modo alguno de confesarlo y de ser perdonado mediante el sacramento de la penitencia.

Su consejero espiritual le recomendó que leyera las obras de los místicos. Como dijimos, hacia fines de la Edad Media hubo una fuerte ola de misticismo, impulsada precisamente por el sentimiento que muchos tenían de que la iglesia, debido a su corrupción, no era el mejor medio de acercarse a Dios. Lutero siguió entonces este camino, aunque no porque dudara de la autoridad de la iglesia, sino porque esa autoridad, a través de su confesor, se lo ordenó.

El misticismo lo cautivó por algún tiempo, como antes lo había hecho la vida monástica. Quizá allí encontraría el camino de salvación. Pero pronto este camino resultó ser otro callejón sin salida. Los místicos decían que bastaba con amar a Dios, puesto que todo lo demás era consecuencia de ese amor. Esto le pareció a Lutero una palabra de liberación, pues no era entonces necesario llevar la cuenta de todos sus pecados, como hasta entonces había tratado de hacer. Empero no tardó en percatarse de que amar a Dios no era tan fácil. Si Dios era como sus padres y sus maestros, que lo habían golpeado hasta sacarle la sangre, ¿cómo podía él amarle? A la postre, Lutero llegó a confesar que no amaba a Dios, sino que lo odiaba.

No había salida posible. Para ser salvo era necesario confesar los pecados, y Lutero había descubierto que, por mucho que se esforzara, su pecado iba mucho más allá que su confesión. Si, como decían los místicos, bastaba con amar a Dios, esto no era de gran ayuda, pues Lutero tenía que reconocer que le era imposible amar al Dios justiciero que le pedía cuentas de todas sus acciones.

En esa encrucijada, su confesor, que era también su superior, tomó una medida sorprendente. Lo normal hubiera sido pensar que un sacerdote que estaba pasando por la crisis por la que atravesaba Lutero no estaba listo para servir de pastor o de maestro a otros. Pero eso fue precisamente lo que

propuso su confesor. Siglos antes, Jerónimo había encontrado un modo de escapar de sus tentaciones en el estudio del hebreo. Aunque los problemas de Lutero eran distintos de los de Jerónimo, quizá el estudio, la enseñanza y la labor pastoral tendrían para él un resultado semejante. Por tanto, se le ordenó a Lutero, quien no esperaba tal cosa, que se preparase para ir a dictar cursos sobre las Escrituras en la universidad de Wittenberg.

Aunque muchas veces se ha dicho entre protestantes que Lutero no conocía la Biblia, y que fue en el momento de su conversión, o poco antes, cuando empezó a estudiarla, esto no es cierto. Como monje, que tenía que recitar las horas canónicas de oración, Lutero se sabía el Salterio de memoria. Además, en 1512 obtuvo su doctorado en teología, y para ello tenía que haber estudiado las Escrituras. Lo que sí es cierto es que cuando se vio obligado a preparar conferencias sobre la Biblia, nuestro monje comenzó a ver en ella una posible respuesta a sus angustias espirituales. A mediados de 1513 empezó a dar clases sobre los Salmos. Debido a los años que había pasado recitando el Salterio, siempre dentro del contexto del año litúrgico, que se centra en los principales acontecimientos de la vida de Cristo, Lutero interpretaba los Salmos cristológicamente. En ellos es Cristo quien habla. Y allí vio a Cristo pasando por angustias semejantes a las que él pasaba. Esto fue el principio de su gran descubrimiento. Pero si todo hubiera quedado en esto, Lutero habría llegado sencillamente a la piedad popular tan común, que piensa que Dios el Padre exige justicia, y es el Hijo quien nos perdona. Precisamente por sus propios estudios teológicos, Lutero sabía que tal idea era falsa, y no estaba dispuesto a aceptarla. Pero en todo caso, en las angustias de Jesucristo empezó a hallar consuelo para las suyas.

El gran descubrimiento vino probablemente en 1515, cuando Lutero empezó a dar conferencias sobre la Epístola a los Romanos, pues él mismo dijo después que fue en el primer capítulo de esa epístola donde encontró la respuesta a sus dificultades. Esa respuesta no vino fácilmente. No fue sencillamente que un buen día Lutero abriera la Biblia en el primer capítulo de Romanos, y descubriera allí que “el justo por la fe vivirá”. Según él mismo cuenta, el gran descubrimiento fue precedido por una larga lucha y una amarga angustia, pues Romanos 1:17 empieza diciendo que “en el evangelio la justicia de Dios se revela”. Según este texto, el evangelio es revelación de la justicia de Dios. Y era precisamente la justicia de Dios lo que Lutero no podía tolerar. Si el evangelio fuera el mensaje de que Dios no es justo, Lutero no habría tenido problemas. Pero este texto relacionaba indisolublemente la justicia de Dios con el evangelio. Según Lutero cuenta, él odiaba la frase “la justicia de Dios”, y estuvo meditando de día y de noche para comprender la relación entre las dos partes del versículo que, tras afirmar que “en el evangelio la justicia de Dios se revela”, concluye diciendo que “el justo por la fe vivirá”.

La respuesta fue sorprendente. La “justicia de Dios” no se refiere aquí, como piensa la teología tradicional, al hecho de que Dios castigue a los pecadores. Se refiere más bien a que la “justicia” del justo no es obra suya, sino que es don de Dios. La “justicia de Dios” es la que tiene quien vive por la fe, no porque sea en sí mismo justo, o porque cumpla las exigencias de la justicia divina, sino porque Dios le da este don. La “justificación por la fe” no quiere decir que la fe sea una obra más sutil que las obras buenas, y que Dios nos pague esa obra. Quiere decir más bien que tanto la fe como la justificación del pecador son obra de Dios, don gratuito. En consecuencia, continúa comentando Lutero acerca de su descubrimiento, “sentí que había nacido de nuevo y que las puertas del paraíso me habían sido franqueadas. Las Escrituras todas cobraron un nuevo sentido. Y a partir de entonces la frase ‘la justicia de Dios’ no me llenó más de odio, sino que se me tornó indeciblemente dulce en virtud de un gran amor”.

Se desata la tormenta

Aunque los acontecimientos posteriores revelaron otra faceta de su carácter, durante todo este tiempo Lutero parece haber sido un hombre relativamente reservado, dedicado a sus estudios y a su lucha espiritual. Su gran descubrimiento, aunque le trajo una nueva comprensión del evangelio, no lo llevó de inmediato a protestar contra el modo en que la iglesia entendía la fe cristiana. Al contrario, nuestro monje continuó dedicado a sus labores docentes y pastorales y, si bien hay indicios de que enseñó su nueva teología, no pretendió contraponerla a la que enseñaba la iglesia. Lo que es más, al parecer él mismo no se había percatado todavía del grado en que su descubrimiento se oponía a todo el sistema penitencial, y por tanto a la teología y las doctrinas comunes en su época. Poco a poco, y todavía sin pretender ocasionar controversia alguna, Lutero fue convenciendo a sus colegas en la universidad de Wittenberg. Cuando por fin decidió que había llegado el momento de lanzar su gran reto, compuso noventa y siete tesis, que debían servir de base para un debate académico. En ellas, Lutero atacaba varios de los principios fundamentales de la teología escolástica, y por tanto esperaba que la publicación de esas tesis, y el debate consiguiente, serían una oportunidad de darle a conocer su descubrimiento al resto de la iglesia. Pero, para su sorpresa, llegó la fecha del debate, y solamente se le prestó atención en los círculos académicos de la universidad. Al parecer, el descubrimiento de que el evangelio debía entenderse de otro modo al que corrientemente se predicaba, que le parecía tan importante a Lutero, tenía sin cuidado al resto del mundo.

Pero entonces sucedió lo inesperado. Cuando Lutero produjo otras tesis, sin creer en modo alguno que tendrían más impacto que las anteriores, se creó un revuelo tal que a la larga toda Europa se vio envuelta en sus consecuencias. Lo que había sucedido era que, al atacar la venta de las indulgencias, creyendo que no se trataba más que de la consecuencia natural de lo que se había discutido en el debate anterior, Lutero se había atrevido, aun sin saberlo, a oponerse al lucro y los designios de varios personajes mucho más poderosos que él.

La venta de indulgencias que Lutero atacó había sido autorizada por el papa León X, y en ella estaban envueltos los intereses económicos y políticos de la poderosísima casa de los Hohenzollern, que aspiraba a la hegemonía de Alemania. Uno de los miembros de esa casa, Alberto de Brandeburgo, tenía ya dos sedes episcopales, y deseaba ocupar también el arzobispado de Mainz, que era el más importante de Alemania.

Para ello se puso en contacto con León X, uno de los peores papas de aquella época de papas indolentes, avariciosos y corrompidos. León le hizo saber que estaba dispuesto a concederle a Alberto lo que pedía, a cambio de diez mil ducados. Puesto que ésta era una suma considerable, el Papa autorizó a Alberto a proclamar una gran venta de indulgencias en sus territorios, a cambio de que la mitad del producto fuese enviado al erario papal. Parte de lo que sucedía era que León soñaba con terminar la Basílica de San Pedro, comenzada por su predecesor Julio II, y cuyas obras marchaban lentamente por falta de fondos. Luego, la gran basílica que hoy es orgullo de la iglesia romana fue una de las causas indirectas de la Reforma protestante.

Quien se encargó de la venta de indulgencias en Alemania central fue el dominico Juan Tetzel, hombre sin escrúpulos que a fin de promover su mercancía hacía aseveraciones escandalosas. Así, por ejemplo, Tetzel y sus subalternos pretendían que la indulgencia que vendían dejaba al pecador “más limpio que al salir del bautismo”, o “más limpio que Adán antes de caer”, que “la cruz del vendedor de indulgencias tiene tanto poder como la cruz de Cristo”, y que, en el caso de quien compra una

indulgencia para un pariente difunto, “tan pronto como la moneda suena en el cofre, el alma sale del purgatorio”.

Tales afirmaciones causaban repugnancia entre los mejor informados, quienes sabían que la doctrina de la iglesia no era tal como la presentaban Tetzl y los suyos. Entre los humanistas, que se dolían de la ignorancia y la superstición que parecían reinar por doquier, la predicación de Tetzl era vista como un ejemplo más del triste estado a que había llegado la iglesia. Y también se resentía el espíritu nacionalista alemán, que veía en la venta de indulgencias un modo mediante el cual Roma esquilaba una vez más al pueblo alemán, aprovechando su credulidad, para luego despilfarrar en lujos y festines los escasos recursos que los pobres alemanes habían logrado producir con el sudor de su frente. Pero aunque muchos abrigaban tales sentimientos, nadie protestaba, y la venta continuaba. Fue entonces cuando Lutero clavó sus famosas noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg. Esas tesis, escritas en latín, no tenían el propósito de crear una conmoción religiosa, como había sido el caso con las anteriores.

Tras aquella experiencia, Lutero parece haber pensado que la cuestión que se debatía era principalmente del interés de los teólogos, y que por tanto sus nuevas tesis no tendrían más impacto que el que pudieran producir en círculos académicos. Pero al mismo tiempo estas noventa y cinco tesis, escritas acaloradamente con un sentimiento de indignación profunda, eran mucho más devastadoras que las anteriores, no porque se refirieran a tantos puntos importantes de teología, sino porque ponían el dedo sobre la llaga del resentimiento alemán contra los explotadores extranjeros. Además, al atacar concretamente la venta de indulgencias, ponían en peligro los proyectos de los poderosos. Aunque su ataque era relativamente moderado, algunas de las tesis iban más allá de la mera cuestión de la eficacia y límites de las indulgencias, y apuntaban hacia la explotación de que el pueblo era objeto. Según Lutero, si es verdad que el papa tiene poder para sacar las almas del purgatorio, ha de utilizar ese poder, no por razones tan triviales como la necesidad de fondos para construir una iglesia, sino sencillamente por amor, y ha de hacerlo gratuitamente (tesis 82). Y lo cierto es que el Papa debería dar de su propio dinero a los pobres de quienes los vendedores de indulgencias lo exprimen, aunque tuviera que vender la Basílica de San Pedro (tesis 51).

Lutero dio a conocer sus tesis la víspera de la fiesta de Todos los Santos, y su impacto fue tal que frecuentemente se señala esa fecha, el 31 de octubre de 1517, como el comienzo de la Reforma protestante. Los impresores produjeron gran número de copias de las tesis y las distribuyeron por toda Alemania, tanto en el original latino como en traducción alemana. El propio Lutero le había mandado una copia a Alberto de Brandeburgo, acompañada de una carta sumamente respetuosa. Alberto envió las tesis y la carta a Roma, pidiéndole a León X que interviniera. El emperador Maximiliano se encolerizó ante la actitud y las enseñanzas del monje impertinente, y le pidió también a León que interviniera. En el entretanto, Lutero publicó una explicación de sus noventa y cinco tesis en la que, además de aclarar lo que había querido decir en esas brevísimas proposiciones, agudizaba su ataque contra la venta de indulgencias y la teología que le servía de apoyo. La respuesta del Papa fue poner la cuestión bajo la jurisdicción de los agustinos, a cuya próxima reunión capitular, que tendría lugar en Heidelberg, Lutero fue convocado. Allí fue nuestro monje, temiendo por su vida, pues se decía que sería condenado y quemado. Pero, para gran sorpresa suya, muchos de los monjes se mostraron favorables a su doctrina. Algunos de los más jóvenes la acogieron entusiastamente. Para otros, la disputa entre Lutero y Tetzl era un caso más de la vieja rivalidad entre agustinos y dominicos, y por tanto no estaban dispuestos a abandonar a su campeón. En consecuencia, Lutero regresó a Wittenberg fortalecido por el apoyo de su orden, y feliz de haber ganado varios conversos a su causa.

El Papa entonces tomó otro camino. En breve debía reunirse en Augsburgo la dieta del Imperio, es decir, la asamblea de todos los potentados alemanes, bajo la presidencia del emperador Maximiliano. El legado papal a esa dieta era el cardenal Cayetano, hombre de vasta erudición, cuya misión principal era convencer a los príncipes alemanes de la necesidad de emprender una cruzada contra los turcos, que amenazaban a Europa, y de promulgar un nuevo impuesto para ese fin. La amenaza de los turcos era tal que Roma estaba tomando medidas para reconciliarse con los husitas de Bohemia, aun cuando esto implicara acceder a varias de sus demandas. Por tanto, la cruzada y el impuesto eran la principal misión de Cayetano, a quien entonces el Papa comisionó además para que se entrevistara con Lutero y lo obligara a retractarse. Si el monje se negaba a ello, debía ser llevado prisionero a Roma.

El elector Federico el Sabio de Sajonia, dentro de cuya jurisdicción vivía Lutero, obtuvo del emperador Maximiliano un salvoconducto para el fraile, quien se dispuso a acudir a Augsburgo, aun sabiendo que poco más de cien años antes, y en circunstancias muy parecidas, Juan Huss había sido quemado en violación de un salvoconducto imperial.

La entrevista con Cayetano no produjo el resultado apetecido. El cardenal se negaba a discutir con el monje, y exigía su abjuración. El fraile, por su parte, no estaba dispuesto a retractarse si no se le convencía de que estaba equivocado.

Cuando por fin se enteró de que Cayetano tenía autoridad para arrestarlo aun en violación del salvoconducto imperial, abandonó la ciudad a escondidas en medio de la noche, regresó a Wittenberg, y apeló a un concilio general.

Durante todo este período, Lutero había contado con la protección de Federico el Sabio, elector de Sajonia y por tanto señor de Wittenberg. Federico no protegía a Lutero porque estuviera convencido de sus doctrinas, sino porque le parecía que la justicia exigía que se le juzgara debidamente. La principal preocupación de Federico era ser un gobernante justo y sabio. Con ese propósito fundó la universidad de Wittenberg, muchos de cuyos profesores le decían que Lutero tenía razón, y que se equivocaban quienes lo acusaban de herejía. Por lo menos mientras Lutero no fuese condenado oficialmente, Federico estaba dispuesto a evitar que se cometiera con él una injusticia semejante a la que había tenido lugar en el caso de Juan Huss. Empero la situación se hacía difícil, pues cada vez eran más los que decían que Lutero era hereje, y por tanto la posición de Federico se volvía precaria.

En esto estaban las cosas cuando la muerte de Maximiliano dejó vacante el trono alemán, y fue necesario elegir un nuevo emperador. Puesto que se trataba de una dignidad electiva, y no hereditaria, inmediatamente se empezó a discutir acerca de quién sería el próximo emperador. Los dos candidatos más poderosos eran Carlos I de España (el hijo de Juana la Loca y Felipe el Hermoso, y por tanto nieto de Isabel) y Francisco I de Francia. Ninguno de estos dos candidatos era del agrado del papa León, pues ambos eran demasiado poderosos, y su elección a la dignidad imperial quebrantaría el equilibrio de los poderes europeos que era la base de la política papal. Carlos tenía, además de los recursos de España, que comenzaba a recibir las riquezas del Nuevo Mundo, sus posesiones hereditarias en los Países Bajos, Austria y el sur de Italia. Si a todo esto se le añadía el trono alemán, su poder no tendría rival en Europa. Francisco, como rey de Francia, tampoco le parecía aceptable al Papa, pues una unión de las coronas francesa y alemana podía tener consecuencias funestas para el papado. Por tanto, era necesario buscar otro candidato cuya posibilidad de ser elegido estribara, no en su poder, sino en su prestigio de hombre sabio y justo. Dentro de tales criterios, el candidato ideal era Federico el Sabio, respetado por los demás señores alemanes. Si Federico resultaba electo, las potencias europeas quedarían suficientemente divididas para permitirle al Papa gozar de cierto poder. Por tanto, desde antes de la muerte de Maximiliano, León había decidido acercarse a Federico, y apoyar su candidatura.

Pero Federico protegía a Lutero, al menos hasta que el fraile revoltoso fuese debidamente juzgado. Por tanto, León decidió que lo mejor era postergar la condenación de Lutero, y tratar de acercarse tanto al monje como al elector que lo defendía. Con esas instrucciones envió a Alemania a Karl von Miltitz, pariente de Federico, con una rosa de oro para el Elector en señal del favor papal, y, por así decir, con una rama de olivo para el monje.

Miltitz se entrevistó con Lutero, y logró que éste le prometiera abstenerse de continuar la controversia, siempre que sus enemigos hicieran lo mismo. Esto trajo una breve tregua, hasta que el teólogo conservador Juan Eck, profesor de la universidad de Ingolstadt, intervino en el asunto. En lugar de atacar a Lutero, lo cual le hubiera hecho aparecer como quien había quebrantado la paz, Eck atacó a Carlstadt, otro profesor de la universidad de Wittenberg que se había convencido de las doctrinas de Lutero, pero que era mucho más impetuoso y exagerado que el Reformador. Eck retó a Carlstadt a un debate que tendría lugar en la universidad de Leipzig. Dadas las cuestiones planteadas, resultaba claro que el propósito de Eck era atacar a Lutero a través de Carlstadt, y por tanto el Reformador declaró que, puesto que lo que se ventilaría en Leipzig eran sus doctrinas, él también participaría en el debate. La discusión se condujo con todas las formalidades de los ejercicios académicos, y duró varios días. Cuando llegó el momento en que Lutero y Eck se enfrentaron, resultó claro que el primero era mejor conocedor de las Escrituras, mientras el segundo se hallaba más a gusto en el derecho canónico y la teología medieval. Con toda destreza, Eck llevó el debate hacia su propio campo, y por fin obligó a Lutero a declarar que el Concilio de Constanza se equivocó al condenar a Huss, y que un cristiano con la Biblia de su parte tiene más autoridad que todos los papas y los concilios contra ella.

Esto bastó. Lutero se había declarado defensor de un hereje condenado por un concilio ecuménico. Aunque los argumentos del Reformador resultaron mejores que los de su contrincante en muchos puntos, fue Eck quien ganó el debate, pues en él logró demostrar lo que se había propuesto: que Lutero era hereje, por cuanto defendía las doctrinas de los husitas.

Comenzó entonces un nuevo período de confrontaciones y peligros. Pero Lutero y los suyos habían empleado bien el tiempo que las circunstancias políticas les habían dado, de modo que por toda Alemania, y hasta fuera de ella, eran cada vez más los que veían en el monje agustino al campeón de la fe bíblica. Además del número siempre creciente de sus seguidores, particularmente entre los profesores de Wittenberg y de otras universidades, y entre los sacerdotes más celosos de sus responsabilidades, Lutero tenía las simpatías de los humanistas, que veían en él un defensor de la reforma que ellos mismos propugnaban, y de los nacionalistas, para quienes el monje era el portavoz de la protesta alemana frente a los abusos de Roma.

Luego, aunque unas semanas antes del debate de Leipzig Carlos I de España había sido elegido emperador (con el voto de Federico el Sabio) y por tanto el Papa no tenía que andar con los miramientos de antes, la posición de Lutero se había fortalecido. Muchos caballeros alemanes llegaron a enviarle mensajes prometiéndole su apoyo armado, si el conflicto llegaba a estallar. Cuando por fin el Papa se decidió a actuar, su acción resultó demasiado tardía e ineficiente. En la bula *Exsurge domine*, León X declaraba que un jabalí salvaje había penetrado en la viña del Señor, ordenaba que los libros de Martín Lutero fueran quemados, y le daba al monje rebelde sesenta días para someterse a la autoridad romana, so pena de excomunión y anatema.

La bula tardó largo tiempo en llegar a manos de Lutero, pues las circunstancias políticas eran harto complejas. En varios lugares, al recibir copias de la bula, las obras del Reformador fueron quemadas. Pero en otros, algunos estudiantes y otros partidarios de Lutero prefirieron quemar algunas de las obras que se oponían al movimiento reformador. Cuando por fin la bula le llegó a Lutero, éste la quemó,

junto a otros libros que contenían las “doctrinas papistas”. La ruptura era definitiva, y no había modo de volver atrás.

Faltaba ver todavía qué actitud tomarían los señores alemanes, y particularmente el Emperador, pues sin ellos era poco lo que el Papa podía hacer contra Lutero. Las gestiones que cada bando hizo fueron demasiado numerosas para narrar aquí. Baste decir que, aunque Carlos V era católico convencido, no dejó por ello de utilizar la cuestión de Lutero como un arma contra el Papa cuando éste pareció inclinarse hacia su rival, Francisco I de Francia. A la postre, tras largas idas y venidas, se resolvió que Lutero comparecería ante la dieta del Imperio, reunida en Worms en 1521.

Cuando Lutero llegó a Worms, fue llevado ante el Emperador y varios de los principales personajes del Imperio. Quien estaba a cargo de interrogarlo le presentó un montón de libros, y le preguntó si él los había escrito. Tras examinarlos, Lutero contestó que los había escrito todos, y varios otros que no estaban allí. Entonces su interlocutor le preguntó si continuaba sosteniendo todo lo que había dicho en ellos, o si estaba dispuesto a retractarse de algo. Este era un momento difícil para Lutero, no tanto porque temiera al poder imperial, sino porque temía sobremanera a Dios. Atreverse a oponerse a toda la iglesia y al Emperador, quien había sido ordenado por Dios, era un paso temerario. Una vez más el monje tembló ante la majestad divina, y pidió un día para considerar su respuesta.

Al día siguiente se había corrido la voz de que Lutero comparecería ante la dieta, y la concurrencia era grande. La presencia del Emperador en Worms, rodeado de soldados españoles que abusaban del pueblo, había exacerbado el sentimiento nacional. Una vez más, en medio del mayor silencio, se le preguntó a Lutero si se retractaba. El monje contestó diciendo que mucho de lo que había escrito no era más que la doctrina cristiana que tanto él como sus enemigos sostenían, y que por tanto nadie debía pedirle que se retractara de ello. Otra parte trataba acerca de la tiranía y las injusticias a que estaban sometidos los alemanes, y tampoco de esto se retractaba, pues tal no era el propósito de la dieta, y tal abjuración sólo contribuiría a aumentar la injusticia que se cometía. La tercera parte, que consistía en ataques contra ciertos individuos y en puntos de doctrina que sus contrincantes rechazaban, quizá había sido dicha con demasiada aspereza. Pero tampoco de ella se retractaba, de no ser que se le convenciera de que estaba equivocado.

Su interlocutor insistió: “¿Te retractas, o no?” Y a ello respondió Lutero, en alemán y desdeñando por tanto el latín de los teólogos: “No puedo ni quiero retractarme de cosa alguna, pues ir contra la conciencia no es justo ni seguro.

Dios me ayude. Amén”. Al quemar la bula papal, Lutero había roto definitivamente con Roma. Ahora, en Worms, rompía con el Imperio. No le faltaban por tanto razones para clamar: “Dios me ayude”.

Lateología de MartínLutero 3

Los amigos de la cruz afirman que la cruz es buena y que las obras son malas, porque mediante la cruz las obras son derrocadas y el viejo Adán, cuya fuerza está en las obras, es crucificado.

Martín Lutero

Antes de continuar narrando la vida de Lutero, y su labor reformadora, debemos detenernos a considerar su teología, que fue la base de esa vida y esa obra. Al llegar el momento de la dieta de Worms, la teología del Reformador había alcanzado su madurez. A partir de entonces, lo que Lutero hará será sencillamente elaborar las consecuencias de esa teología. Por tanto, éste parece ser el momento adecuado para interrumpir nuestra narración, y darle al lector una idea más adecuada de la visión que Lutero tenía del mensaje cristiano. Al contar su peregrinación espiritual, hemos dicho algo acerca de la doctrina de la justificación por la fe. Pero esa doctrina, con todo y ser fundamental, no es la totalidad de la teología de Lutero.

La Palabra de Dios

Es de todos sabido que Lutero trata de hacer de la Palabra de Dios el punto de partida y la autoridad final de su teología. Como profesor de Sagrada Escritura, la Biblia tenía para él gran importancia, y en ella descubrió la respuesta a sus angustias espirituales. Pero esto no quiere decir que Lutero sea un biblicista rígido, pues para él la Palabra de Dios es mucho más que la Biblia. La Palabra de Dios es nada menos que Dios mismo.

Esta última aseveración se basa en los primeros versículos del Evangelio de Juan, donde se dice que “al principio era la Palabra, y la Palabra era con Dios, y la Palabra era Dios“. Las Escrituras nos dicen entonces que, en el sentido estricto, la Palabra de Dios es Dios mismo, la segunda persona de la Trinidad, el Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros. Luego, cuando Dios habla, lo que sucede no es sencillamente que se nos comunica cierta información, sino también y sobre todo que Dios actúa. Esto puede verse también en el libro de Génesis, donde la Palabra de Dios es la fuerza creadora. “dijo Dios. . .”. Luego, cuando Dios habla Dios crea lo que pronuncia. Su Palabra, además de decirnos algo, hace algo en nosotros y en toda la creación.

Esa Palabra se encarnó en Jesucristo, quien es a la vez la máxima revelación de Dios y su máxima acción. En Jesús, Dios se nos dio a conocer. Pero también en Él venció a los poderes del maligno que nos tenían sujetos. La revelación de Dios es también la victoria de Dios.

La Biblia es entonces Palabra de Dios, no porque sea infalible, o porque sea un manual de verdades que los teólogos puedan utilizar en sus debates entre sí. La Biblia es Palabra de Dios porque en ella Jesucristo se llega a nosotros. Quien lee la Biblia y no encuentra en ella a Jesucristo, no ha leído la Palabra de Dios. Por esto Lutero, al mismo tiempo que insistía en la autoridad de las Escrituras, podía hacer comentarios peyorativos acerca de ciertas partes de ellas. La epístola de Santiago, por ejemplo, le parecía ser “pura paja”, porque en ella no se trata del evangelio, sino de una serie de reglas de conducta. También el Apocalipsis le causaba dificultades. Aunque no estaba dispuesto a quitar tales libros del canon, Lutero confesaba abiertamente que se le hacía difícil ver a Jesucristo en ellos, y que por tanto tenían escaso valor para él. Esta idea de la Palabra de Dios como Jesucristo era la base de la respuesta de Lutero a uno de los principales argumentos de los católicos. Estos argüían que, puesto que era la iglesia quien había determinado qué libros debían formar parte del canon bíblico, la iglesia tenía autoridad sobre las Escrituras. La respuesta de Lutero era que, ni la iglesia había creado la Biblia, ni la Biblia había creado a la iglesia, sino que el evangelio las había creado a ambas. La autoridad final no radica en la Biblia ni en la iglesia, sino en el evangelio, en el mensaje de Jesucristo, quien es la Palabra de Dios encarnada. Puesto que la Biblia da un testimonio más fidedigno de ese evangelio que la iglesia corrompida del papa, y que las tradiciones medievales, la Biblia tiene autoridad por encima de esa iglesia y esas tradiciones, aun cuando sea cierto que, en los primeros siglos, fue la iglesia la que reconoció el evangelio en ciertos libros, y no en otros, y determinó así el contenido del canon bíblico.

El conocimiento de Dios

Lutero concuerda con buena parte de la teología tradicional al afirmar que es posible tener cierto conocimiento de Dios por medios puramente racionales o naturales. Este conocimiento le permite al ser humano saber que Dios existe, y distinguir entre el bien y el mal. Los filósofos de la antigüedad lo tuvieron, y las leyes romanas muestran que por lo general los paganos sabían distinguir entre el bien y el mal. Además, los filósofos llegaron a la conclusión de que hay un Ser Supremo, del cual todas las cosas derivan su existencia.

Pero ése no es el verdadero conocimiento de Dios. A Dios no se le conoce como quien usa una escalera para subir al tejado. Todos los esfuerzos de la mente humana por elevarse al cielo, y conocer a Dios, resultan fútiles.

Eso es lo que Lutero llama “teología de la gloria”. Tal teología pretende ver a Dios tal cual es, en su propia gloria, sin tener en cuenta la distancia enorme que separa al ser humano de Dios. Lo que la teología de la gloria hace en fin de cuentas es pretender ver a Dios en aquellas cosas que los humanos consideramos más valiosas, y por tanto habla del poder de Dios, la gloria de Dios y la bondad de Dios. Pero todo esto no es más que hacer a Dios a nuestra propia imagen, y pretender que Dios es como nosotros quisiéramos que fuese.

El hecho es que Dios en su revelación se nos da a conocer de un modo muy distinto. La suprema revelación de Dios tiene lugar en la cruz de Cristo, y por tanto Lutero propone que, en lugar de la “teología de la gloria”, se siga el camino de la “teología de la cruz”. Lo que tal teología busca es ver a Dios, no donde nosotros quisiéramos verle, ni como nosotros quisiéramos que fuera, sino donde Dios se revela, y tal como se revela, es decir, en la cruz. Allí Dios se manifiesta en la debilidad, en el sufrimiento, en el escándalo. Esto quiere decir que Dios actúa de un modo radicalmente distinto a como podría esperarse. Dios, en la cruz, destruye todas nuestras ideas preconcebidas de la gloria divina.

Cuando conocemos a Dios en la cruz, el conocimiento anterior, es decir, todo lo que sabíamos acerca de Dios mediante la razón o por la ley interior de la conciencia, cae por tierra. Lo que ahora conocemos de Dios es muy distinto de ese otro supuesto conocimiento de Dios en su gloria.

La ley y el evangelio

A Dios se le conoce verdaderamente en su revelación. Pero aun en su misma revelación, Dios se nos da a conocer de dos modos, a saber, la ley y el evangelio. Esto no quiere decir sencillamente que primero venga la ley, y después el evangelio. Ni quiere decir tampoco que el Antiguo Testamento se refiera a la ley, y el Nuevo al evangelio. Lo que quiere decir es mucho más profundo. El contraste entre la ley y el evangelio da a entender que, cuando Dios se revela, esa revelación es a la vez palabra de condenación y de gracia.

La justificación por la fe, el mensaje del perdón gratuito de Dios, no quiere decir que Dios sea indiferente al pecado. No se trata sencillamente de que Dios nos perdone porque en fin de cuentas nuestro pecado le tenga sin cuidado. Al contrario, Dios es santo, y el pecado le repugna. Cuando Dios habla, el contraste entre su santidad y nuestro pecado nos aplasta, y ésa es la ley.

Pero al mismo tiempo, y hasta a veces en la misma Palabra, Dios pronuncia su perdón sobre nosotros. Ese perdón es el evangelio, y es tanto más grande por cuanto la ley es tan sobrecogedora. No se trata entonces de un evangelio que nos dé a entender que nuestro pecado no tiene mayor importancia, sino de un evangelio que, precisamente debido a la gravedad del pecado, se torna más sorprendente.

Cuando escuchamos esa palabra de perdón, la ley, que antes nos resultaba onerosa y hasta odiosa, se nos torna dulce y aceptable. Comentando sobre el Evangelio de Juan, Lutero dice: Antes no había en la ley delicia alguna para mí. Pero ahora descubro que la ley es buena y sabrosa, y que me ha sido dada para que viva, y ahora encuentro en ella mi delicia. Antes me decía lo que debía hacer. Ahora empiezo a ajustarme a ella. Y por ello ahora adoro, alabo y sirvo a Dios.

Esta dialéctica constante entre la ley y el evangelio quiere decir que el cristiano es a la vez justo y pecador. No se trata de que el pecador deje de serlo cuando es justificado. Al contrario, quien recibe la justificación por la fe descubre en ella misma cuán pecador es, y no por ser justificado deja de pecar. La justificación no es la ausencia de pecado, sino el hecho de que Dios nos declara justos aun en medio de nuestro pecado, de igual modo que el evangelio se da siempre en medio de la ley.

La iglesia y los sacramentos

Lutero no fue ni el individualista ni el racionalista que muchos han hecho de él. Durante el siglo XIX, cuando el individualismo y el racionalismo se hicieron populares, muchos historiadores dieron la impresión de que Lutero había sido uno de los precursores de tales corrientes. Esto iba frecuentemente unido al intento de hacer aparecer a Alemania como la gran nación, madre de la civilización moderna y de todo cuanto hay en ella de valioso. Lutero se convertía entonces en el gran héroe alemán, fundador de la modernidad.

Pero todo esto no se ajusta a la verdad histórica. El hecho es que Lutero distó mucho de ser racionalista. Basten para probarlo sus frecuentes referencias a “la cochina razón”, y “esa ramera, la razón”. En cuanto a su supuesto individualismo, la verdad es que éste era más poderoso entre los renacentistas italianos que en el reformador alemán, y que en todo caso Lutero le daba demasiada importancia a la iglesia para ser un verdadero individualista.

A pesar de su protesta contra las doctrinas comúnmente aceptadas, y de su rebeldía contra las autoridades de la iglesia romana, Lutero siempre pensó que la iglesia era parte esencial del mensaje cristiano. Su teología no era la de una comunión directa del individuo con Dios, sino que era más bien la de una vida cristiana en medio de una comunidad de fieles, a la que repetidamente llamó “madre iglesia”.

Si bien es cierto que todos los cristianos, por el solo hecho de ser bautizados, son sacerdotes, esto no quiere decir que cada uno de nosotros deba bastarse por sí mismo para llegarse a Dios.

Naturalmente, sí hay tal comunicación directa con el Creador. Pero hay también una responsabilidad orgánica. El ser sacerdotes no quiere decir que solamente lo seamos para nosotros mismos, sino que lo somos también para los demás, y los demás son sacerdotes para nosotros. En lugar de abolir la necesidad de la iglesia, la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes la aumenta. Claro está que no necesitamos ya de un sacerdocio jerárquico que sea nuestro único medio de llegarnos a Dios. Pero sí necesitamos de esta comunidad de creyentes, el cuerpo de Cristo, dentro del cual cada miembro es sacerdote de los demás, y nutre a los demás. Sin esa relación con el cuerpo, el miembro no puede continuar viviendo.

Dentro de esa iglesia, la Palabra de Dios se llega a nosotros en los sacramentos. Para que un rito sea verdadero sacramento, ha de haber sido instituido por Jesucristo, y ha de ser una señal física de las promesas evangélicas. Por tanto, hay solamente dos sacramentos, el bautismo y la comunión. Los demás ritos que reciben ese nombre, aunque pueden ser beneficiosos, no son sacramentos del evangelio.

El bautismo es señal de la muerte y resurrección del cristiano con Jesucristo. Pero es mucho más que una señal, pues por él y en él somos hechos miembros del cuerpo de Cristo. El bautismo y la fe van estrechamente unidos, pues el rito sin la fe no es válido. Pero esto no ha de entenderse en el sentido de que haya que tener fe antes de ser bautizado, y que por tanto no se pueda bautizar a niños. Si dijéramos tal cosa, caeríamos en el error de quienes creen que la fe es una obra humana, y no un don de Dios. En la salvación, la iniciativa es siempre de Dios, y esto es lo que anunciamos al bautizar a niños tan pequeños que son incapaces de entender de qué se trata. Además, el bautismo no es solamente el comienzo de la vida cristiana, sino que es el fundamento o el contexto dentro del cual toda esa vida tiene lugar. El bautismo es válido, no sólo en el momento de ser administrado, sino para toda la vida.

Por ello se cuenta que el propio Lutero, cuando se sentía fuertemente tentado, exclamaba: “soy bautizado”. En su bautismo estaba la fuerza para resistir todos los embates del maligno.

La comunión es el otro sacramento de la fe cristiana. Lutero rechazó buena parte de la teología católica acerca de la comunión. Particularmente se opuso a las misas privadas, la comunión como repetición del sacrificio de Cristo, la idea de que la misa confiere méritos, y la doctrina de la transubstanciación. Pero todo esto no lo llevó a pensar que la comunión era de escasa importancia. Al contrario, para él la eucaristía siempre siguió siendo, junto a la predicación, el centro del culto cristiano.

La cuestión de cómo está presente Cristo en el sacramento fue motivo de controversias, no sólo con los católicos, sino también con los protestantes. Lutero rechazaba categóricamente la doctrina de la transubstanciación, que le parecía demasiado atada a categorías aristotélicas, y por tanto paganas, y que además era la base de la idea de la misa como sacrificio meritorio, que se oponía radicalmente a la doctrina de la justificación por la fe.

Pero, por otra parte, Lutero tampoco estaba dispuesto a decir que la comunión era un mero símbolo de realidades espirituales.

Las palabras de Jesús al instituir el sacramento: “esto es mi cuerpo”, le parecían completamente claras. Por tanto, según Lutero, en la comunión los fieles participan verdadera y literalmente del cuerpo de Cristo. Esto no indica, como en la transubstanciación, que el pan se convierta en cuerpo, y el vino en sangre. El pan sigue siendo pan, y el vino sigue siendo vino. Pero ahora están también en ellos el cuerpo y la sangre del Señor, y el creyente se alimenta de ellos al tomar el pan y el vino. Aunque más tarde se le dio a esta doctrina el nombre de “consustanciación”, Lutero nunca la llamó así, sino que prefería hablar de la presencia de Cristo en, con, bajo, alrededor de y tras el pan y el vino. No todos los que se oponían a las doctrinas tradicionales concordaban con Lutero en este punto, que pronto se volvió uno de los factores más divisivos entre ellos. Carlstadt, el colega de Lutero en la universidad de Wittenberg que participó con él en el debate de Leipzig, decía que la presencia de Cristo en el sacramento era sólo simbólica, y que cuando Jesús dijo: “esto es mi cuerpo”, estaba apuntando hacia sí mismo, y no hacia el pan. Zwinglio, de quien trataremos más adelante, sostenía opiniones parecidas, aunque con mejores argumentos bíblicos. A la postre, esta cuestión fue uno de los principales motivos de división entre luteranos y reformados o calvinistas.

Los dos reinos

Antes de terminar esta brevísima exposición de los principales puntos de la teología de Lutero, debemos referirnos al modo en que el Reformador entendió las relaciones entre la iglesia y el estado. Según él, Dios ha establecido dos reinos, uno bajo la ley y otro bajo el evangelio. El estado opera bajo la ley, y su principal propósito es ponerle límites al pecado humano. Sin el estado, los malos no

tendrían freno. Los creyentes, por otra parte, pertenecen al segundo reino, y están bajo el evangelio. Esto quiere decir que los creyentes no han de esperar que el estado apoye su fe, o persiga a los herejes. Aun más, no hay razón alguna por la que debamos esperar que los gobernantes sean cristianos. Como gobernantes, su obediencia se debe a la ley, y no al evangelio. En el reino del evangelio las autoridades civiles no tienen poder alguno. En lo que se refiere a ese reino, los cristianos no están sujetos al estado. Pero no olvidemos que los creyentes, al mismo tiempo que son justificados por la fe, siguen siendo pecadores. Por tanto, en cuanto somos pecadores, todos estamos sujetos al estado.

Lo que esto quiere decir en términos concretos es que la verdadera fe no ha de imponerse mediante la autoridad civil, sino mediante la proclamación de la Palabra. Lutero se opuso repetidamente a que los príncipes que lo apoyaban emplearan su autoridad para defender su causa, y solamente tras larga vacilación por fin les dijo que podían apelar a las armas en defensa propia contra quienes pretendían aplastar la Reforma.

Esto no quiere decir que Lutero fuese pacifista. Cuando, como veremos en el próximo capítulo, los turcos amenazaron a la cristiandad, Lutero llamó a sus seguidores a las armas. Y cuando diversos grupos y movimientos, tales como los campesinos rebeldes y los anabaptistas, le parecieron subversivos, no vaciló en afirmar que las autoridades civiles tenían el deber de aplastarlos. Lo que sí quiere decir es que Lutero siempre tuvo dudas acerca de cómo la fe debía relacionarse con la vida civil y política. Y esas vacilaciones han continuado apareciendo en buena parte de la tradición luterana hasta el siglo XX.

Unadécada de incertidumbre 4

Lutero ha de ser tenido por hereje comprobado. [...] Nadie ha de prestarle asilo. Sus seguidores han de ser condenados. Y sus libros serán extirpados de la memoria humana.

Edicto de Worms

Al quemar la bula papal, Lutero se había declarado en rebeldía contra las autoridades eclesiásticas. En Worms, al negarse a abjurar, se mostró igualmente firme ante el poder del Emperador. Este no estaba dispuesto a permitir que un fraile revoltoso lo desobedeciera, y por tanto se preparó para añadir la condenación civil sobre la eclesiástica de que Lutero era ya objeto. Empero esto no resultaba tan fácil, porque varios de los principales miembros de la dieta se oponían a ello.

Cuando por fin, forzada por el Emperador, la dieta promulgó el edicto que citamos al principio de este capítulo, Lutero se encontraba a salvo en el castillo de Wartburgo.

El exilio en Wartburgo

Lo que había sucedido era que Federico el Sabio, enterado de que el Emperador forzaría a la dieta a condenar a Lutero, lo había puesto a salvo. Un grupo de hombres armados, bajo instrucciones de Federico, había secuestrado al fraile y lo había llevado a Wartburgo. Debido a sus propias instrucciones, ni el mismo Federico sabía dónde estaba escondido Lutero. Muchos lo daban por muerto, y corrían rumores de que se le había matado por orden del Papa o del Emperador.

Escondido en Wartburgo, Lutero se dejó crecer la barba, les escribió a algunos de sus colaboradores más cercanos diciéndoles que no temieran por su paradero, y se dedicó a escribir. De todas sus obras de ese período, ninguna es tan importante como la traducción de la Biblia. El Nuevo Testamento, comenzado en Wartburgo, fue terminado dos años más tarde, y el Antiguo le tomó diez. Pero la importancia de aquella obra bien valía el tiempo empleado en ella, pues la Biblia de Lutero, además de darle nuevo ímpetu al movimiento reformador, le dio forma al idioma y por tanto a la nacionalidad alemana.

Mientras Lutero estaba en el exilio, varios de sus colaboradores se ocuparon de continuar la labor reformadora en Wittenberg. De ellos los dos más destacados eran Carlstadt y Felipe Melanchthon, un joven profesor de griego, de temperamento muy diferente al de Lutero pero convencido de las opiniones de su colega. Hasta entonces, la reforma que Lutero preconizaba no había tomado forma concreta en la vida religiosa de Wittenberg. Lutero era un hombre tan temeroso de Dios que había vacilado en dar los pasos concretos que se seguían de su doctrina. Pero ahora, en ausencia suya, esos pasos se siguieron rápidamente unos a otros. Muchos monjes y monjas dejaron sus monasterios y se casaron. Se simplificó el culto, y se empezó a usar en él alemán en vez de latín. Se abolieron las misas por los muertos. Se cancelaron los días de ayuno y abstinencia. Melanchthon empezó a ofrecer la comunión en ambas especies —es decir, a darles el cáliz a los laicos.

Al principio Lutero vio todo esto con agrado. Pero pronto comenzó a tener dudas acerca de lo que estaba teniendo lugar en Wittenberg. Cuando Carlstadt y varios de sus seguidores se dedicaron a derribar imágenes, Lutero les aconsejó moderación. Entonces aparecieron en Wittenberg tres laicos procedentes de la vecina Zwickau, que decían ser profetas.

Según ellos, Dios les hablaba directamente, y no tenían necesidad de las Escrituras. Melanchthon no sabía qué responder a tales pretensiones, y le pidió consejo al exiliado de Wartburgo. Por fin Lutero decidió que lo que estaba en juego era nada menos que el evangelio mismo, y regresó a Wittenberg. Antes de dar ese paso se lo hizo saber a Federico el Sabio, aunque le dijo claramente que no esperaba su protección, sino que confiaba únicamente en Dios, a cuyo servicio estaba.

Las circunstancias políticas

Aunque Lutero no era hombre que hiciera cálculos en ese sentido, el hecho es que la razón por la que Federico pudo tenerlo escondido en el castillo de Wartburgo, y la razón por la que después él mismo pudo regresar a Wittenberg sin ser encarcelado y muerto, era la condición política del momento.

Carlos V estaba decidido a arrancar de raíz la “herejía” luterana. Pero por lo pronto se veía amenazado por otros enemigos más poderosos. En medio de tales circunstancias, el Emperador no podía permitirse el lujo de enemistar a sus súbditos alemanes a causa de quien todavía le parecía ser un fraile testarudo.

El gran enemigo de Carlos V era Francisco I de Francia. Este rey, que al principio de su reinado había sido sin lugar a dudas el monarca más poderoso de Europa, veía con disgusto el creciente poder del Rey de España y Emperador de Alemania. Poco antes de la dieta de Worms, los dos rivales habían chocado en Navarra. (Como veremos más adelante, fue en ese encuentro donde Ignacio de Loyola recibió la herida que a la postre haría de él el gran reformador católico.) Durante el mismo año de 1521, y hasta el 1525, Carlos V se vio envuelto en guerras casi constantes con Francisco I. Por fin, en la batalla de Pavía, el Rey de Francia cayó prisionero de las tropas imperiales, y el conflicto pareció haber llegado a su fin. En el entretanto, solamente unos meses después de la dieta de Worms, León X había muerto, y Carlos V había hecho elegir papa a su tutor Adriano de Utrecht, quien tomó el nombre de

Adriano VI. Este papa, al tiempo que deseaba reformar la iglesia, no estaba dispuesto a que se discutieran sus doctrinas. Por tanto, implantó en Roma una vida austera, y comenzó una reforma que, de haber tenido buen éxito, quizá hubiera eclipsado a la que había comenzado en Alemania. Pero Adriano murió al año y medio de ser hecho papa, y sus reformas no lograron echar raíces. Su sucesor, Clemente VII, era un hombre muy parecido a León X, más interesado en el arte y en la política italiana que en los asuntos de la iglesia. Pronto hubo fricciones entre el Emperador y el nuevo papa.

Carlos V firmó en Madrid un tratado de paz con su prisionero Francisco, y a base de ese tratado le devolvió la libertad. Pero las estipulaciones de la paz de Madrid eran demasiado onerosas, y hasta vergonzosas, para Francia, y pronto Francisco hizo con Clemente VII un pacto contra Carlos V. Este último creía poder contar con la ayuda de Francia y del papado para extirpar la herejía luterana y para detener el avance de los turcos, e inesperadamente sus dos supuestos aliados le declararon la guerra.

En el 1527 las tropas imperiales, compuestas mayormente de españoles y alemanes, invadieron Italia y se dirigieron hacia Roma. La ciudad pontificia estaba indefensa, y el Papa tuvo que refugiarse en el castillo de San Angel mientras los invasores saqueaban la ciudad. Puesto que muchos de éstos eran luteranos, para ellos ese saqueo tomó matices religiosos: era Dios quien finalmente tomaba venganza del Anticristo. La situación del Papa era desesperada cuando, a principios de 1528, un ejército francés, con el apoyo económico de Inglaterra, acudió a socorrerlo. Las tropas imperiales se vieron obligadas a replegarse, y hubieran sido aniquiladas de no ser porque una epidemia forzó a los franceses a abandonar la contienda. En 1529, Carlos V logró firmar la paz, primero con el Papa y después con el Rey de Francia.

Por fin Carlos V parecía estar libre para enfrentarse al luteranismo, cuando una nueva amenaza lo obligó a postergar esa acción una vez más. Los turcos, al mando de Soleimán, se lanzaron sobre Viena, la capital de las posesiones austriacas del Emperador. Ante esta amenaza, todos los alemanes se unieron, y la cuestión religiosa fue pospuesta. Viena se defendió valientemente, y Soleimán se vio obligado a levantar el sitio cuando supo que el ejército alemán se acercaba.

Fue entonces cuando, tras larga ausencia, Carlos V regresó a Alemania. Uno de sus principales proyectos era aplastar el luteranismo. Pero durante el tiempo transcurrido habían tenido lugar en Alemania acontecimientos de gran importancia.

Las rebeliones de los nobles y de los campesinos

En 1522 y 1523, la baja nobleza se había sublevado, bajo la dirección de Franz von Sickingen. Durante largo tiempo esa clase había visto eclipsarse su fortuna, y muchos de sus miembros culpaban de ello a Roma. Entre estos caballeros sin tierras ni dinero, el nacionalismo era fortísimo. Muchos se habían sumado a los seguidores de Lutero, en quien veían al campeón nacional. Algunos, como Ulrico von Hutten, estaban convencidos de la verdad de lo que predicaba Lutero, aunque querían llevarlo más lejos. Cuando por fin los caballeros se rebelaron, y atacaron a Tréveris, fueron derrotados decisivamente por los príncipes, quienes aprovecharon esa coyuntura para apoderarse de las pocas tierras que todavía tenían los pequeños nobles. Sickingen murió en el combate, y Hutten se exilió en Suiza, donde murió poco después. Todo esto fue visto por Lutero y sus colegas más cercanos como una gran tragedia, y una prueba más de que es necesario someterse a las autoridades civiles. Poco después, en 1525, estalló la rebelión de los campesinos. Estos habían sufrido por varias décadas una opresión siempre creciente, y por tanto había habido rebeliones en 1476, 1491, 1498, 1503 y 1514. Pero ninguna de ellas tuvo la magnitud de la de 1525.

En esta nueva rebelión, un factor vino a añadirse a las demandas económicas de los campesinos. Ese nuevo factor fue la predicación de los reformadores. Aunque el propio Lutero no creía que su predicación debía ser aplicada en términos políticos, hubo muchos que no estuvieron de acuerdo con él en este punto. Uno de ellos fue Tomás Muntzer, natural de Zwickau, cuyas primeras doctrinas se parecían mucho a las de los profetas de Zwickau. Según él, lo que importaba no era el texto de las Escrituras, sino la revelación presente del Espíritu. Pero esa doctrina espiritualista tenía un aspecto altamente político, pues Muntzer creía que quienes eran nacidos de nuevo por obra del Espíritu debían unirse en una comunidad teocrática, para traer el reino de Dios. Lutero había obligado a Muntzer a abandonar la región. Pero el fogoso predicador regresó, y se unió entonces a la rebelión de los campesinos.

Aun aparte de Muntzer, esta nueva rebelión tenía un tono religioso. En sus “Doce artículos”, los campesinos presentaban varias demandas económicas, y otras religiosas.

Pero trataban de basarlo todo en las Escrituras, y su último artículo declaraba que, si se probaba que alguna de sus demandas era contraria a las Escrituras, sería retirada. Luego, aunque el propio Lutero no haya visto esa relación, tienen razón los historiadores que dicen que la rebelión de los campesinos se debió en buena medida a la predicación de Lutero y sus seguidores.

En todo caso, Lutero no sabía cómo responder a esa nueva situación. Posiblemente su doctrina de los dos reinos le hacía más difícil saber qué hacer. Cuando primero leyó los “Doce artículos”, se dirigió a los príncipes, diciéndoles que lo que se pedía en ellos era justo. Pero cuando la rebelión tomó forma, y los campesinos se alzaron en armas, Lutero trató de disuadirlos, y a la postre instó a los príncipes a que tomaran medidas represivas.

Después, cuando la rebelión fue ahogada en sangre, el Reformador conminó a los príncipes para que tuvieran misericordia de los vencidos. Pero sus palabras no fueron escuchadas, y se calcula que más de 100.000 campesinos fueron muertos.

Las consecuencias de todo esto fueron también funestas para la causa de la Reforma. Los príncipes católicos culparon al luteranismo de la rebelión, y a partir de entonces prohibieron todo intento de predicar la reforma en sus territorios. En cuanto a los campesinos, muchos de ellos abandonaron el luteranismo, y regresaron a la vieja fe o se hicieron anabaptistas.

La ruptura con Erasmo

Mientras Alemania se veía sacudida por todos estos acontecimientos, los católicos moderados se vieron obligados a tomar partido entre Lutero y sus contrincantes. El más famoso de los humanistas, Erasmo, había visto con simpatía el comienzo de la reforma luterana, pero la discordia que había surgido de ella le repugnaba. Por largo tiempo Erasmo evitó declararse en contra de Lutero, pues su espíritu pacífico odiaba las controversias. Pero por fin la presión fue tal que no era posible evitar la ruptura con uno u otro bando. Erasmo había sido siempre buen católico, aunque se dolía de la ignorancia y corrupción del clero. Por tanto, cuando se vio obligado a decidirse, no había para él otra alternativa que optar por la religión tradicional.

En lugar de atacar a Lutero en lo que se refería a las indulgencias, el sacrificio de la misa, o la autoridad del papa, Erasmo escogió como campo de batalla la cuestión del libre albedrío. Su doctrina de la justificación por la fe, que es don de Dios, y sus estudios de Agustín y San Pablo, habían llevado a Lutero a afirmar la doctrina de la predestinación. En este punto Erasmo lo atacó en un tratado acerca del libre albedrío.

Lutero respondió con su vehemencia característica, aunque le agradecía a Erasmo el haber centrado la polémica sobre un punto fundamental, y no sobre cuestiones periféricas tales como la venta de indulgencias, las reliquias de los santos, etc. Para Lutero, la idea del libre albedrío humano que tenían los filósofos, y que era común entre los moralistas de su época, no se percataba del poder del pecado. El pecado humano es tal que no tenemos poder alguno para librarnos de él.

Sólo mediante la acción de Dios podemos ser justificados y librados del poder del maligno. Y aun entonces seguimos siendo pecadores. Por tanto, nuestra voluntad nada puede por sí misma cuando se trata de servir a Dios.

Esa controversia entre Lutero y Erasmo con respecto al libre albedrío hizo que muchos humanistas abandonaran la causa luterana. Otros, como Felipe Melanchthon, continuaron apoyando a Lutero, aunque sin romper sus relaciones cordiales con Erasmo. Pero éstos eran los menos, y por tanto puede decirse que la polémica sobre el libre albedrío marcó la ruptura definitiva entre la reforma luterana y la humanista.

Las dietas del Imperio

Mientras todo esto sucedía, y en ausencia del Emperador, era necesario seguir gobernando el Imperio. Puesto que Carlos V había tenido que ausentarse inmediatamente después de la dieta de Worms, y puesto que el edicto de esa dieta había sido obra suya, la Cámara Imperial que gobernaba en su lugar no trató de aplicarlo. Cuando se reunió de nuevo la dieta en Nuremberg, en 1523, se adoptó una política de tolerancia hacia el luteranismo, a pesar de que los legados del Papa y del Emperador protestaron.

En 1526, cuando Carlos V se veía obligado a enfrentarse a la vez al Papa y al Rey de Francia, la dieta de Spira declaró que, dadas las nuevas circunstancias, el edicto de Worms no era válido, y que por tanto cada estado tenía libertad de seguir el curso religioso que su conciencia le dictara. Varios de los territorios del sur de Alemania, además de Austria, optaron por la fe católica, mientras muchos otros prefirieron la luterana. A partir de entonces, Alemania quedó transformada en un mosaico religioso.

En 1529, la segunda dieta de Spira siguió un curso muy distinto. En aquel momento el Emperador era más poderoso, y varios príncipes que antes habían sido moderados se pasaron al bando católico. Allí se reafirmó el edicto de Worms.

Fue entonces cuando los príncipes luteranos protestaron formalmente, y por ello a partir de ese momento se les empezó a llamar “protestantes”. Carlos V regresó por fin a Alemania en 1530, para la celebración de la dieta de Augsburgo. En la dieta de Worms, el Emperador no había querido oír de qué trataba el debate. Pero ahora, en vista del curso de los acontecimientos, pidió que se le presentara una exposición ordenada de los puntos en discusión. Ese documento, preparado principalmente por Melanchthon, es lo que se conoce como la “Confesión de Augsburgo”. Al principio representaba sólo a los protestantes de Sajonia. Pero poco a poco otros fueron firmándolo, y pronto llegó a servir para presentar ante el Emperador un frente casi totalmente unido (había otras dos confesiones minoritarias, que no concordaban con ésta de la mayoría de los protestantes).

Nuevamente, el Emperador montó en cólera, y les dio a los protestantes hasta abril del año siguiente para retractarse.

La Liga de Esmalcalda

Una vez más, el protestantismo estaba amenazado de muerte. Si el Emperador unía sus recursos españoles a los de los príncipes alemanes católicos, no le sería difícil aplastar a cualquiera de los príncipes protestantes e imponer el catolicismo en sus territorios. Ante esta amenaza, los gobernantes

de los territorios protestantes se reunieron para tomar una acción conjunta. Tras largas vacilaciones, Lutero llegó a la conclusión de que era lícito tomar las armas en defensa propia contra el Emperador. Los territorios protestantes formaron entonces la Liga de Esmalcalda, cuyo propósito era ofrecer resistencia al edicto imperial, si Carlos V se decidía a imponerlo por las almas.

La lucha prometía ser larga y costosa, cuando una vez más la política internacional obligó a Carlos a posponer toda acción contra los protestantes. Francisco I se preparaba de nuevo para la guerra, y los turcos daban muestras de querer vengar el fracaso de su campaña anterior. En tales circunstancias, Carlos V tenía que contar con el apoyo de todos sus súbditos alemanes. Se comenzaron por tanto las negociaciones entre protestantes y católicos, y se llegó por fin a la paz de Nuremberg, firmada en 1532. Según ese acuerdo, se les permitiría a los protestantes continuar en su fe, pero les estaría prohibido extenderla hacia otros territorios. El edicto imperial de Augsburgo quedaba suspendido, y los protestantes le ofrecían al Emperador su apoyo contra los turcos, al tiempo que se comprometían a no ir más allá de la Confesión de Augsburgo.

Como antes, las condiciones políticas habían obrado en pro del protestantismo, que continuaba extendiéndose hacia nuevos territorios, aun a pesar de lo acordado en Nuremberg.

Ulrico Zwinglio y la Reforma en Suiza 5

Si el hombre interno es tal que halla su deleite en la ley de Dios, porque ha sido creado a imagen divina a fin de tener comunión con El, se sigue que no habrá ley ni palabra alguna que le cause más deleite a ese hombre interno que la Palabra de Dios.

Ulrico Zwinglio

Al estudiar a Lutero y el movimiento reformador que él dirigió en Alemania, vimos que el nacionalismo alemán y el humanismo se movieron paralelamente a la obra del gran Reformador, quien no era en verdad nacionalista ni humanista. El caso de Ulrico Zwinglio es muy distinto, pues en él los principios reformadores, el sentimiento patriótico y el humanismo se conjugan en un programa de reforma religiosa, intelectual y política.

La peregrinación de Zwinglio

Zwinglio nació en enero de 1484, menos de dos meses después que Lutero, en una pequeña aldea suiza. Tras recibir sus primeras letras de su tío, fue a estudiar a Basilea y Berna, donde el humanismo estaba en boga. Después fue a la universidad de Viena, y de nuevo a Basilea. Cuando recibió su título de Maestro en Artes, en 1506, dejó los estudios formales para ser sacerdote en la aldea de Glarus. Pero aun allí continuó sus estudios humanistas, y llegó a dominar el griego. En esto era excepcional, pues sabemos por otros testigos que había muchísimos sacerdotes ignorantes, y hasta se nos dice que eran pocos los que habían leído todo el Nuevo Testamento.

En 1512 y 1515, Zwinglio acompañó a contingentes de mercenarios procedentes de su distrito, en campañas en Italia. La primera expedición resultó victoriosa, y el joven sacerdote vio a sus compatriotas entregados al saqueo. El resultado de la segunda fue totalmente opuesto, y le dio a

Zwinglyo oportunidad de ver de cerca el impacto de la derrota sobre los vencidos. Todo aquello lo fue convenciendo de que uno de los grandes males de Suiza era que su juventud se veía constantemente envuelta en guerras que no eran de su incumbencia, y que el servicio mercenario destruía la fibra moral de la sociedad.

Tras pasar diez años en Glarus, Zwinglyo fue nombrado cura de una abadía que era centro de peregrinaciones, y allí su predicación contra la idea de que tales ejercicios procuraban la salvación atrajo la atención de muchos.

Cuando por fin llegó a ser cura en la ciudad de Zurich, Zwinglyo había llegado a ideas reformadoras muy parecidas a las de Lutero. Pero su ruta hacia esas ideas no había sido el tormento espiritual del reformador alemán, sino más bien el estudio de las Escrituras utilizando los métodos humanistas, y la indignación ante las supersticiones del pueblo, la explotación de que era objeto por parte de algunos eclesiásticos, y el servicio militar mercenario.

Pronto la autoridad de Zwinglyo en Zurich fue grande. Cuando alguien llegó vendiendo indulgencias, el cura reformador logró que el gobierno lo expulsara. Cuando Francisco I le pidió a la Confederación Suiza soldados para sus guerras contra Carlos V, todos los demás cantones accedieron, pero Zurich se negó, siguiendo el consejo de su predicador. Poco después los legados del Papa, que era aliado de Francisco, prevalecieron sobre el gobierno de Zurich, mostrando que existían tratados que lo obligaban a proporcionarle soldados al papa. Esto hizo que a partir de entonces buena parte de los ataques de Zwinglyo, antes dirigidos de manera impersonal contra las supersticiones, se volvieran más directamente contra el papa.

Era la época en que Lutero estaba causando gran revuelo en Alemania, al enfrentarse al Emperador en Worms. Ahora los enemigos de Zwinglyo empezaron a decir que sus doctrinas eran las mismas del alemán. Más tarde el propio Zwinglyo diría que, aun antes de haber conocido las doctrinas de Lutero, había llegado a conclusiones semejantes a base de sus estudios de la Biblia. Luego, no se trata aquí de un resultado directo de la obra de Lutero, sino de una reforma paralela a la de Alemania, que pronto comenzó a establecer contactos con ella, pero cuyo origen era independiente. En todo caso, en 1522 Zwinglyo estaba listo a emprender su obra reformadora, y el Concejo de Gobierno de Zurich lo respaldaba.

La ruptura con Roma

Zurich estaba bajo la jurisdicción eclesiástica del episcopado de Constanza, que comenzó a dar señales de preocupación por lo que se estaba predicando en Zurich. Cuando Zwinglyo predicó contra las leyes del ayuno y la abstinencia, y algunos miembros de su parroquia se reunieron para comer salchichas durante la cuaresma, el obispo sufragáneo de Constanza acusó al predicador ante el Concejo de Gobierno. Pero Zwinglyo se defendió a base de las Escrituras, y se le permitió seguir predicando. Poco después Zwinglyo empezó a criticar el celibato, diciendo que no era bíblico y que en todo caso quienes lo enseñaban no lo cumplían. El Papa, a la sazón Adriano VI, trató de calmar su celo haciéndole promesas tentadoras. Pero Zwinglyo persistía en su posición, y logró que el Concejo convocara a un debate entre él y el vicario del obispo acerca de las doctrinas que Zwinglyo predicaba.

Llegado el momento del debate, varios cientos de personas se reunieron para presenciarlo. Zwinglyo propuso y defendió sus diversas tesis a base de las Escrituras. El vicario no respondió a sus tesis, sino que dijo que pronto se reuniría un concilio universal que decidiría acerca de las cuestiones que se debatían.

Cuando se le pidió que tratase de probar que Zwinglio estaba equivocado, se negó a hacerlo. En consecuencia, el Concejo declaró que, puesto que nadie había aparecido para refutar las doctrinas de Zwinglio, éste podía seguir predicando libremente. Esa decisión por parte del Concejo marcó la ruptura de Zurich con el episcopado de Constanza, y por tanto con Roma.

A partir de entonces, Zwinglio, con el apoyo del Concejo, fue llevando a cabo su reforma, que consistía en una restauración de la fe y las prácticas bíblicas. En cuanto a lo que esto quería decir, Zwinglio difería de Lutero, pues mientras el alemán creía que debían retenerse todos los usos tradicionales, excepto aquellos que contradijesen a la Biblia, el suizo sostenía que todo lo que no se encontrase explícitamente en las Escrituras debía ser rechazado. Esto lo llevó, por ejemplo, a suprimir el uso de órganos en las iglesias, pues se trataba de un instrumento que no aparecía en la Biblia.

Bajo la dirección de Zwinglio, hubo rápidos cambios en Zurich. Se empezó a ofrecer la comunión en ambas especies. Muchos sacerdotes, monjes y monjas se casaron. Se estableció un sistema de educación pública general, sin distinción de clases. Al mismo tiempo, predicadores y laicos procedentes de Zurich propagaban sus doctrinas por otros cantones suizos.

La Confederación Suiza, como su nombre lo indica, no era un estado centralizado, sino un complejo mosaico de diversos estados, cada uno con su propio gobierno y sus propias leyes, que se habían confederado con ciertos propósitos concretos, particularmente el de garantizar su independencia. Dentro de ese mosaico, pronto algunas regiones se volvieron protestantes, mientras otras continuaron en obediencia a Roma y su jerarquía. Esta divergencia religiosa se sumó a otras diferencias profundas, y la guerra civil llegó a parecer inevitable.

Los cantones católicos empezaron a dar pasos hacia una alianza con Carlos V, y Zwinglio les aconsejó a los protestantes que atacaran a los católicos antes que fueran demasiado fuertes. Pero las autoridades no estaban dispuestas a ser las primeras en acudir a las armas. Cuando por fin Zurich se decidió a atacar, los demás cantones protestantes no estuvieron de acuerdo. Por fin, contra el consejo de Zwinglio, se tomaron medidas económicas contra los cantones católicos, a quienes acusaban de haber traicionado a la Confederación al aliarse con Carlos V, y a través de él con la odiada casa de los Habsburgo.

En octubre de 1531 los cinco cantones católicos reunieron sus ejércitos y atacaron a Zurich por sorpresa. Los defensores apenas tuvieron tiempo de prepararse para el combate, pues no supieron que se les atacaba hasta que vieron los pendones del enemigo en el horizonte. Zwinglio salió con los primeros soldados, dispuesto a ofrecer resistencia mientras el grueso del ejército se preparaba para la defensa. Allí, en Cappel, los cantones católicos derrotaron a Zurich, y Zwinglio murió en el combate.

Poco más de un mes más tarde se firmaba la paz de Cappel, por la que los protestantes se comprometían a pagar los gastos de la reciente campaña, pero se le permitía a cada cantón decidir cuál sería su propia fe. A partir de entonces, el protestantismo quedó establecido en varios cantones suizos, y el catolicismo en otros.

La teología de Zwinglio

No podemos detenernos aquí a exponer detalladamente la teología del reformador suizo, que en todo caso coincidía en muchos puntos con la de Lutero. Por tanto, nos limitaremos a señalar los principales puntos de contraste entre ambos reformadores.

La principal diferencia entre ambos reformadores se relaciona con el camino que cada uno de ellos siguió para llegar a sus doctrinas. Mientras Lutero fue el alma atormentada que por fin encontró solaz en el mensaje bíblico de la justificación por la fe, Zwinglio fue más bien el erudito humanista, que se

dedicó a estudiar las Escrituras porque ellas eran la fuente de la fe cristiana, y parte del movimiento humanista consistía precisamente en regresar a las fuentes de la antigüedad. Esto a su vez quiere decir que la teología de Zwinglio es más racionalista que la de Lutero.

Un buen ejemplo de esto es el modo en que los dos reformadores discuten la doctrina de la predestinación. Ambos creían en la predestinación tanto porque era necesaria para afirmar la justificación absolutamente gratuita, como porque se encuentra en las epístolas paulinas. Pero mientras para Lutero la predestinación era el resultado y la expresión de su experiencia de sentirse impotente ante su propio pecado, y verse por tanto obligado a declarar que su salvación no era obra suya, sino de Dios, para Zwinglio la predestinación es algo que se deduce racionalmente del carácter de Dios. Para el reformador de Zurich, la mejor prueba de la predestinación es que, si Dios es omnipotente y omnisciente, ha de saberlo todo y determinarlo todo de antemano.

Lutero no emplearía tales argumentos, sino que se contentaría con decir que la predestinación es necesaria debido a la impotencia del ser humano para librarse de su propio pecado. Los argumentos al estilo de los de Zwinglio le hubieran parecido producto de la “cochina razón”, y no de la revelación bíblica ni de la experiencia del evangelio.

También en cuanto al alcance de los cambios que debían operarse en la iglesia, los dos reformadores diferían. Como hemos dicho anteriormente, Lutero creía que bastaba con deshacerse de todo lo que contradijera las Escrituras, mientras Zwinglio insistía en la necesidad de retener solamente lo que se encontrara explícitamente en la Biblia. Una vez más, lo que le preocupaba a Lutero no eran las formas externas de la religión, sino la proclamación del evangelio verdadero.

Zwinglio creía que el retorno a las fuentes debía ser el principio guiador de la Reforma, y parte de ese retorno consistía en deshacerse de todas las innovaciones que hubieran sido hechas con el correr de los siglos, por insignificantes que fueran.

El racionalismo de Zwinglio se mezclaba con ciertos elementos procedentes del neoplatonismo, que se habían introducido en el cristianismo siglos antes, con Justino Mártir, Orígenes, Agustín y otros. El más notable de estos elementos es la tendencia a menospreciar la creación material, y a establecer un contraste entre ella y las realidades espirituales. Esta era una de las razones por las que Zwinglio insistía en un culto sencillo, que no llevara al creyente hacia lo material mediante un uso exagerado de los sentidos. Lutero, por su parte, afirmaba la doctrina bíblica de la creación como buena, y por tanto trataba de no exagerar el contraste entre lo material y lo espiritual. Para él lo material no era un obstáculo, sino una ayuda, a la vida espiritual.

Las consecuencias de esto se vieron claramente en el modo en que los dos reformadores entendían los sacramentos, particularmente la eucaristía. Mientras Lutero creía que al realizarse la acción externa por el ser humano tenía lugar una acción interna y divina, Zwinglio no estaba dispuesto a concederles tal eficacia a los sacramentos, pues ello limitaría la libertad del Espíritu. Para Zwinglio, los elementos materiales, y la acción física que los acompaña, no pueden ser más que símbolos o señales de la realidad espiritual. Según él, cuando Jesús dijo: “esto es mi cuerpo”, lo que quería decir era “esto significa mi cuerpo”.

Para ambos reformadores sus doctrinas eucarísticas eran importantes, pues se relacionaban estrechamente con el resto de su teología. Por ello, cuando las circunstancias políticas hicieron que el landgrave Felipe de Hesse tratara de unir a los reformadores alemanes con los suizos, la cuestión de la presencia de Cristo en la comunión resultó ser el obstáculo insalvable. Esto tuvo lugar en 1529, cuando a instancias de Felipe se reunieron en Marburgo los principales jefes del movimiento reformador: Lutero y Melanchthon de Wittenberg, Bucero de Estrasburgo, Ecolampadio de Basilea, y Zwinglio de

Zurich. En todos los puntos principales parecían estar de acuerdo, excepto en el que se refería al sentido y la eficacia de la comunión. Y aun en este punto pudo quizá haberse llegado a un entendimiento, de no ser porque Melanchthon le recordó a Lutero que la doctrina que Zwinglio proponía separaría aún más a los luteranos de los católicos alemanes, a quienes Lutero y sus compañeros todavía esperaban ganar para su causa. Algún tiempo después, cuando la ruptura con los católicos resultó irreversible, el propio Melanchthon llegó a un acuerdo con los reformadores suizos y de Estrasburgo.

En todo caso, no cabe duda de que la frase que se le atribuye a Lutero en el coloquio de Marburgo, “no somos del mismo espíritu”, reflejaba adecuadamente la situación. La diferencia entre los dos reformadores con respecto a la comunión no era cuestión de un detalle sin importancia, sino que tenía que ver con el modo en que los dos veían la relación entre la materia y el espíritu, y por tanto también con el modo en que entendían la revelación divina.

El movimiento anabaptista 6

Ahora todos quieren salvarse mediante una fe superficial, sin los frutos de la fe, sin el bautismo de la prueba y la tribulación, sin amor ni esperanza, y sin prácticas verdaderamente cristianas.

Conrado Grebel

Tanto Lutero como Zwinglio se quejaban de que a través de los siglos el cristianismo había dejado de ser lo que había sido en tiempos del Nuevo Testamento. Lutero deseaba librarlo de todo lo que contradijera las Escrituras. Zwinglio iba más lejos, y sostenía que sólo ha de practicarse o de creerse lo que se encuentre en la

Biblia. Pero pronto aparecieron otros que señalaban que el propio Zwinglio no llevaba esas ideas a su conclusión lógica.

Los primeros anabaptistas

Según esas personas, Zwinglio y Lutero olvidaban que en el Nuevo Testamento hay un contraste marcado entre la iglesia y la sociedad que la rodea. Ese contraste pronto resultó en persecución, porque la sociedad romana no podía tolerar al cristianismo primitivo. Luego, la avenencia entre la iglesia y el estado que tuvo lugar a partir de la conversión de Constantino constituye en sí misma un abandono del cristianismo primitivo. Por tanto, la reforma iniciada por Lutero debía ir más lejos si verdaderamente quería ser obediente al mandato bíblico. La iglesia no debía confundirse con el resto de la sociedad. Y la diferencia fundamental entre ambas es que, mientras se pertenece a una sociedad por el mero hecho de nacer en ella, y sin hacer decisión alguna al respecto, para ser parte de la iglesia hay que hacer una decisión personal. La iglesia es una comunidad voluntaria, y no una sociedad dentro de la cual nacemos.

La consecuencia inmediata de todo esto es que el bautismo de niños ha de ser rechazado. Ese bautismo da a entender que se es cristiano sencillamente por haber nacido en una sociedad

supuestamente cristiana. Pero tal entendimiento oculta la verdadera naturaleza de la fe cristiana, que requiere decisión propia.

Además, estos reformadores más radicales sostenían que la fe cristiana era en su esencia misma pacifista. El Sermón del Monte ha de ser obedecido al pie de la letra, a pesar de las muchas objeciones sobre la imposibilidad de practicarlo, pues tales objeciones se deben a la falta de fe. Los cristianos no han de tomar las armas para defenderse a sí mismos, ni para defender su patria, aun cuando sea amenazada por los turcos. Como era de esperarse, tales doctrinas no fueron bien recibidas en Alemania, donde la amenaza de los turcos era constante, ni tampoco en Zurich y los demás cantones protestantes de Suiza, donde la fe protestante estaba en peligro de ser aplastada por los católicos.

Estas opiniones aparecieron en diversos lugares en el siglo XVI, al parecer sin que hubiera conexión directa entre sus diversos focos. Pero fue en Zurich donde primero surgieron a la luz. Había allí un grupo de creyentes, asiduos lectores de la Biblia, y varios de ellos ilustrados, que instaban a Zwinglio a tomar medidas más radicales de reforma. En particular, estas personas, que se daban el nombre de “hermanos”, sostenían que se debía fundar una congregación o grupo de los verdaderos creyentes, en contraste con quienes se decían cristianos por el hecho de haber nacido en un país cristiano y haber sido bautizados de niños.

Cuando por fin resultó evidente que Zwinglio no seguiría el camino que ellos propugnaban, algunos de los “hermanos” decidieron fundar ellos mismos esa comunidad de verdaderos creyentes. En señal de ello, el exsacerdote Jorge Blaurock le pidió a otro de los hermanos, Conrado Grebel, que lo bautizara. El 21 de enero de 1525, junto a la fuente que se encontraba en medio de la plaza de Zurich, Grebel bautizó a Blaurock, quien acto seguido hizo lo mismo con otros hermanos. Aquel primer bautizo no fue todavía por inmersión, pues lo que preocupaba a Blaurock, Grebel y los demás no era la forma en que se administraba el rito, sino la necesidad de que la persona tuviera fe y la confesara antes de ser bautizada. Más tarde, en sus esfuerzos por ser bíblicos en todas sus prácticas, empezaron a bautizar por inmersión. Pronto se les dio a estas personas el nombre de “anabaptistas”, que quiere decir “rebautizadores”. Naturalmente, ese nombre no era del todo exacto, porque lo que los supuestos rebautizadores decían no era que fuese necesario bautizarse de nuevo, sino que el primer bautismo no era válido, y que por tanto el que se recibía después de confesar la fe era el primero y único. Pero en todo caso la historia los conoce como “anabaptistas”, y ése es el nombre que les daremos aquí a fin de evitar confusiones.

El movimiento anabaptista pronto atrajo gran oposición, tanto por parte de los católicos como de los reformadores. Aunque esa oposición se expresaba comúnmente en términos teológicos, el hecho es que los anabaptistas fueron perseguidos porque se les consideraba subversivos. A pesar de todas sus reformas, Lutero y Zwinglio continuaron aceptando los términos fundamentales de la relación entre el cristianismo y la sociedad que se habían desarrollado a partir de Constantino. Ni el uno ni el otro interpretaban el evangelio de tal modo que fuera un reto radical al orden social. Y eso fue, aun sin quererlo, lo que hicieron los anabaptistas. Su pacifismo extremo les resultaba intolerable a los encargados de mantener el orden social y político, particularmente en una época de gran incertidumbre, como fue el siglo XVI.

Además, al insistir en el contraste entre la iglesia y la sociedad natural, los anabaptistas estaban implicando que las estructuras de poder en esa sociedad no han de transferirse a la iglesia. Aun contra los propósitos iniciales de Lutero, el luteranismo se veía ahora sostenido por los príncipes que lo habían abrazado, quienes gozaban de gran autoridad, no solamente en los asuntos políticos, sino también en los eclesiásticos. En la Zurich de Zwinglio, el Concejo de Gobierno era quien en fin de cuentas dictaba

la política religiosa. Y lo mismo era cierto en los territorios católicos donde se conservaba la tradición medieval. Aunque esto no quiere decir que la iglesia y el estado concordaran en todos los puntos, sí había al menos un cuerpo de presuposiciones comunes, y era dentro de ese contexto que se producían los conflictos entre las autoridades civiles y las eclesiásticas. Pero los anabaptistas echaban todo esto por tierra al insistir en una iglesia de carácter voluntario, distinta de la sociedad civil. Además, muchos de los anabaptistas eran igualitarios. Muchos se trataban entre sí de “hermanos”. En la mayoría de sus grupos las mujeres tenían tantos derechos como los hombres. Al menos en teoría, los pobres y los ignorantes eran tan importantes como los ricos y los sabios.

Todo esto resultaba ser altamente subversivo en la Europa del siglo XVI, y por tanto pronto se comenzó a perseguir a los anabaptistas. En 1525 los cantones católicos de Suiza empezaron a condenar a los anabaptistas a la pena capital. Al año siguiente el Concejo de Gobierno de Zurich decretó también la pena de muerte para quien rebautizara o se hiciera rebautizar. A los pocos meses todos los demás territorios protestantes de Suiza siguieron el ejemplo de Zurich. En Alemania no existía una política uniforme, pues se aplicaban a los anabaptistas las viejas leyes contra los herejes, y cada estado seguía el curso que le parecía. En 1528 Carlos V decretó la pena de muerte para los anabaptistas, apelando a una vieja ley romana, creada para extirpar el donatismo, según la cual quien se hiciera culpable de rebautizar o de rebautizarse debía ser condenado a muerte. La dieta de Spira de 1529, la misma en que los príncipes luteranos protestaron y recibieron por ello el nombre de “protestantes”, aprobó el decreto imperial contra los anabaptistas. Y esta vez nadie protestó. El único príncipe alemán que, sin protestar formalmente, se negó por razones de conciencia a aplicar el decreto imperial en sus territorios fue el landgrave Felipe de Hesse.

En algunos lugares, como en la Sajonia electoral en que vivía Lutero, se acusó a los anabaptistas tanto de herejes como de sediciosos. Puesto que lo primero era un crimen religioso, y lo segundo civil, tanto las cortes eclesiásticas como las civiles tenían jurisdicción para castigar a quien se atreviera a repetir el bautismo, y a quien se negara a presentar a sus hijos pequeños para que lo recibieran.

El número de los mártires fue enorme, probablemente mayor que el de todos los que murieron durante los tres primeros siglos de la historia de la iglesia. El modo en que se les aplicaba la pena de muerte variaba de lugar a lugar, y hasta de caso en caso. Con cruel ironía, en algunos lugares se condenaba a los anabaptistas a morir ahogados. Otras veces eran quemados vivos, siguiendo la costumbre establecida siglos antes. Pero no faltaron casos en los que fueron muertos en medio de torturas increíbles, como la de ser descuartizados en vida. Las historias de heroísmo en tales circunstancias llenarían volúmenes. Y tal parecía que, mientras más se le perseguía, más crecía el movimiento.

Los anabaptistas revolucionarios

Aunque muchos de los primeros jefes del movimiento eran eruditos, y casi todos ellos eran pacifistas, pronto aquella primera generación pereció víctima de la persecución. El movimiento se fue haciendo entonces cada vez más radical, y se mezcló con el resentimiento popular que había dado lugar a la rebelión de los campesinos. Poco a poco, el pacifismo original se fue olvidando, y el movimiento tomó un giro violento.

Aun antes de que surgiera el movimiento anabaptista, Tomás Muntzer había unido algunas de las doctrinas que ese movimiento después promulgaría con las ansias de justicia por parte de los campesinos. Ahora muchos anabaptistas hicieron lo mismo. Entre ellos se contaba Melchor Hoffman, un talabartero que había sido predicador laico luterano en Dinamarca, pero que más tarde había

rechazado las teorías de Lutero acerca de la comunión, para hacerse seguidor de Zwinglio. En Estrasburgo, donde el anabaptismo era relativamente fuerte, y donde había cierta medida de tolerancia, Hoffman se hizo anabaptista. Poco después empezó a anunciar que el día del Señor estaba cercano. Su predicación inflamó a las multitudes, que acudieron a Estrasburgo, donde según él se establecería la Nueva Jerusalén. El propio Hoffman predijo que sería encarcelado por seis meses, y que entonces vendría el fin. Además, abandonó el pacifismo inicial de los anabaptistas, declarando que al aproximarse el fin sería necesario que los hijos de Dios tomaran las armas contra los hijos de las tinieblas. Cuando fue encarcelado, y se cumplió así la primera parte de su profecía, fueron muchos los que acudieron a Estrasburgo en espera de la señal de lo alto para tomar las armas. Pero el hecho mismo de que cada día eran más los anabaptistas que había en la ciudad obligó a las autoridades a tomar medidas cada vez más represivas. Y Hoffman continuaba encarcelado.

Entonces alguien dijo que en realidad la Nueva Jerusalén sería establecida, no en Estrasburgo, sino en Munster. En esa ciudad el equilibrio entre católicos y protestantes era tal que existía una tregua entre todos los partidos, y en consecuencia no se perseguía a los anabaptistas. Hacia allá acudieron los visionarios, y la gente cuya creciente opresión les había llevado a la desesperación. El reino vendría pronto. Vendría en Munster. Y entonces los pobres recibirían la tierra por heredad. Pronto el número de los anabaptistas en Munster fue tal que lograron apoderarse de la ciudad. Sus jefes eran un panadero holandés, Juan Matthys, y su principal discípulo, Juan de Leiden. Una de sus primeras medidas fue echar a los católicos de la ciudad. El obispo, expulsado de su sede, reunió un ejército y sitió a la Nueva Jerusalén. Mientras tanto, dentro de la ciudad, se insistía cada vez más en que todo se ajustara a la Biblia. Los protestantes moderados fueron también echados por impíos. Constantemente se destruían las esculturas, pinturas y demás artefactos del culto tradicional. Fuera de la ciudad, el obispo mataba a cuanto anabaptista caía en sus manos. Los defensores se exaltaban más cuanto más desesperada se volvía su situación, pues escaseaban los víveres. A diario había quienes creían recibir visiones de lo alto. En una salida militar contra las fuerzas del obispo, Juan Matthys resultó muerto, y Juan de Leiden lo sucedió.

Debido a la guerra constante, y al éxodo de muchos varones, la población femenina de la ciudad era mucho mayor que la masculina, y Juan de Leiden decretó la poligamia, a la usanza de los patriarcas del Antiguo Testamento. Por ley, toda mujer en la ciudad tenía que estar casada con algún hombre. El sitio se prolongaba y, al mismo tiempo que los sitiados carecían de víveres, los fondos del obispo comenzaban a escasear. En una acción desesperada, Juan de Leiden salió con un puñado de hombres, y derrotó en una escaramuza a los soldados del obispo. Entonces, en celebración de aquella victoria, fue proclamado rey de la Nueva Jerusalén.

Empero poco después un grupo de habitantes de la Nueva Jerusalén, quizá hastiados de los excesos que se cometían, o quizá impulsados por el hambre y el miedo, le abrieron las puertas de la ciudad al obispo, cuyas tropas arrasaron a los defensores del reducto apocalíptico. El Rey de la Nueva Jerusalén fue hecho prisionero, y exhibido por toda la región, con sus dos principales lugartenientes, en sendas jaulas de hierro. Poco después fueron torturados y ejecutados.

Así terminó el principal brote del anabaptismo revolucionario. Melchor Hoffman continuó encarcelado y olvidado, al parecer hasta su muerte. Y hasta el día de hoy, en la iglesia de San Lamberto, en Munster, pueden verse las tres jaulas en que fueron exhibidos el Rey y sus dos lugartenientes.

El anabaptismo posterior

La caída de Munster le puso fin al anabaptismo revolucionario. Pronto se comenzaron a escuchar las voces de quienes decían que la tragedia de Munster se debía a que se había abandonado el pacifismo original, que era parte de la verdadera fe. Al igual que los primeros anabaptistas, estos nuevos jefes creían que la razón por la que los cristianos no están dispuestos a cumplir los preceptos del Sermón del Monte no es que no sean factibles, sino que es más bien la falta de fe. Quien de veras tiene fe, practica el amor que Jesús enseñó, y deja las consecuencias de ello en manos de Dios.

El más notable portavoz de esta nueva generación fue Menno Simons, un sacerdote católico holandés que abrazó el anabaptismo en 1536, es decir, el mismo año en que fueron ejecutados Juan de Leiden y sus compañeros. Simons se unió a un grupo de anabaptistas holandeses cuyo jefe era Obbe Philips, pero pronto descolló entre ellos de tal manera que el grupo recibió el nombre de “menonitas”.

Aunque los menonitas sufrieron las mismas persecuciones de que eran objeto los demás anabaptistas, Menno Simons logró sobrevivir, y pasó el resto de su vida viajando por Holanda y el norte de Alemania, y predicando su fe. Para él, el pacifismo era parte fundamental de la fe cristiana, y por tanto repudiaba toda relación con el ala revolucionaria del anabaptismo. Los cristianos, según creía Menno Simons, no han de prestar juramento alguno, y por tanto no han de ocupar cargos públicos que requieran tales juramentos. Pero sí han de obedecer a las autoridades civiles en todo, excepto en lo que las Escrituras prohíban. El bautismo, que Menno practicaba echando agua sobre la cabeza, sólo ha de serles administrado a los adultos que confiesen su fe. Ni ese rito ni la comunión confieren gracia alguna, sino que son señales externas de lo que sucede internamente entre el cristiano y Dios. Además, siguiendo el ejemplo de Jesús, Menno y los suyos practicaban el lavado mutuo de los pies.

Aunque se abstendían de participar activamente en cualquier acto de subversión, los menonitas pronto fueron considerados subversivos por muchos gobiernos, pues se negaban a participar de la vida común de la sociedad, particularmente en lo que a portar armas se refería. Esto a su vez los hizo esparcirse por toda Europa. Muchos emigraron hacia Europa oriental, particularmente hacia Rusia. Otros marcharon hacia Norteamérica, donde la tolerancia religiosa les prometía poder vivir en paz. Pero también en Rusia y en Norteamérica tuvieron dificultades, pues en ambos casos el estado quería que se ajustaran a sus leyes sujetándose al servicio militar obligatorio. Por esa causa, en los siglos XIX y XX fuertes contingentes emigraron hacia Sudamérica, donde todavía había territorios donde podían vivir en aislamiento relativo del resto de la sociedad.

Hasta el día de hoy, los menonitas son la principal rama del viejo movimiento anabaptista del siglo XVI, y continúan insistiendo en su pacifismo, y dedicándose frecuentemente al servicio social.

JuanCalvino 7

Cuidemos de que nuestras palabras y pensamientos no vayan más allá de lo que la Palabra de Dios nos dice. [...] Dejémosle a Dios su propio conocimiento, [...] y concibámoslo tal como El se nos da a conocer, sin tratar de descubrir algo acerca de su naturaleza aparte de su Palabra.

Juan Calvino

Sin lugar a dudas, el más importante sistematizador de la teología protestante en el siglo XVI fue Juan Calvino. Mientras

Lutero fue el espíritu fogoso y propulsor del nuevo movimiento, Calvino fue el pensador cuidadoso que forjó de las diversas doctrinas protestantes un todo coherente. Además, para Lutero su búsqueda tormentosa de la salvación y su descubrimiento de la justificación por la fe fueron tales que siempre dominaron toda su teología. Calvino, como hombre de la segunda generación, no permitió que la doctrina de la justificación eclipsara el resto de la teología cristiana, y por ello les prestó mayor atención a varios aspectos del cristianismo que habían quedado postergados en Lutero: en particular, a la doctrina de la santificación.

La formación de Calvino

Calvino nació en la pequeña ciudad de Noyon, en Francia, el 10 de julio de 1509, cuando Lutero había ya dictado sus primeras conferencias en la universidad de Wittenberg. Su padre pertenecía a la clase media de la ciudad, y trabajaba principalmente como secretario del obispo y procurador del capítulo de la catedral. Haciendo uso de tales conexiones, le procuró a su hijo Juan dos beneficios eclesiásticos con los cuales costearse los estudios.

Con esos recursos, el joven Calvino fue a estudiar a París, donde conoció tanto el humanismo como la reacción conservadora que se le oponía. La discusión teológica que tenía lugar en esos días lo llevó a conocer las doctrinas de Wyclif, Huss y Lutero. Pero, según él mismo dice: “estaba obstinadamente atado a las supersticiones del papado”. En 1528 completó sus estudios en París, al obtener el grado de Maestro en Artes, y decidió dedicarse a la jurisprudencia. Con ese propósito, continuó sus estudios en Orleans y en Bourges, bajo dos de los más célebres juristas de la época, Pierre de l’Estoile y Andrea Alciati. El primero seguía los métodos tradicionales en el estudio e interpretación de las leyes, mientras que el segundo era un humanista elegante y quizá algo fatuo. Cuando hubo un debate entre ambos, Calvino intervino a favor del primero. Esto es importante porque indica que, aun en esos tiempos en que comenzaba a dejarse cautivar por el espíritu humanista, Calvino no sentía simpatías hacia la elegancia vacua que frecuentemente se posesionaba de algunos de los más famosos humanistas.

Pero a pesar de su conflicto con Alciati, Calvino estaba decidido a seguir el camino de los humanistas. Pronto se unió a un pequeño círculo de estudiosos y admiradores de Erasmo, y se dedicó a los estudios humanistas. Luego, aunque recibió su licencia para practicar la abogacía en 1530, su principal ocupación durante los próximos dos años parece haber sido la preparación de un comentario acerca de la obra de Séneca, De clemencia. Este comentario, publicado en 1532, fue relativamente bien recibido, aunque no colocó a su autor en el número de los más ilustres humanistas.

La conversión

No se sabe a ciencia cierta qué llevó a Calvino a abandonar la fe romana, ni la fecha exacta en que lo hizo. A diferencia de Lutero, Calvino nos dice poco acerca del estado interior de su alma. Pero lo más probable parece ser que en medio del círculo de humanistas en que se movía, y a través de sus estudios de las Escrituras y de la antigüedad cristiana, Calvino llegó a la convicción de que tenía que abandonar la comunión romana, y seguir el camino de los protestantes.

En 1534 se presentó en su ciudad natal de Noyon, y renunció a los beneficios eclesiásticos que su padre le había procurado, y que eran su principal fuente de sostén económico. Si ya en ese momento estaba decidido a abandonar la iglesia romana, o si ese gesto fue sencillamente un paso más en su peregrinación espiritual, nos es imposible saberlo. El hecho es que en octubre de 1534 Francisco I,

hasta entonces relativamente tolerante para con los protestantes, cambió su política, y en enero del año siguiente Calvino se exiliaba en la ciudad protestante de Basilea.

La Institución de la religión cristiana

Calvino se sentía llamado a dedicarse al estudio y las labores literarias. Su propósito no era en modo alguno llegar a ser uno de los jefes de la Reforma, sino más bien encontrar un lugar tranquilo donde estudiar las Escrituras y escribir acerca de la nueva fe. Poco antes de llegar a Basilea, había escrito un breve tratado acerca del estado de las almas de los muertos antes de la resurrección. Según él concebía su propia vocación, su tarea consistiría en escribir otros tratados como éste, que sirvieran para aclarar la fe de la iglesia en una época de tanta confusión.

Por lo pronto su principal proyecto era un breve resumen de la fe cristiana desde el punto de vista protestante. Hasta entonces, casi toda la literatura protestante, llevada por la urgencia de la polémica, había tratado exclusivamente acerca de los puntos en discusión, y había dicho poco acerca de las otras doctrinas fundamentales del cristianismo, tales como la Trinidad, la encarnación, etc. Lo que Calvino se proponía entonces era llenar ese vacío con un breve manual al que le dio el título de Institución de la religión cristiana. La primera edición de la Institución cristiana apareció en Basilea en 1536. Era un libro de 516 páginas, pero de formato pequeño, de modo que cupiera fácilmente en los amplios bolsillos que se usaban entonces, y pudiera por tanto circular disimuladamente en Francia. Consta de sólo seis capítulos. Los primeros cuatro trataban acerca de la ley, el Credo, el Padrenuestro y los sacramentos. Los dos últimos, de tono más polémico, resumían la posición protestante con respecto a los “falsos sacramentos” romanos, y a la libertad cristiana.

El éxito de esta obra fue inmediato y sorprendente. En nueve meses se agotó la edición que, por estar en latín, resultaba accesible a lectores de diversas nacionalidades.

A partir de entonces Calvino continuó preparando ediciones sucesivas de la Institución, que fue creciendo según iban pasando los años. Las diversas polémicas de la época, las opiniones de varios grupos que Calvino consideraba errados, y las necesidades prácticas de la iglesia, fueron contribuyendo al crecimiento de la obra, de tal modo que para seguir el curso del desarrollo teológico de Calvino, y de las polémicas en que se vio envuelto, bastaría comparar las ediciones sucesivas de la Institución. Puesto que no podemos hacer tal cosa aquí, nos limitaremos a hacer constar las fechas e idiomas de las diversas ediciones aparecidas en vida de Calvino, para terminar con un breve resumen de la última. Tras la edición de 1536, en latín, apareció en Estrasburgo la de 1539, en el mismo idioma. En 1541 Calvino publicó en Ginebra la primera edición francesa, que es una obra maestra de la literatura en ese idioma. A partir de entonces, las ediciones aparecieron en pares, una latina seguida de su versión francesa, como sigue: 1543 y 1545, 1550 y 1551, 1559 y 1560. Puesto que las ediciones latina y francesa de 1559 y 1560 fueron las últimas producidas en vida de Calvino, son ellas las que nos dan el texto definitivo de la Institución.

Ese texto definitivo dista mucho de ser el pequeño manual de doctrina que Calvino había tenido en mente al publicar su primera edición, pues los seis capítulos de 1536 se han vuelto cuatro libros con un total de ochenta capítulos. El primer libro trata acerca de Dios y su revelación, así como de la creación y de la naturaleza del ser humano, pero sin incluir la caída y la salvación. El segundo libro trata acerca de Dios como redentor, y del modo en que se nos da a conocer, primero en el Antiguo Testamento, y después en Jesucristo. El tercero trata acerca de como, por el Espíritu, podemos participar de la gracia de Jesucristo, y de los frutos que ello produce. Por último, el cuarto trata de “los medios externos” para esa participación, es decir, de la iglesia y los sacramentos. En toda la obra se manifiesta un

conocimiento profundo, no sólo de las Escrituras, sino también de los antiguos escritores cristianos, particularmente San Agustín, y de las controversias teológicas del siglo XVI. Sin lugar a dudas, ésta fue la obra cumbre de la teología sistemática protestante en todo ese siglo.

El reformador de Ginebra

Calvino no tenía la menor intención de dedicarse a la vida activa de sus muchos correligionarios que en diversas partes llevaban a cabo la obra reformadora. Aunque sentía hacia ellos profundo respeto y admiración, estaba convencido de que sus dones no eran los del pastor ni los del adalid, sino más bien los del estudioso y el escritor. Tras una breve visita a Ferrara, y otra a Francia, decidió establecer su domicilio en Estrasburgo, donde la causa reformadora había triunfado, y donde había una gran actividad teológica y literaria que le parecía ofrecer un ambiente propicio para sus labores.

Empero el camino más directo hacia Estrasburgo estaba cerrado por razones de una guerra, y Calvino tuvo que desviarse y pasar por Ginebra. La situación en esa ciudad era confusa. Algún tiempo antes, la ciudad protestante de Berna había enviado misioneros a Ginebra, y éstos habían logrado obtener el apoyo de un pequeño núcleo de laicos instruidos que ansiaban la reforma de la iglesia, y de un fuerte contingente de burgueses cuyo principal deseo parece haber sido lograr ciertas ventajas y libertades que no tenían bajo el régimen católico. El clero, por lo general de escasa instrucción y menos convicción, sencillamente había seguido las órdenes del gobierno de Ginebra cuando éste decidió abolir la misa y optar por el protestantismo. Esto había sucedido unos pocos meses antes de la llegada de Calvino a Ginebra, y por tanto los misioneros procedentes de Berna, cuyo jefe era Guillermo Farel, se encontraban al frente de la vida religiosa de toda la ciudad, y carentes del personal necesario.

Calvino llegó a Ginebra con la intención de pasar allí no más de un día, y proseguir su camino hacia Estrasburgo. Pero alguien le avisó a Farel que el autor de la Institución se encontraba en la ciudad, y se produjo así una entrevista inolvidable que el propio Calvino nos cuenta.

Farel, que “ardía con un maravilloso celo por el avance del evangelio”, le presentó a Calvino varias razones por las que se precisaba su presencia en Ginebra. Calvino escuchó atentamente a su interlocutor, unos quince años mayor que él, pero se negó a acceder a su ruego, diciéndole que tenía proyectados ciertos estudios, y que no le sería posible llevarlos a cabo en la situación que Farel describía. Cuando este último hubo agotado todos sus argumentos, sin lograr convencer al joven teólogo, apeló al Señor de ambos, e increpó al teólogo con voz estentórea: “Dios maldiga tu descanso, y la tranquilidad que buscas para estudiar, si ante una necesidad tan grande te retiras, y te niegas a prestar socorro y ayuda”.

Ante tal imprecación, nos cuenta Calvino: “esas palabras me espantaron y quebrantaron, y desistí del viaje que había emprendido”. Y así comenzó la carrera de Juan Calvino como reformador de Ginebra.

Aunque al principio Calvino accedió sencillamente a permanecer en la ciudad, y a colaborar con Farel, pronto su habilidad teológica, su conocimiento de la jurisprudencia y su celo reformador hicieron de él el personaje central en la vida religiosa de la ciudad, mientras Farel gustosamente se convertía en su colaborador. Empero no todos estaban dispuestos a seguir el camino de reforma que Calvino y Farel habían trazado. En cuanto comenzaron a exigir que se siguieran verdaderamente los principios protestantes, muchos de los burgueses que habían apoyado la ruptura con Roma comenzaron a ofrecerles resistencia, al tiempo que hacían llegar a otras ciudades protestantes en Suiza rumores acerca de los supuestos errores de los reformadores ginebrinos. El conflicto se produjo por fin en torno al asunto del derecho de excomunión. Calvino insistía en que, para que la vida religiosa se conformara

verdaderamente a los principios reformadores, era necesario excomulgar a los pecadores impenitentes. Ante lo que parecía ser un rigorismo excesivo, el gobierno de la ciudad se negó a seguir los consejos de Calvino. A la postre, el conflicto fue tal que Calvino fue desterrado. El fiel Farel, que pudo haber permanecido en la ciudad, escogió el exilio antes que servir de instrumento a los burgueses que querían una religión con toda clase de libertades y pocas obligaciones.

Calvino vio en todo esto una puerta que el cielo le abría para continuar la vida de estudio y retiro que había proyectado, y se dirigió a Estrasburgo. Pero en esa ciudad el jefe del movimiento reformador, Martín Bucero, tampoco lo dejó en paz. Había allí un fuerte contingente de franceses, exiliados por motivos religiosos, carentes de dirección pastoral, y Bucero hizo que Calvino quedara a cargo de ellos. Fue entonces cuando nuestro teólogo produjo una liturgia francesa, y tradujo varios salmos y otros himnos, para que los cantaran los franceses exiliados. Además produjo la segunda edición de la Institución, y contrajo matrimonio con la viuda Idelette de Bure, con quien fue muy feliz hasta que la muerte la llevó en 1549.

Los tres años que Calvino pasó en Estrasburgo fueron probablemente los más felices y tranquilos de su vida. Pero a pesar de ello siempre se dolía de no haber podido continuar la obra reformadora de Ginebra, por cuya iglesia sentía un gran amor y responsabilidad. Por tanto, cuando las circunstancias cambiaron en la ciudad suiza, y el gobierno lo invitó a regresar, Calvino no vaciló, y una vez más quedó a cargo de la obra reformadora en Ginebra.

Fue a mediados de 1541 cuando Calvino regresó a Ginebra. Una de sus primeras acciones fue redactar las Ordenanzas eclesiásticas, que fueron aprobadas pocos meses después por el gobierno de la ciudad, aunque con algunas enmiendas. Según se estipulaba en ellas, el gobierno de la iglesia quedaba principalmente en manos del Consistorio, que estaba formado por los pastores y por doce laicos que recibían el nombre de “ancianos”. Puesto que los pastores eran cinco, los laicos eran la mayoría del Consistorio. Pero a pesar de ello el impacto personal de Calvino era tal que casi siempre ese cuerpo siguió sus deseos.

Durante los próximos doce años, hubo conflictos repetidos entre el Consistorio y el gobierno de la ciudad, pues el cuerpo eclesiástico, siguiendo la inspiración de Calvino, trataba de regular las costumbres con una severidad que no siempre era del agrado del gobierno. En 1553 la oposición había vuelto a ganar las elecciones, y la situación política de Calvino era precaria.

Fue entonces cuando comenzó el famoso proceso de Miguel Serveto. Este era un médico español, autor de varios libros de teología, que estaba convencido de que la unión de la iglesia con el estado a partir de Constantino había constituido una gran apostasía, y que el Concilio de Nicea, al promulgar la doctrina trinitaria, había ofendido a Dios. Serveto acababa de escapar de las cárceles de la inquisición católica en Francia, donde se le seguía proceso de herejía, y se vio obligado a pasar por Ginebra, donde fue reconocido cuando fue a escuchar a Calvino predicar. Fue arrestado, y Calvino preparó una lista de treinta y ocho acusaciones contra él. Puesto que Serveto era un erudito, y además había sido acusado de herejía por los católicos, el partido que se oponía a Calvino en Ginebra adoptó su causa. Pero el gobierno de la ciudad les pidió consejo a los cantones protestantes de Suiza, y todos concordaron en que Serveto era hereje. Esto acalló a la oposición, y se resolvió condenar a Serveto a ser quemado vivo, aunque Calvino trató de que en lugar de ello se le decapitara, por ser una pena menos cruel.

La muerte de Serveto fue duramente criticada, principalmente por Sebastián Castellón, a quien Calvino había hecho expulsar de la ciudad por interpretar el Cantar de los Cantares como un poema de amor. A partir de entonces ese incidente se ha vuelto símbolo del dogmatismo rígido que reinaba en la Ginebra de Calvino. Y no cabe duda de que hay mucho de verdad en esto. Pero no se olvide que en la

misma época, y en diversas partes de Europa, tanto católicos como protestantes estaban procediendo de manera semejante contra quienes consideraban herejes. El propio Seneto fue condenado a la hoguera por la inquisición francesa, que no pudo llevar a cabo su sentencia por la fuga del reo.

En todo caso, después de la ejecución de Serveto la autoridad de Calvino en Ginebra no tuvo rival, sobre todo por cuanto los teólogos de todos los demás cantones suizos protestantes le habían prestado su apoyo, al tiempo que sus opositores se habían visto en la difícil situación de defender a un hereje condenado tanto por los católicos como por los demás protestantes de Suiza. En 1559 Calvino vio cumplirse uno de sus sueños, al ser fundada la Academia de Ginebra, bajo la dirección de Teodoro de Beza, quien después sucedería a Calvino como jefe religioso de la ciudad. En aquella academia se formó la juventud ginebrina según los principios calvinistas. Pero su principal impacto se debió a que en ella cursaron estudios superiores personas procedentes de varios otros países, que después llevaron el calvinismo a ellos.

Hacia el fin de sus días, Calvino preparó su testamento y se despidió de sus colaboradores. Farel, que se había dedicado a proseguir la obra reformadora en Neuchatel, fue a ver a su amigo por última vez. Murió el 27 de mayo de 1564.

Calvino y el calvinismo

En vida de Calvino, la principal cuestión teológica que dividía a los protestantes (aparte, claro está, de los anabaptistas) era la de la presencia de Cristo en la comunión, que según hemos visto fue la principal causa de desavenencia entre Lutero y Zwinglio. En este punto, Calvino siguió el ejemplo de su amigo Bucero, el reformador de Estrasburgo, quien tomaba una posición intermedia entre Lutero y Zwinglio. Para Calvino, la presencia de Cristo en la comunión es real, pero espiritual. Esto quiere decir que no se trata de un mero símbolo, o de un ejercicio de devoción, sino que en la comunión hay una verdadera acción por parte de Dios en pro de la iglesia que participa de ella. Pero al mismo tiempo esto no quiere decir que el cuerpo de Cristo descienda del cielo ni que esté presente en varios altares al mismo tiempo, como pretendía Lutero. Lo que sucede es más bien que en el acto de la comunión, por el poder del Espíritu Santo, los creyentes son llevados al cielo, y participan con Cristo de un anticipo del banquete celestial.

En 1536, Bucero, Luteros y otros llegaron a la Concordato de Wittenberg, un documento que lograba salvar las diferencias entre ambas posiciones. En 1549, Bucero, Calvino, los principales teólogos protestantes suizos, y varios otros del sur de Alemania, firmaron el *Consenso de Zurich*, otro documento semejante. Además, Lutero le había prestado buena acogida a la *Institución* de Calvino. Por tanto, las diferencias entre los diversos reformadores en lo que a la comunión se refería no parecían ser insalvables.

Empero los seguidores de los grandes maestros estaban dispuestos a mostrarse más estrictos que ellos. En 1552 el luterano Joaquín Westphal publicó un ataque contra Calvino, donde decía que el calvinismo se estaba introduciendo subrepticamente en los territorios luteranos, y se declaraba campeón de la posición de Lutero con respecto a la comunión. Lutero había muerto, y Melanchthon se negó a atacar a Calvino, como lo deseaba Westphal. Pero el resultado de todo esto fue el distanciamiento cada vez mayor entre quienes seguían a Lutero y quienes aceptaban el Consenso de Zurich, que a partir de 1580 recibieron el nombre de “reformados”. Por tanto, durante este primer período la marca característica de los “calvinistas” o “reformados” no era su doctrina de la predestinación, sino su opinión con respecto a la comunión. Sólo más tarde, según veremos en otra parte de esta historia, la doctrina de la predestinación vino a ser la característica distintiva del

calvinismo. En vida de Lutero y de Calvino no podía ser así, pues ambos reformadores afirmaban la predestinación.

En todo caso, debido en parte a la Academia de Ginebra, y en parte a la *Institución de la religión cristiana*, la influencia de Calvino pronto se hizo sentir en diversas partes de Europa, y a la postre surgieron varias iglesias —en Holanda, Escocia, Hungría, Francia, etc.— que seguían las doctrinas del reformador de Ginebra, y que se conocen como “reformadas” o “calvinistas”. Por último, antes de terminar este capítulo debemos mencionar que algunos historiadores y economistas han señalado la existencia de una relación entre el calvinismo y los orígenes del capitalismo. Algunos han tratado de probar que el calvinismo fue el espíritu propulsor del capitalismo. Pero lo más correcto parece ser que ambos movimientos comenzaban a cobrar impulso en la misma época, y que pronto se aliaron. Al seguir el curso del calvinismo en diversos países, veremos algo de esa alianza y de sus resultados.

La Reforma en la Gran Bretaña 8

San Pablo llama a la congregación “el cuerpo de Cristo” con lo cual indica que ningún miembro puede sostenerse ni alimentarse sin la ayuda y el apoyo de los demás. Por ello creo que es necesario para la inteligencia de las Escrituras que haya reuniones de los hermanos.

Juan Knox

Durante todo el siglo XVI, la Gran Bretaña estuvo dividida en dos reinos: el de Inglaterra, bajo el régimen de los Tudor, y el de Escocia, cuyos soberanos pertenecían a la dinastía de los Estuardo.

Aunque ambas casas estaban emparentadas, y a la postre una de ellas regiría ambos reinos, las relaciones entre los dos países habían sido tensas por largo tiempo, y en consecuencia la Reforma siguió en Escocia un curso distinto del que tomó en Inglaterra. Por ello, y para simplificar nuestra narración, trataremos primero acerca de la Reforma en Inglaterra, y después tornaremos nuestra atención hacia la Reforma en Escocia.

Enrique VIII

Al comenzar el siglo XVI, Escocia era aliada de Francia, e Inglaterra de España, hasta tal punto que las tensiones políticas entre los dos grandes reinos del Continente se reflejaban en sus dos congéneres insulares. A fin de fortalecer su alianza con España, Enrique VII, quien reinaba en Inglaterra, concertó un matrimonio entre su hijo y presunto heredero, Arturo, y una de las hijas de los Reyes Católicos, Catalina de Aragón. El matrimonio se llevó a cabo con gran pompa cuando Catalina tenía quince años, sellando así la amistad entre España e Inglaterra. Pero a los cuatro meses Arturo murió, y los Reyes Católicos propusieron una alianza entre la joven viuda y el hermano menor de Arturo, Enrique, quien era ahora el heredero del trono.

El Rey de Inglaterra, ansioso de conservar tanto la amistad de España como la dote de la princesa, venció sus reparos. Puesto que la ley canónica prohibía que alguien se casara con la viuda de su

hermano, se obtuvo una dispensa papal, y tan pronto como el joven Enrique tuvo la edad necesaria se le casó con Catalina.

Aquel matrimonio no fue afortunado. Aunque el Papa había dado una dispensa, quedaban dudas acerca de si la prohibición de casarse con la viuda de su hermano caía dentro de la jurisdicción pontificia, y por tanto de la validez del matrimonio. Cuando sólo uno de los vástagos de esa unión, la princesa María, logró sobrevivir, esto pareció ser una señal de la ira divina. Era necesario que el Rey tuviera un heredero varón, y tras largos años de matrimonio con Catalina resultaba claro que tal heredero no procedería de esa unión.

Ante tal situación, se propusieron varias soluciones. Una de ellas, sugerida por el Rey, era declarar legítimo a su hijo bastardo, a quien le había dado el título de duque de Richmond. Roma no accedió a ese arreglo, y el cardenal que trataba con tales asuntos le sugirió a Enrique que casara a María con el bastardo. Pero ese matrimonio entre medio hermanos le repugnaba a Enrique, quien decidió solicitar de Roma la anulación de su matrimonio con Catalina, para poder casarse con otra. Según parece, al hacer su primera petición de anulación, el Rey no estaba todavía enamorado de Ana Bolena, y por tanto lo que le movía eran razones de estado más bien que del corazón.

Tales anulaciones eran relativamente frecuentes, y el papa podía concederlas por diversas razones. En este caso, lo que se argumentaba era que, a pesar de la dispensa papal, el matrimonio de Enrique con la viuda de su hermano no era lícito, y por tanto había sido siempre nulo. Pero había otros factores que nada tenían que ver con el derecho canónico, y que pesaban mucho más en Roma. La principal de ellas era que Catalina era tía de Carlos V, quien a la sazón tenía al Papa prácticamente en su poder, y a quien su tía había recurrido para que la salvase de la deshonra. Clemente VII no podía declarar nulo el matrimonio de Enrique con Catalina sin airar al poderoso Carlos V. Por tal motivo, le dio largas al asunto, y hasta llegó a sugerirle a Enrique que, en lugar de repudiar a su esposa, tomara otra secretamente. Pero esto tampoco era aceptable para el Rey, quien necesitaba tener un heredero públicamente reconocido. Tomás Cranmer, el principal consejero del Rey en materia religiosa, sugirió que se consultara a las principales universidades católicas, y las más prestigiosas —París, Orleans, Tolosa, Oxford, Cambridge, y hasta las italianas— declararon que el matrimonio no era válido.

A partir de entonces Enrique VIII siguió un curso que no podía sino llevar a la ruptura definitiva con Roma. Cada vez se insistió más en las viejas leyes que prohibían que se apelara a tribunales extranjeros. Amenazando al Papa con retener los fondos que debían ir a Roma, logró que éste accediera al nombramiento de Tomás Cranmer, hombre de espíritu reformador, como arzobispo de Canterbury.

El Rey no sentía la más mínima simpatía hacia los protestantes. De hecho, unos pocos años antes había compuesto un tratado contra Lutero, y había recibido de León X el título de “defensor de la fe”. Pero las ideas luteranas, unidas al remanente que todavía quedaba de las de Wyclif, circulaban por todo el país, y quienes las sostenían se alegraban al ver el distanciamiento progresivo entre el Rey y el Papa. Recuérdese además que el programa de Wyclif incluía una iglesia nacional, bajo la dirección de las autoridades civiles, y se verá hasta qué punto lo que estaba sucediendo en Inglaterra concordaba con esas ideas. Además, era de todos sabido que Cranmer participaba del mismo sueño de una iglesia reformada bajo la autoridad real.

La ruptura definitiva se produjo en 1534, cuando el Parlamento, siguiendo en ello los deseos del Rey, promulgó una serie de leyes prohibiendo el pago de las anatas y de otras contribuciones a Roma, declarando que el matrimonio de Enrique con Catalina no era válido, y que por tanto María no era heredera del trono, haciendo del Rey “cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra”, y declarando traidor a todo el que se atreviera a decir que el Rey era cismático o hereje.

El personaje más célebre que se opuso a todo esto fue sir Tomás Moro, quien había sido canciller del reino y amigo íntimo de Enrique VIII. Moro se negó a jurarle fidelidad al Rey como cabeza de la iglesia, y por ello fue encarcelado. En su prisión lo visitó una de sus hijas, a quien él había hecho educar con los mejores conocimientos del humanismo de su época. Se cuenta que, cuando su hija lo instó a retractarse y aceptar al Rey como cabeza de la iglesia, nombrando los muchos personajes ilustres que lo habían hecho, Moro le contestó: “No me es dado cargar mi conciencia a espaldas de otro”. Llevado a juicio, el excanciller se defendió diciendo que él nunca había negado que el Rey fuese cabeza de la iglesia, sino que sencillamente se había negado a afirmarlo, y que a nadie se le puede condenar por dejar de decir algo. Pero cuando se le condenó a muerte declaró abiertamente que, para desahogar su conciencia, deseaba dejar constancia de que no creía que un laico pudiese ser cabeza de la iglesia, o que hubiera reino humano alguno con autoridad para establecer leyes en materias eclesiásticas. Cinco días después fue ejecutado en la Torre de Londres, tras anunciar: “Muero siendo todavía fiel siervo del Rey, pero ante todo lo soy de Dios”. En 1935, cuatrocientos años después de su muerte, Tomás Moro fue declarado santo por la iglesia católica.

Lo que hasta entonces había sucedido no era más que un cisma, sin contenido reformador alguno, y sin más doctrinas que las necesarias para justificar el cisma mismo. Pero había muchos en Inglaterra que creían que era necesario reformar la iglesia, y que veían en todos estos acontecimientos una gran oportunidad para hacerlo. El principal de ellos, pero ciertamente no el único, era Tomás Cranmer.

La actitud de Enrique VIII hacia las cuestiones religiosas era esencialmente conservadora. El mismo parece haber estado convencido de buena parte de las doctrinas tradicionales. Pero no cabe duda de que sus motivos últimos eran principalmente políticos. Luego, durante todo su reinado las leyes sobre materia religiosa vacilaron según las necesidades del momento.

Naturalmente, tan pronto como fue hecho cabeza de la iglesia Enrique declaró nulo su matrimonio con Catalina, y legalizó el que había tenido lugar secretamente con Ana Bolena poco antes. Pero Ana no le dio sino una hija, y a la postre fue acusada de adulterio y ejecutada. El Rey se casó entonces con Jane Seymour, quien por fin le dio un heredero varón. Cuando Jane murió, el Rey utilizó su nuevo matrimonio para tratar de establecer una alianza con los luteranos alemanes, pues en ese momento se sentía amenazado tanto por Francia como por Carlos V. Se casó entonces con Ana de Cleves, cuñada del príncipe protestante Juan Federico de Sajonia. Pero cuando resultó claro que los luteranos insistían en sus posiciones doctrinales, y que Carlos V y Francisco I no podían ponerse de acuerdo, Enrique se divorció de Ana, e hizo decapitar al ministro que había hecho los arreglos para ese matrimonio. La nueva reina, Catherine Howard, pertenecía al partido conservador, y por tanto este matrimonio señaló un nuevo período de dificultades para el partido reformista. Además, Enrique hizo un pacto con Carlos V para una invasión conjunta de Francia. Puesto que no tenía que temerle entonces al Emperador, rompió todas sus negociaciones con los protestantes alemanes, y trató una vez más de hacer que la Iglesia de Inglaterra fuese semejante a la romana, excepto en lo que se refería a la obediencia al papa y a los monasterios, cuyas propiedades el Rey había confiscado poco antes, y no tenía intención alguna de devolver. Pero Catherine Howard cayó en desgracia y fue decapitada, y Carlos V, por razones de su propia conveniencia, rompió su alianza con Inglaterra. La próxima y última esposa de Enrique VIII, Catherine Parr, era partidaria de la reforma. Los conservadores se veían en una situación cada vez más difícil cuando el Rey murió a principios de 1547.

Durante todo este tiempo, unas veces con el apoyo real y otras sin él, las ideas reformadoras se habían ido posesionando del país. Cranmer había hecho traducir la Biblia al inglés, y por mandato real una gran Biblia había sido colocada en cada iglesia, donde todos pudieran leerla. Esta era un arma

poderosa en manos de los propagandistas de la reforma, que iban de lugar en lugar señalando los puntos en que las Escrituras parecían darles la razón. La disolución de los monasterios privó al partido conservador de uno de sus más fuertes baluartes. Y los humanistas, que eran numerosos e influyentes en el país, veían en la política real una oportunidad de llegar a una reforma sin los que les parecían excesos de los protestantes alemanes. El resultado fue que a la muerte de Enrique VIII el partido reformador contaba con fuerte apoyo en todo el país.

Eduardo VI

El sucesor de Enrique VIII fue su único heredero varón, Eduardo, quien era un niño enfermizo. Bajo la regencia de su tío el duque de Somerset, que duró tres años, la Reforma marchó rápidamente. Se comenzó a administrar la comunión en ambas especies, se permitió el matrimonio del clero, y se quitaron las imágenes de las iglesias. Pero la medida más notable de este período fue la publicación del Libro de oración común, cuyo principal autor fue Cranmer, y que le dio por primera vez al pueblo inglés una liturgia en su propio idioma. Al mismo tiempo, regresaron al país muchas personas que se habían exiliado por cuestiones religiosas, y que ahora traían ideas teológicas procedentes del Continente, en su mayoría calvinistas o zwinglianas. El duque de Somerset fue sustituido por el de Northumberland, hombre menos escrupuloso que su antecesor, pero a quien le pareció conveniente continuar el proceso reformador. Bajo su regencia se publicó una edición revisada del Libro de oración común. La tendencia zwingliana de esta nueva versión puede verse si se comparan las palabras que el ministro debe decir al repartir el pan. En el primer libro, esas palabras eran: “El cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, que fue dado por ti, preserve tu cuerpo y alma para la vida eterna”. En el segundo, lo que se debía decir era: “Toma y come esto en memoria de que Cristo murió por ti, y aliméntate de él en tu corazón por fe y con acción de gracias”.

Mientras la primera frase refleja un modo de entender la comunión que puede ser tanto católico como luterano, la segunda se inspira en la posición de Zwinglio. Esa diferencia entre los dos libros de oración era índice del rumbo que llevaban las cosas en Inglaterra. Los jefes del partido reformador, que se inclinaban cada vez más hacia la teología reformada, tenían amplias razones para esperar que su causa triunfaría sin mayor oposición.

María Tudor

Pero entonces murió Eduardo VI, quien siempre gozó de poca salud, y el trono pasó a María, la hija de Enrique VIII y de Catalina de Aragón. María había sido siempre católica, y para ella el movimiento reformador había comenzado con la deshonra de que había sido objeto en su juventud, cuando fue declarada hija ilegítima. Luego, en su mente siempre estuvo el propósito de restaurar la vieja fe. Para ello contaba con el apoyo de varios de los obispos conservadores, que habían sido destituidos en los dos reinados anteriores, y de su primo hermano Carlos V. Pero pronto se persuadió de que era necesario proceder con cautela, y por lo tanto durante los primeros meses de su reinado se contentó con una serie de medidas relativamente leves, al tiempo que consolidaba su posición casándose con Felipe de España. Tan pronto como se sintió segura sobre el trono, sin embargo, la Reina comenzó a tomar medidas cada vez más represivas contra los protestantes. A fines de 1554, Inglaterra regresó oficialmente a la obediencia del papa. Empero había que deshacer lo hecho por su padre y su medio hermano, y por tanto se dictaron varias leyes abrogando las acciones del Parlamento bajo Enrique VIII y Eduardo VI, obligando a los sacerdotes casados a separarse de sus esposas, ordenando que se guardaran todos los días de los santos y demás fechas tradicionales, etc.

De tales medidas se pasó a la represión abierta. Se dice que durante el breve reinado de María fueron 288 los quemados por sostener posiciones protestantes, además de muchos otros que murieron en las cárceles o en el exilio. Todo esto le valió a la Reina el epíteto por el que todavía se le conoce: Bloody Mary, María la Sanguinaria. De todos los mártires del reinado de María, el más ilustre fue sin lugar a dudas el arzobispo Cranmer. Por ser arzobispo de Canterbury, su caso fue enviado a Roma, donde se le condenó y quemó en efígie. Pero el propósito de la Reina era obligar al célebre jefe del partido reformador a retractarse. Con cruel intención, se le permitió presenciar desde su prisión el martirio de sus dos más importantes compañeros en la causa reformadora, los obispos Latimer y Ridley. A la postre, Cranmer firmó una serie de retractaciones. Hasta el día de hoy los historiadores no concuerdan en si lo hizo por temor a la hoguera, o porque se lo ordenaba la Reina, y él siempre había dicho que era necesario obedecer a los soberanos. Lo más probable es que ni el propio Cranmer supiera a ciencia cierta cuáles eran sus motivos. El hecho es que se retractó por escrito, y que a pesar de ello se le condenó a ser quemado, “para que sirva de ejemplo”, y se hicieron arreglos para que se retractara públicamente antes del suplicio. En la iglesia de Santa María habían construido una plataforma de madera frente al púlpito, y después del sermón se le dio oportunidad a Cranmer para retractarse. Empezó hablando de sus pecados y debilidades, y todos esperaban que terminaría diciendo que había pecado al apartarse de la iglesia romana. Pero para sorpresa de sus verdugos, lo que hizo fue retirar su retractación:

¡Hay un escrito contrario a la verdad que ha sido publicado, y que ahora repudio porque fue escrito por mi mano contra la verdad que mi corazón conocía! [...] Y puesto que fue mi mano la que ofendió, al escribir contra mi corazón, mi mano será castigada primero. Cuando esté yo en la pira, será ella la que primero arderá.

Ante aquel acto de valor del anciano obispo, quien de hecho sostuvo la mano en el fuego hasta que se carbonizó, se olvidaron las flaquezas de sus últimos días, y Cranmer fue considerado un héroe nacional. Aunque por lo pronto el poder estaba en manos de los católicos, que se esforzaban por ahogar el movimiento protestante, ya no cabía duda de que éste había echado raíces en el país, y sería difícil extirparlo.

Isabel I

María murió a fines de 1558, y le sucedió su medio hermana Isabel, hija de Ana Bolena. Carlos V le había sugerido repetidamente a María que hiciera ejecutar a Isabel. Pero la sanguinaria reina no se atrevió a tanto.

De igual modo que María había sido católica por convicción y por necesidad política, Isabel era protestante por las mismas razones. Si el papa, y no el rey, era la cabeza de la iglesia en Inglaterra, se seguía que el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón era válido, y por tanto Isabel, nacida de Ana Bolena en vida de Catalina, era ilegítima. El Papa, a la sazón Pablo IV, dio muestras de estar dispuesto a declarar a Isabel hija legítima de Enrique, siempre que continuara en la comunión romana. Pero bien pronto tuvo que abandonar tales esperanzas, pues la nueva reina ni siquiera se dignó notificarle de su elevación al trono, y le dio instrucciones al embajador inglés en Roma para que regresara.

Empero Isabel no era tampoco una protestante extremista. Su ideal era una iglesia cuyas prácticas religiosas fuesen uniformes, de modo que el reino quedara unido, pero en la que al mismo tiempo se permitiera bastante libertad de opiniones. Dentro de esa iglesia, no tendrían lugar ni el catolicismo

romano ni el protestantismo extremo. Pero cualquiera otra forma de protestantismo sería aceptable, siempre que se ajustara al culto común de la iglesia anglicana.

Además de la Ley de uniformidad, el principal instrumento de esa política era el Libro de oración común, que Isabel hizo revisar y reeditar. Como señal de su política de inclusivismo teológico, es notable el modo en que esta nueva edición combina las dos fórmulas que el ministro debía usar al repartir el pan en los dos libros publicados bajo Eduardo VI. Más arriba hemos citado esas fórmulas, que ahora el libro isabelino combinó diciendo: El cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, que fue dado por ti, preserve tu cuerpo y alma para la vida eterna. Toma y come esto en memoria de que Cristo murió por ti, y aliméntate de él en tu corazón por fe y con acción de gracias.

Naturalmente, el propósito de esa doble fórmula era acomodar las diversas opiniones de quienes creían que la comunión era sencillamente un acto de conmemoración, y quienes creían que en ella se participaba realmente del cuerpo de Cristo.

La misma política puede verse en los Treinta y nueve artículos, promulgados en 1562 para servir de base doctrinal a la iglesia anglicana. Aunque en ellos se rechazan varias de las prácticas y doctrinas católicas, no se hace esfuerzo alguno por tomar posición entre las diversas alternativas protestantes. Al contrario, esos artículos son más bien un intento de producir una “vía media” de la que pudieran participar todos menos los católicos más recalcitrantes y los protestantes más radicales.

Durante el reinado de Isabel el catolicismo siguió llevando una existencia precaria en Inglaterra. Algunos católicos tomaron por estandarte la causa de María Estuardo, reina exiliada de Escocia de quien trataremos en la próxima sección de este capítulo, y quien era la heredera del trono inglés si Isabel resultaba ser hija ilegítima de Enrique VIII. Alrededor de ella se urgieron numerosas conspiraciones por parte de los católicos, a quienes el Papa había declarado libres de toda obligación de obedecer a la Reina. Desde fuera de Inglaterra, los jefes católicos exiliados llamaban a Isabel hereje y usurpadora, y soñaban con su derrocamiento y la coronación de María Estuardo. Al mismo tiempo, se fundaban seminarios en el exilio, cuyos graduados regresaban clandestinamente a Inglaterra para administrarles los sacramentos a los fieles católicos. Muchos de los implicados en las diversas conspiraciones contra la Reina fueron capturados y ejecutados. A la postre Isabel aceptó el consejo de sus allegados, y ordenó que su prima fuese ejecutada. En total, el número de católicos ajusticiados durante el reinado de Isabel fue tan alto como el de los protestantes que murieron bajo María la Sanguinaria. Pero hay que tener en cuenta que Isabel reinó casi medio siglo, y su medio hermana sólo unos pocos años. En todo caso, hacia el final de la vida de Isabel los católicos daban señales de estar dispuestos a distinguir entre su obediencia religiosa al papa y su lealtad política a la Reina. Tal sería la postura que finalmente les permitiría convivir en Inglaterra con sus conciudadanos anglicanos.

También hacia fines del reinado de Isabel comenzaron a cobrar fuerza los “puritanos”, personas de convicciones reformadas o calvinistas, que recibieron ese nombre porque insistían en la necesidad de restaurar las prácticas y doctrinas del Nuevo Testamento en toda su pureza. Pero, puesto que fue en una época posterior cuando adquirieron verdadera fuerza dejaremos su discusión para otra sección de esta historia.

La Reforma en Escocia

El reino de Escocia, al norte de Inglaterra, había seguido tradicionalmente la política de aliarse con Francia para resistir a los ingleses, que deseaban apoderarse de sus territorios. En el siglo XVI, sin embargo, el país se dividió entre quienes seguían esa política tradicional y quienes sostenían que las circunstancias habían cambiado, y que era aconsejable establecer lazos más estrechos con Inglaterra.

Esa nueva política logró uno de sus mayores triunfos en 1502, cuando Jaime IV de Escocia se casó con Margarita Tudor, hija de Enrique VII de Inglaterra. Por tanto, cuando Enrique VIII llegó a ocupar el trono inglés, existía la esperanza de que ambos reinos pudieran por fin vivir en paz. El propio Enrique le ofreció a Jaime V, hijo de Jaime IV y de Margarita, y por tanto sobrino del Rey de Inglaterra, la mano de María Tudor (la que más tarde recibiría el mote de “la Sanguinaria”). Pero el Rey de Escocia decidió regresar a la política tradicional de aliarse a Francia frente a las pretensiones inglesas, y por ello se casó con la francesa María de Guisa. A partir de entonces, su política se opuso constantemente a la de Enrique, sobre todo en lo que se refería a sus relaciones con el papa y a la reforma eclesiástica.

Mientras todo sucedía, el protestantismo iba penetrando en el país. Desde mucho antes, las ideas de los loldos y de los husitas se habían difundido en Escocia, de donde había sido imposible desarraigarlas. Entre quienes sostenían esas ideas, el protestantismo encontró campo fértil. Pronto hubo escoceses que, tras estudiar por algún tiempo en Alemania, regresaron a su país y se dedicaron a divulgar las doctrinas y los escritos de los reformadores alemanes. El parlamento escocés promulgó leyes contra esas obras y contra los propagandistas protestantes. En 1528 se produjo el primer martirio de uno de esos predicadores itinerantes, y a partir de entonces los ajusticiados fueron cada vez más. Pero todo fue en vano. A pesar de la persecución, la nueva doctrina se expandía cada vez más. Esa predicación protestante contaba con poderosos aliados en muchos de los nobles, celosos de sus viejas prerrogativas que la corona trataba de usurpar, y en los estudiantes de las universidades escocesas, donde circulaban constantemente los libros y las ideas de los reformadores protestantes.

A la muerte de Jaime V en 1542, se produjo una pugna por la regencia, pues la heredera del trono era la pequeña María Estuardo, hija del difunto rey, quien contaba apenas una semana de edad a la muerte de su padre. Enrique VIII pretendía casarla con su hijo Eduardo, heredero de la corona inglesa.

Esos planes contaban con cierto apoyo entre los nobles protestantes, que eran también anglófilos. Frente a ellos los católicos, francófilos, deseaban que la pequeña reina fuese enviada a Francia para su educación, y que contrajera matrimonio con un príncipe francés.

El jefe del partido católico era el cardenal David Beaton, arzobispo de San Andrés, quien perseguía a los protestantes y envió a la pira al famoso predicador Jorge Wishart. Frente a él, un grupo de protestantes tramó una conspiración, y en mayo de 1546 se apoderó del castillo de San Andrés y le dio muerte a Beaton. Dividido como estaba, el gobierno poco pudo hacer. Tras sitiar el castillo por un breve tiempo, y ver que era imposible tomarlo, las tropas se retiraron, y los protestantes de todo el reino empezaron a ver en San Andrés el baluarte de su fe.

Entonces entró en escena Juan Knox. Es poco lo que se sabe de la infancia y juventud de este fogoso reformador, quien pronto se convirtió en el símbolo del protestantismo escocés. Nacido alrededor de 1515, hizo estudios de teología, y fue ordenado sacerdote antes de 1540. Poco después era tutor de los hijos de dos de los nobles que conspiraban a favor del protestantismo, y estaba en contacto con Jorge Wishart (el mismo que fue muerto por el cardenal Beaton). Cuando los protestantes se apoderaron de San Andrés, recibió órdenes de acudir al castillo con los jóvenes que estaban a su cuidado. Aunque su propósito era marchar a Alemania y allí dedicarse al estudio de la teología, al llegar a San Andrés se vio cada vez más envuelto en los acontecimientos que sacudían a Escocia.

Contra su voluntad, fue hecho predicador de la comunidad protestante, y a partir de entonces fue el principal portavoz de la causa reformadora en Escocia.

Los protestantes de San Andrés pudieron sostenerse porque tanto Inglaterra como Francia pasaban por momentos difíciles. Pero tan pronto como Francia le mandó refuerzos al gobierno escocés, y éste

envió contra San Andrés tropas bien armadas, el castillo tuvo que rendirse. Contra lo que se estipulaba en los términos de esa rendición, Knox y varios otros fueron condenados a remar en las galeras, donde durante diecinueve meses el futuro reformador sufrió los más crueles rigores. Por fin fue dejado libre gracias a la intervención de Inglaterra, donde a la sazón reinaba Eduardo VI, y donde Knox fue entonces ministro. Ese interludio inglés terminó cuando la muerte de Eduardo VI colocó en el trono inglés a María Tudor, y empezó la represión del protestantismo en ese país. Knox partió entonces hacia Suiza, donde pudo pasar algún tiempo con Calvino en Ginebra, y en Zurich con Bullinger, el sucesor de Zwinglio. Además hizo dos visitas a Escocia, para fortalecer a los creyentes que habían quedado en el país.

En el entretanto, la vida política de Escocia había seguido su curso. La pequeña María Estuardo había sido enviada a Francia, donde gozaba de la protección de sus parientes los Guisa. Su madre, de esa misma familia, permaneció en Escocia como regente. En abril de 1558, María Estuardo se casó con el delfín, que poco más de un año después fue coronado como Francisco II de Francia. Luego, la joven María, que contaba dieciséis años, era a la vez reina consorte de Francia y reina titular de Escocia. Pero tales títulos y honores no le bastaban, pues pretendía ser también la reina legítima de Inglaterra. María Tudor, “la Sanguinaria”, había muerto en 1558, y le había sucedido su medio hermana Isabel. Pero si, como pretendían los católicos, Isabel era ilegítima, el trono le correspondía a María Estuardo, bisnieta de Enrique VII. Por tanto, tan pronto como murió María Tudor, María Estuardo tomó el título de “reina de Inglaterra”. En Escocia, gobernada por la reina madre como regente, el partido católico y francófilo ocupaba el poder, pero esto a su vez había obligado a los jefes protestantes a unirse más estrechamente entre sí, y a fines de 1557 los principales de ellos establecieron un pacto solemne. Puesto que se comprometían a “promover y establecer la muy bendita Palabra de Dios, y su congregación”, se les dio el nombre de “lores de la congregación”. Estos lores al mismo tiempo se percataban de que su causa era paralela a la de los protestantes ingleses, y por tanto se acercaron a ellos. La regente dio instrucciones para que arreciara la persecución contra los “herejes”, pero éstos no se dejaron amedrentar, y en 1558 se organizaron como iglesia. Poco antes habían escrito a Suiza, pidiendo el regreso de Knox.

En el exilio, Knox había escrito un ataque virulento contra las mujeres que a la sazón gobernaban en Europa: la regente María de Lorena en Escocia, la sanguinaria María Tudor en Inglaterra, y la taimada Catalina de Médicis en Francia. Su obra, *El primer toque de clarín contra el régimen monstruoso de las mujeres*, apareció en mal momento, pues apenas empezaba a circular en Inglaterra cuando murió María Tudor y le sucedió Isabel. Aunque el libro iba dirigido contra su medio hermana, mucho de lo que se decía en él, de un tono marcadamente antifemenino, podría aplicársele igualmente a la nueva reina. Esto dificultó la alianza natural que debió haber existido desde el principio entre Isabel y Knox, quien repetidamente se dolió y retractó de lo que había dicho en su libro.

Mientras tanto, la situación se hacía cada vez más difícil para los protestantes escoceses. La regente pidió y obtuvo tropas de Francia para aplastar a los lores de la congregación. Estos lograron algunas victorias sobre los invasores. Pero su ejército, carente de recursos económicos, no podría sostenerse por mucho tiempo. Los protestantes apelaron repetidamente a Inglaterra, haciéndole ver que, si los católicos lograban aplastar la rebelión religiosa en Escocia, y ese país quedaba en manos de los católicos y estrechamente unido a Francia, la corona de Isabel peligraría. Knox, quien había regresado poco antes, sostenía a los protestantes con sus sermones y la fuerza de su convicción. Por fin, a principios de 1560, Isabel decidió enviar tropas a Escocia. El ejército inglés se unió a los protestantes escoceses, y la lucha prometía ser ardua cuando murió la regente, y los franceses decidieron que les

convenía retirarse del país. Mediante un tratado, se decidió que tanto los ingleses como los franceses abandonarían el suelo escocés, y que los naturales de ese país serían dueños de su propio destino.

Pronto comenzaron a aparecer diferencias entre Knox y los lores que hasta entonces habían apoyado la causa reformadora. Aunque frecuentemente se aducían otras razones, el principal motivo de fricción era económico. Los lores aspiraban a enriquecerse con las posesiones eclesiásticas y Knox y los ministros que lo apoyaban querían que esos recursos se emplearan para establecer un sistema de educación universal, para aliviar las penurias de los pobres, y para sostener la iglesia.

En medio de tales luchas, los nobles decidieron invitar a María Estuardo a regresar al país y reclamar el trono que le pertenecía como herencia de su padre. Puesto que su esposo el Rey de Francia había muerto poco antes, María se mostró dispuesta a acceder a esa petición. Llegó a Escocia en 1561 y, aunque nunca fue popular, al principio se contentó con seguir el consejo de su medio hermano bastardo, Jaime Estuardo, lord de Moray, quien era uno de los principales jefes del protestantismo, y quien evitó que su política enemistara a los lores protestantes. En cuanto a Knox, siempre parece haber estado convencido de que el conflicto con la Reina era inevitable. Y en este punto María parece haber sido de igual opinión. Desde el principio la Reina insistió en celebrar la misa en su capilla privada, y el reformador comenzó a tronar contra la idolatría de esta “nueva Jezabel”. Hubo varias entrevistas entre ambos, cada vez más tormentosas. Pero los lores, satisfechos con la situación existente, no estaban dispuestos a dejarse llevar por el extremismo del predicador, y se contentaban con asegurarse de que se garantizara su libertad de adorar a Dios según sus propias convicciones.

Mientras tanto, Knox y sus colaboradores se ocupaban de organizar la Iglesia Reformada de Escocia, que tomó una forma de gobierno semejante al presbiterianismo posterior. En cada iglesia se elegían ancianos, y también el ministro, aunque éste no podía ser instalado sin antes ser examinado por los demás ministros. El Libro de disciplina, el Libro de orden común y la Confesión escocesa fueron los pilares sobre los que Knox construyó esta nueva iglesia.

A la postre, María Estuardo fue la causa de su propia caída. Su sueño siempre fue ocupar el trono de Inglaterra, y en pos de él perdió tanto el de Escocia como la propia vida. A fin de afianzar su derecho a la corona inglesa, se casó con su primo Enrique Estuardo, lord Darnley, quien también tenía cierto derecho de sucesión. Moray se opuso a esa unión, que era parte de un pacto con España para deshacerse del protestantismo, y acudió a las armas. María apeló a lord Bothwell, un hábil soldado, quien derrotó a Moray y lo obligó a refugiarse en Inglaterra, al tiempo que María declaraba que pronto tomaría posesión del trono en Londres.

La pérdida de los consejos de Moray llevó a María al desastre. Pronto decidió que Darnley no era el esposo que deseaba, y así se lo hizo saber a Bothwell y a otros. Al poco tiempo, Darnley fue asesinado, y las sospechas recayeron sobre Bothwell, quien fue absuelto en un juicio al que no se admitieron testigos de cargo. Poco más de tres meses después de la muerte de Darnley María se casó con Bothwell.

Empero Bothwell era odiado por los lores escoceses, que pronto se rebelaron contra él. Cuando la Reina trató de aplastar la rebelión, descubrió que sus tropas no estaban dispuestas a defender su causa, y quedó en manos de los lores, quienes le presentaron pruebas de su participación en la muerte de Darnley y le indicaron que si no abdicaba sería acusada de asesinato. María abdicó entonces a favor de su hijo de un año Jaime VI, a quien había tenido de Darnley, y Moray regresó de Inglaterra para ser regente del reino. Poco después María escapó y organizó un ejército. Pero fue derrotada por las tropas de Moray, y no le quedó más recurso que huir a Inglaterra, y solicitar la protección de su odiada prima Isabel.

Acerca del cautiverio y muerte de María Estuardo la imaginación romántica ha urgido una leyenda que hace de ella una mártir en manos de la ambiciosa y celosa Isabel. El hecho es que Isabel recibió a su prima con mayor cortesía de la que era de esperar para quien por tantos años la había llamado bastarda y tratado de apropiarse de su corona. Aunque fue hecha prisionera, en el sentido de que no se le permitía abandonar el castillo donde se le obligaba a vivir, se le permitió conservar su dote y un cuerpo de treinta sirvientes escogidos por ella, y siempre se le trató como reina. Pero en medio de todo esto María continuaba conspirando, no solo para obtener su libertad, sino también para apoderarse del trono inglés. Puesto que Isabel era el principal obstáculo en su camino, y puesto que España era la gran potencia que defendía la causa católica, el elemento común de todas las conspiraciones que se descubrieron era un plan que incluía el asesinato de Isabel y la invasión de Inglaterra por parte de tropas españolas. Cuando la tercera conspiración de esta índole fue descubierta, con pruebas irrefutables, María fue llevada a juicio y condenada a muerte. Pero aún después de ello Isabel demoró tres meses en firmar la sentencia. Cuando por fin fue llevada ante el verdugo, María se enfrentó a la muerte con regia compostura.

En Escocia, el exilio de María no les puso fin a las contiendas entre los diversos partidos. Knox apoyó al regente Moray. Pero la lucha era todavía ardua cuando Knox sufrió un ataque de parálisis y tuvo que retirarse de la vida activa. Cuando se enteró de la matanza de San Bartolomé en Francia (de que trataremos más adelante) hizo un esfuerzo sobrehumano por regresar al púlpito, donde les señaló a sus compatriotas que igual suerte les aguardaba si flaqueaban en la lucha. A los pocos días murió.

Poco después, no cabía duda de que Escocia sería un país reformado.

El curso posterior del luteranismo 9

El gobernante cristiano puede y debe defender a sus súbditos contra toda autoridad superior que pretenda obligarlos a negar la Palabra de Dios y a practicar la idolatría.

Confesión de Magdeburgo

La paz de Nuremberg, firmada en 1532, les permitía a los protestantes continuar en su fe, al tiempo que les prohibía extenderla hacia otros territorios. Al parecer, Carlos V esperaba poder detener de ese modo el avance del protestantismo, hasta tanto él pudiera reunir los recursos necesarios para aplastarlo. Empero esa política se frustró, porque a pesar de lo acordado en Nuremberg el protestantismo continuaba expandiéndose.

La expansión protestante

La situación política de Alemania era en extremo complicada y fluida. Aunque supuestamente el emperador gozaba del poder supremo, había muchos otros intereses que se oponían al uso de ese poder. Aparte las razones religiosas de los protestantes, muchos temían el creciente poder de la casa de Austria, a la que pertenecía Carlos V. Entre ellos se contaban varios príncipes católicos que no querían darle al Emperador ocasión de emplear su lucha contra los protestantes como medio de engrandecer el poderío de su casa, y que por tanto no estaban dispuestos a lanzarse de lleno a la cruzada

antiprottestante que Carlos trataba de organizar. Además, uno de los principales baluartes contra las pretensiones de la casa de Austria era Felipe de Hesse, quien era el jefe de la liga protestante de Esmalcalda. Por ello, el Emperador no pudo oponerse efectivamente a la expansión del protestantismo hacia nuevos territorios.

En 1534 Felipe les arrebató a los de Austria el ducado de Wurtemberg, de que se habían posesionado y cuyo duque estaba exiliado. Tras asegurarse de la neutralidad de los príncipes católicos, Felipe invadió el ducado y se lo devolvió al duque, quien se declaró protestante. Puesto que al parecer buena parte de la población se inclinaba de antemano hacia esa fe, pronto todo el ducado la siguió.

Otro rudo golpe para el catolicismo alemán fue la muerte del duque Jorge de Sajonia, en 1539. Sajonia estaba dividida en dos, la Sajonia electoral y la ducal. En la primera el protestantismo había tenido su cuna. Pero la segunda se le había opuesto tenazmente, y el duque Jorge había sido uno de los peores enemigos de Lutero y de sus seguidores. Su hermano y sucesor, Enrique, se declaró protestante, y Lutero fue invitado a predicar en Leipzig, la capital del ducado, donde años antes había tenido lugar su debate con Eck.

El mismo año el electorado de Brandeburgo pasó a manos protestantes, y hasta se empezó a hablar de la posibilidad de que los tres electores eclesiásticos, los arzobispos de Tréveris, Maguncia y Colonia, abandonaran el catolicismo y se declararan protestantes.

Carlos V tenía las manos atadas, pues se encontraba envuelto en demasiados conflictos en otros lugares, y por tanto todo lo que pudo hacer fue formar una alianza de príncipes católicos para oponerse a la Liga de Esmalcalda. Esta fue la Liga de Nuremberg, fundada en 1539. Además trató, aunque sin gran éxito, de lograr un acercamiento entre católicos y protestantes, y con ese propósito tuvieron lugar varios coloquios entre teólogos de ambos bandos. A pesar de todas las medidas imperiales, en 1542 la Liga de Esmalcalda conquistó los territorios del principal aliado del Emperador en el norte de Alemania, el duque Enrique de Brunswick, y el protestantismo se apoderó de la región. Varios obispos, conscientes de que la mayoría del pueblo se inclinaba hacia el protestantismo, declararon que sus posesiones eran estados seculares, se hicieron señores hereditarios, y tomaron el partido protestante. Naturalmente, en todo esto había una mezcla de motivos religiosos y ambiciones personales. Pero en todo caso el hecho era que el protestantismo parecía estar a punto de adueñarse de toda Alemania, y que durante más de diez años el Emperador vio disminuir su poder. Empero pronto los protestantes recibirían varios golpes rudos.

La guerra de Esmalcalda

El primer golpe fue la bigamia de Felipe de Hesse. Este jefe de la Liga de Esmalcalda era un hombre digno y dedicado a la causa protestante, quien tenía sin embargo fuertes cargas de conciencia porque le era imposible llevar vida marital con su esposa de varios años, y tampoco podía ser continente. No se trataba de un libertino, sino de un hombre atormentado por sus apetitos sexuales, y por el remordimiento que su satisfacción ilícita le causaba. Felipe les pidió consejo a los principales jefes de la Reforma, y Lutero, Melanchthon y Bucero concordaron en que las Escrituras no prohibían la poligamia, y que Felipe podía tomar una segunda esposa sin abandonar la primera, siempre que no lo publicara, pues la ley civil sí prohibía la poligamia. Felipe siguió su consejo, y cuando el escándalo estalló tanto él como los teólogos a quienes había consultado se vieron en una situación harto difícil. En el campo de la política, el anuncio de la bigamia del landgrave hizo que varios miembros de la Liga de Esmalcalda pusieran en duda el derecho que tenía a ser su dirigente, y por tanto la alianza protestante quedó carente de una cabeza efectiva.

El segundo golpe fue la negativa del duque Mauricio de Sajonia a unirse a la Liga de Esmalcalda. Al mismo tiempo que se declaraba protestante, insistía en llevar su propia política. Y, cuando el Emperador declaró que su guerra no era contra el protestantismo, sino contra la rebelión de los príncipes luteranos, Mauricio estuvo dispuesto a tomar el partido del Emperador, a cambio de ciertas concesiones que éste le prometió.

El tercer golpe fue la muerte de Lutero, que tuvo lugar en 1546. A pesar del prestigio que había perdido a causa de la guerra de los campesinos y de la bigamia de Felipe de Hesse, Lutero era el único personaje capaz de unir a los protestantes bajo una sola bandera. Su muerte, poco después de la bigamia del landgrave, dejó al partido protestante acéfalo tanto política como eclesiásticamente.

Empero el más rudo golpe lo asestó el Emperador, quien por fin se encontraba libre para ocuparse de los asuntos de Alemania, y deseaba vengar todas las humillaciones de que había sido objeto por parte de los príncipes protestantes. Aprovechando las divisiones entre los protestantes, y con ayuda del duque Mauricio, Carlos V invadió el país y derrotó e hizo prisioneros tanto a Felipe de Hesse como al elector Juan Federico de Sajonia (sucesor de Federico el Sabio).

El Interim de Augsburgo

A pesar de su victoria militar, el Emperador sabía que no podía imponer su voluntad en cuestiones de religión, y por tanto se contentó con promulgar el Interim de Augsburgo, compuesto por una comisión de teólogos católicos y protestantes. Por orden de Carlos V, lo estipulado en ese Interim debía seguirse hasta tanto se convocara a un concilio general que dirimiera las diferencias entre ambos bandos (el Concilio de Trento había comenzado tres años antes, en 1545, pero el Emperador había chocado con el Papa, y no estaba dispuesto a aceptar las deliberaciones de ese concilio). Lo que Carlos V esperaba era imponer en Alemania una reforma semejante a la que estaba teniendo lugar en España desde tiempos de su abuela Isabel, de tal modo que se eliminaran el abuso y la corrupción, pero se mantuvieran las doctrinas y prácticas tradicionales. El Interim le parecía un medio de ganar tiempo para lograr implantar esa política.

Pero ni los católicos ni los protestantes acogieron con agrado este intento de legislar acerca de cuestiones de conciencia. En todas partes surgió oposición al Interim. Varios de los principales jefes protestantes se negaron a aceptarlo. Los teólogos de Wittenberg, con Melanchthon a la cabeza, aceptaron por fin una versión modificada, el Interim de Leipzig. Pero aun esto no era aceptable para la mayoría de los luteranos, que acusaban a Melanchthon y los suyos de cobardía, al tiempo que éstos se defendían diciendo que había que distinguir entre lo esencial y lo periférico, y que habían cedido únicamente en lo periférico a fin de retener su derecho a continuar predicando y practicando lo esencial.

En todo caso, la política de Carlos V, que pareció tener tan buenas posibilidades de éxito a raíz de la guerra de Esmalcalda, fracasó. Los demás príncipes, inclusive los católicos, se quejaban del mal trato que se les daba a los prisioneros Felipe de Hesse y Juan Federico de Sajonia, y hasta se decía que el Emperador había comprometido su honor posesionándose de la persona del landgrave mediante una artimaña indigna. Al mismo tiempo los protestantes, divididos antes de la guerra, comenzaban a unirse en su oposición al Interim. Y tanto el Papa como el Rey de Francia se mostraban poco dispuestos a auxiliar al Emperador, cuyos triunfos veían con recelos.

La derrota del Emperador

Pronto los príncipes protestantes comenzaron a conspirar contra Carlos V. Mauricio de Sajonia, quien no había recibido del Emperador lo que esperaba, y quien en todo caso temía el creciente poder

de la casa de Austria, se unió a la conspiración, que le envió embajadores al Rey de Francia para asegurarse de su apoyo. Cuando por fin estalló la revuelta, el Emperador se vio desamparado, al tiempo que las tropas francesas de Enrique II atacaban sus posesiones del otro lado del Rin. Las pocas tropas con cuya lealtad podía contar eran insuficientes para el combate, y se vio obligado a huir. Y aun esto le resultó difícil, pues Mauricio de Sajonia se había apoderado de varios lugares estratégicos, y poco faltó para que Carlos cayera en sus manos.

Cuando por fin se vio a salvo, el Emperador trató en vano de reconquistar la plaza de Metz, que los franceses habían tomado aprovechando las luchas internas del Imperio, y con la anuencia de los príncipes protestantes. Pero también ese intento se vio frustrado, y por tanto la política imperial que Carlos había forjado durante varias décadas se vino al suelo.

En el entretanto, el Emperador había dejado a su hermano Fernando a cargo de los asuntos alemanes, y éste llegó con los príncipes rebeldes al tratado de Pasau, que les devolvía la libertad a Felipe de Hesse y Juan Federico de Sajonia, y garantizaba la libertad de cultos en todo el Imperio; aunque tal libertad no se concebía en términos tales que cada cual pudiera escoger su propia religión, sino más bien en el sentido de que cada gobernante podía escoger la suya y la de sus súbditos sin que las autoridades imperiales intervinieran. Además, tal libertad se extendía solamente a quienes sostuvieran la fe católica o la de la Confesión de Augsburgo, y por tanto no incluía a los anabaptistas ni a los reformados. Fracasado y amargado, Carlos V comenzó a dar pasos para asegurarse del futuro de la casa de Austria. En 1555 empezó a deshacerse de sus posesiones, abdicando a favor de su hijo Felipe, primero los Países Bajos, y después sus posesiones italianas y el trono español. Al año siguiente renunció oficialmente como emperador y se retiró al monasterio de San Yuste, en España, donde siguió viviendo rodeado de todos los honores imperiales, y sirviendo de consejero a su hijo Felipe II, hasta que murió dos años más tarde, en septiembre de 1558.

El nuevo emperador, Fernando I, abandonó la política religiosa de su hermano, y fue tan tolerante que muchos católicos pensaban que era protestante en secreto. Bajo su gobierno, y el de su sucesor Maximiliano II, el protestantismo continuó extendiéndose por los territorios hasta entonces católicos. Esto sucedió inclusive en la propia Austria, posesión hereditaria de Carlos V y sus sucesores, donde el protestantismo logró fuerte arraigo.

A pesar de la paz de Augsburgo, la cuestión religiosa continuó debatiéndose en Alemania, frecuentemente mediante el uso de la fuerza, aunque no hubo grandes conflictos armados hasta la Guerra de los Treinta Años, de que trataremos en otra sección de esta historia.

El luteranismo en Escandinavia

Mientras los acontecimientos que hemos venido narrando estaban teniendo lugar en Alemania, en la vecina Escandinavia se hacía sentir también el impacto de las enseñanzas de Lutero. Empero, mientras en Alemania la Reforma y las luchas que le siguieron contribuyeron a mantener dividido el país, y a limitar el poder de la monarquía sobre los nobles, en Escandinavia sucedió lo contrario, pues los reyes abrazaron la doctrina protestante, y el triunfo de ella fue también la victoria de ellos.

En teoría, Dinamarca, Noruega y Suecia eran un reino unido. Pero en realidad el rey lo era sólo de Dinamarca, donde residía. En Noruega su poder era limitado, y nulo en Suecia, donde la poderosa casa de los Sture, con el título de regentes, era dueña del poder. En la propia Dinamarca, la autoridad real se hallaba limitada por el poder de la aristocracia y de la jerarquía eclesiástica, que defendían sus viejos privilegios contra todo intento de extender el poderío del rey. Además, puesto que la corona era electiva, en cada elección los magnates, tanto seculares como religiosos, forzaban al nuevo soberano a

hacerles concesiones mayores. Oprimido por los grandes señores eclesiásticos y seculares, el pueblo no tenía otro recurso que someterse a cargas onerosas e impuestos arbitrarios.

Al estallar la Reforma en Alemania, quien ocupaba el trono escandinavo era Cristián II, cuñado de Carlos V por haberse casado con su hermana Isabel (nieta de la gran reina de España). Puesto que los suecos no le permitían ser rey efectivo de ese país, apeló a su cuñado y a otros príncipes, y con recursos mayormente extranjeros invadió a Suecia y se hizo coronar en Estocolmo. Aunque había prometido respetar la vida de sus enemigos suecos, pocos días después de su coronación ordenó la terrible “matanza de Estocolmo”, en la que hizo ejecutar a los principales aristócratas y eclesiásticos del país.

La matanza de Estocolmo causó fuertes resentimientos, no sólo en Suecia, sino también en Dinamarca y Noruega, donde los nobles y los prelados comenzaron a temer que, tras destruir la aristocracia sueca, el Rey haría lo mismo con ellos. Aunque uno de los propósitos de Cristián parece haber sido librar al pueblo de la opresión a que estaba sometido, su crueldad en Estocolmo, y la propaganda eclesiástica, pronto le hicieron perder toda popularidad en el país.

Cristián trató entonces de utilizar el movimiento reformador como instrumento para su política. Poco antes habían aparecido los primeros predicadores luteranos en Dinamarca, y el pueblo parecía inclinarse hacia las nuevas doctrinas. Pero a pesar de ello la nueva política de Cristián tampoco tuvo los resultados apetecidos, pues sólo sirvió para aumentar la enemistad de los prelados hacia él, mientras los protestantes no confiaban en las promesas del autor de la matanza de Estocolmo. A la postre estalló la rebelión, y Cristián tuvo que huir. Ocho años más tarde, con el apoyo de varios señores católicos del extranjero, desembarcó en Noruega y se declaró campeón de la causa católica. Pero su tío y sucesor, Federico I, lo derrotó e hizo prisionero: condición en la que quedó hasta su muerte, veintisiete años más tarde.

Al ascender al trono, Federico I había prometido no atacar el catolicismo, ni introducir el protestantismo en el país. Pero él mismo era de convicciones luteranas, y además las doctrinas reformadoras se habían ido abriendo paso entre el pueblo y los nobles. La política del nuevo rey fue abstenerse de toda intervención en cuestiones religiosas, y dedicarse a afianzar su poder en Dinamarca renunciando a toda pretensión sobre Suecia y permitiéndole a Noruega elegir su propio rey.

Puesto que el reino del norte lo eligió a él, Federico logró retener algo de la vieja unión de los países escandinavos, sin tener que apelar a los métodos tiránicos de su predecesor. Mientras todo esto sucedía, y con la anuencia del Rey, el protestantismo se iba haciendo fuerte en el país, tanto entre el pueblo como entre los nobles. Por fin, en la dieta de Odensee en 1527, el protestantismo fue oficialmente reconocido y tolerado. A partir de entonces la doctrina luterana avanzó rápidamente, y cuando Federico murió en 1533 la mayoría del país la seguía.

Los partidarios del catolicismo, con ayuda extranjera, trataron de imponer entonces un rey católico. Pero el pretendiente fue derrotado, y el nuevo rey, Cristián III, luterano convencido que había estado presente en la dieta de Worms, tomó medidas para que todo el país se hiciera protestante. Tras limitar el poder de los obispos, le pidió a Lutero que le enviara quien le pudiera ayudar en la obra de reforma, y a la postre la iglesia danesa se suscribió a la Confesión de Augsburgo.

Mientras tanto, en Suecia los acontecimientos tomaban un curso semejante. Cuando Cristián II trató de apoderarse del país, tenía entre sus prisioneros a un joven sueco, de nombre Gustavo Ericsson, mejor conocido como Gustavo Vasa. Este escapó, y desde el extranjero hizo todo lo posible por oponerse a Cristián. Cuando supo de la matanza de Estocolmo, en que murieron varios de sus parientes cercanos, regresó en secreto al país. Vestido pobremente, y trabajando como jornalero, se cercioró del sentimiento popular contra la ocupación danesa, y por fin se alzó en armas al mando de una banda

desorganizada de gente del pueblo. Poco a poco su nombre se fue volviendo una leyenda, y en 1521 los rebeldes lo proclamaron regente, y rey dos años después. A los pocos meses, quien había empezado su campaña en las inhóspitas regiones del norte, entró triunfante en Estocolmo, en medio del regocijo popular.

Empero el título real conllevaba poca autoridad, pues los nobles y prelados aspiraban a retener su poder, en algunos casos eclipsado por la invasión danesa. La política del nuevo rey, basada tanto en el cálculo como en la convicción, fue sagaz. Sus más fuertes medidas fueron dirigidas contra los prelados, tratando siempre de no enemistar a los nobles, pero sobre todo de ganarse la simpatía de los campesinos y de los ciudadanos. Cuando dos obispos incitaron una rebelión y fueron derrotados, los dos jefes fueron juzgados y condenados a muerte, pero quienes los siguieron fueron perdonados. Ese mismo año, el Rey convocó por primera vez a una asamblea nacional en la que había representantes, no sólo de la nobleza y del clero, sino también de los burgueses comunes y de los campesinos.

Cuando el clero, con la ayuda de los nobles, que comenzaban a temer por sus privilegios, logró que la asamblea rechazara las medidas reformadoras propuestas por el Rey, éste sencillamente renunció, declarando que Suecia no estaba todavía lista para tener un verdadero rey. Tres días después, presionada por el caos que amenazaba al país, la asamblea le pidió a Gustavo Vasa que aceptara de nuevo la corona, y los prelados se vieron desamparados en sus pretensiones.

El resultado de esa asamblea, y del triunfo de Gustavo Vasa, fue que el clero, desposeído de sus riquezas y excluido a partir de entonces de las deliberaciones nacionales, perdió todo poder político. Cuando Gustavo Vasa murió en 1560, el país era protestante, con una jerarquía eclesiástica luterana, y la monarquía había dejado de ser electiva para volverse hereditaria.

La Reforma en los Países Bajos 10

Sabed que tenemos dos brazos, y que si el hambre llega a tal punto, nos comeremos uno para poder seguir luchando con el otro.

Combatiente protestante en el sitio de Leyden

Como en el resto de Europa, el protestantismo logró adherentes en los Países Bajos desde fecha muy temprana. En 1523, en la ciudad de Amberes, fueron quemados los dos primeros mártires de la causa.

Pero, a pesar de haber penetrado en la región desde entonces, y de tener numerosos seguidores, el protestantismo no logró imponerse sino a costa de grandes sacrificios y largas guerras. Esto se debió particularmente a las condiciones políticas que reinaban en los Países Bajos.

La situación política

Cerca de la desembocadura del Rin, existía un complejo grupo de territorios que se conocía como las “Diecisiete Provincias”, y que comprendía aproximadamente lo que hoy son Holanda, Bélgica y Luxemburgo. Estos diversos territorios habían quedado unidos bajo el señorío de la casa de Austria, y por tanto Carlos V los heredó de su padre Felipe el Hermoso. Puesto que Carlos había nacido y se había educado en la región, gozaba de gran simpatía entre los naturales, y bajo su gobierno las Diecisiete Provincias llegaron a tener más unidad que nunca antes.

Pero esa unidad política era en cierto modo ficticia. Aunque Carlos se esforzó por producir instituciones comunes, durante todo su reinado cada territorio conservó buena parte de sus viejos privilegios y forma particular de gobierno. Además, no existía entre ellos unidad cultural, pues mientras en el sur se hablaba el francés, el holandés era el idioma del norte, y entre ambos existía una amplia zona de lengua flamenca. En lo eclesiástico, la situación era todavía más compleja, pues la jurisdicción de las diversas diócesis no concordaba con las divisiones políticas, y buena parte de los Países Bajos estaba supeditada a sedes de fuera de la región.

Cuando en 1555 Carlos V abdicó en Bruselas a favor de su hijo Felipe esperaba que éste continuara su política de unificación de la zona. Y esto fue precisamente lo que intentó Felipe. Pero lo que su padre había comenzado no era fácil de continuar. Carlos era visto en los Países Bajos como flamenco, y de hecho ese idioma fue siempre el que habló con más naturalidad. Felipe, por su parte, se había educado en España, y tanto su habla como su perspectiva eran esencialmente españolas. Cuando, en 1556, recibió de su padre la corona de sus bisabuelos los Reyes Católicos, a ella comenzó a prestarle mayor atención. Los Países Bajos y sus intereses quedaron entonces supeditados a España y los suyos. Esto a su vez creó un profundo resentimiento entre los habitantes de la región, que se opusieron tenazmente a los intentos de Felipe de terminar la unificación de las Diecisiete Provincias, y hacerlas parte hereditaria de la corona española.

La predicación de la Reforma

Desde mucho antes de estallar la Reforma protestante, había habido en los Países Bajos un fuerte movimiento reformador. No se olvide que allí tuvieron su origen los Hermanos de la Vida Común, y que Erasmo era natural de Rotterdam. Uno de los temas característicos de los Hermanos de la Vida Común era la lectura de las Escrituras, no sólo en latín, sino también en los idiomas vernáculos. Por tanto, al aparecer la Reforma protestante encontró abonado el suelo de los Países Bajos. Pronto los predicadores luteranos llegaron a la región, y lograron numerosos conversos. Poco después los anabaptistas, particularmente los que seguían las enseñanzas de Melchor Hoffman, se abrieron paso en el país. Téngase en cuenta que los jefes de la Nueva Jerusalén, en Munster, eran originarios de los Países Bajos. Otros trataron de unírseles, pero fueron interceptados por las fuerzas de Carlos V, y muchos de ellos fueron muertos. Después hubo varias intentonas por parte de los anabaptistas más radicales de apoderarse de diversas ciudades, aunque ninguna de ellas tuvo buen éxito. Por último llegaron los predicadores calvinistas, procedentes tanto de Francia como de Ginebra y el sur de Alemania. A la postre, el calvinismo sería la forma característica del protestantismo de la región.

Carlos V tomó fuertes medidas contra el protestantismo. Repetidamente hizo promulgar edictos contra ese movimiento, y en particular contra los anabaptistas, que fueron los que más persecución sufrieron. La frecuencia de tales edictos es prueba fehaciente de ello. Los muertos se contaron por decenas de millares. Los jefes eran quemados; los seguidores, decapitados; y para las mujeres anabaptistas se reservaba la terrible suerte de ser enterradas vivas. Pero a pesar de todo ello el protestantismo seguía avanzando.

Hay indicios de que, hacia fines del reinado de Carlos V, comenzó una fuerte corriente de oposición a tales crueldades. Pero Carlos era un soberano popular, y en todo caso la mayoría de la población estaba todavía convencida de que los protestantes eran herejes, y merecían los castigos que se les aplicaban.

Aumenta la oposición

Felipe, que desde el principio fue impopular, aumentó esa impopularidad mediante una política que combinaba la necedad con la obstinación y la hipocresía. Con el propósito de hacer valer su autoridad en el país, especialmente después que marchó hacia España y dejó como regente a su medio hermana Margarita de Parma, acuarteló en él tropas españolas. Tales tropas tenían que sostenerse con los recursos del país, y además causaban fricciones constantes con los habitantes, que se preguntaban por qué era necesario tener allí ejércitos extranjeros. Puesto que el país no estaba en guerra, la única explicación que cabía era que Felipe dudaba de la lealtad de sus súbditos.

A esto se sumó el nombramiento de nuevos obispos, con poderes inquisitoriales. No cabe duda de que era necesario reorganizar la iglesia en las Diecisiete Provincias; pero el procedimiento y el momento que Felipe escogió no fueron apropiados. Parte de la explicación oficial que se dio para la formación de los nuevos obispados fue que precisaba extirpar la herejía. Los habitantes de los Países Bajos sabían que en España la Inquisición se había vuelto un instrumento en manos del estado, y temían, no sin razón, que el Rey proyectara hacer lo mismo en las Diecisiete Provincias.

Para colmo de males, Felipe y la Regente no parecían prestarles atención a los más fieles de sus súbditos en el país. El príncipe de Orange, quien había sido amigo íntimo de Carlos V, y el conde de Egmont, quien le había prestado distinguidos servicios en el campo militar, fueron hechos miembros del Consejo de Estado; pero no se les consultaba sobre las cuestiones más importantes, que eran decididas por la Regente y sus consejeros foráneos. De ellos el más detestado era el obispo Granvella, a quien los naturales del país culpaban de todas las injusticias y vejaciones de que eran objeto.

Como las protestas iban en aumento, Felipe II retiró a Granvella. Pero pronto los que protestaban se dieron cuenta de que el depuesto ministro no hacía sino obedecer las órdenes de su amo, y que era el Rey mismo quien establecía las prácticas y políticas ofensivas. Enviaron entonces a Madrid al conde de Egmont, a quien Felipe recibió amablemente e hizo toda clase de promesas. El embajador regresó complacido, hasta que leyó en el Consejo la carta sellada que el Rey le había dado, en la que contradecía todas las promesas hechas. Al mismo tiempo, el Rey le enviaba a la Regente instrucciones en el sentido de que fueran promulgados los decretos del Concilio de Trento contra el protestantismo, y que fueran ejecutados todos los que se opusieran.

Las órdenes reales causaron gran revuelo. Los jefes y magistrados de las Diecisiete Provincias no estaban dispuestos a condenar al crecido número de sus conciudadanos para quienes el Rey decretaba la pena de muerte. Varios centenares de nobles y burgueses se unieron entonces en un “Compromiso” contra la Inquisición, y marcharon a presentarle sus demandas a la Regente. Cuando ésta se mostró perturbada, uno de sus consejeros le dijo que no tenía por qué temerles a “esos mendigos”.

Los mendigos

Aquellas palabras cautivaron la imaginación de los habitantes del país. Puesto que sus opresores los llamaban mendigos, tal sería el nombre que se darían. La bolsa de cuero que llevaban los mendigos se volvió bandera de la rebelión. Bajo aquel símbolo el movimiento, que al principio había contado adherentes principalmente entre los nobles y los grandes burgueses, se extendió entre la población. Por todas partes se veía el estandarte de rebeldía, y las autoridades no sabían qué hacer.

Antes de llegar al campo de batalla, el movimiento fue una protesta religiosa. Por todas partes se producían reuniones al aire libre en las que se predicaba la doctrina protestante al amparo de mendigos armados, a quienes las autoridades no se atrevían a atacar por temor a causar convulsiones aún mayores. Después aparecieron pequeños grupos de iconoclastas que visitaban las iglesias y destruían sus altares, imágenes y demás símbolos de la vieja religión, al tiempo que la gente dejaba que lo

hicieran. Al parecer, quienes sentían simpatías hacia ellos se gozaban de sus andanzas, mientras los católicos se maravillaban de que el cielo no fulminara a los sacrílegos.

Ante tales hechos, el Consejo de Estado no tuvo más remedio que apelar a quienes antes había despreciado, en particular a Guillermo de Orange, y pedirles que trataran de detener los excesos que se cometían. Con su lealtad de siempre, y a riesgo de su vida, Guillermo logró calmar los ánimos. Cesó la ola iconoclasta, y el Consejo suspendió la Inquisición y permitió cierta libertad de culto. Por su parte, los mendigos declararon que mientras se cumplieran las nuevas disposiciones su liga no tendría vigencia.

Pero Felipe II no era hombre que se dejara convencer por la oposición de sus súbditos. Además había declarado, con vehemente sinceridad, que no tenía intención alguna de ser “señor de herejes”. Al mismo tiempo que se declaraba dispuesto a perdonar a los sediciosos y a acceder a sus demandas, estaba reuniendo tropas para invadir el país. Guillermo de Orange, que se percató de la duplicidad del soberano, trató de persuadir a sus amigos los condes de Egmont y de Horn a que todos se unieran en resistencia armada. Pero cuando sus compañeros se mostraron confiados en la sinceridad del Rey, Guillermo decidió retirarse a sus posesiones en Alemania. La tormenta no se hizo esperar. Repentinamente se presentó en el país el duque de Alba, con una fuerza de soldados españoles e italianos.

Sus órdenes eran tales, que a partir de entonces la Regente lo fue solo de nombre, mientras era él quien de veras gobernaba. Alba venía dispuesto a ahogar la rebeldía en sangre. Una de sus primeras medidas fue organizar un “Consejo de los desórdenes”, al que el pueblo pronto dio el nombre de “Consejo de sangre”. Este tribunal estaba por encima de todos los límites legales, pues, según el propio Alba le escribió al Rey, los procesos legales no permitirían condenar sino a aquellos cuyos crímenes fueran probados, y las “cuestiones de estado” requerían que se procediera de manera drástica. Los protestantes fueron condenados por herejes, y los católicos por no haber resistido la herejía. El expresar dudas acerca de la autoridad del Consejo de los desórdenes era alta traición. También lo era el haberse opuesto a la creación de los nuevos obispados, o el haber sostenido que las provincias tenían derechos y privilegios que el Rey no podía violar. Los muertos fueron tantos que los cronistas de la época hablan de la fetidez del aire, y de centenares de cadáveres que colgaban de árboles a la vera del camino.

Los condes de Egmont y de Horn, que con cándida lealtad habían permanecido en sus territorios, fueron apresados y se comenzó juicio contra ellos. Puesto que Orange no estaba a su alcance, Alba se contentó con apresarse a su hijo mayor, de quince años, quien fue llevado a España. Guillermo de Orange reunió todos sus recursos económicos y, con un ejército mayormente alemán, invadió el país.

Pero tanto esta tentativa como otra semejante poco después resultaron fallidas, pues Alba lo derrotó. Y, en represalia, hizo ejecutar a Egmont y a Horn.

Todo parecía perdido cuando las cosas comenzaron a cambiar. Orange les había dado patentes de corso a unos pocos navíos que se proponían resistir desde el mar. Estos “mendigos del mar”, que al principio eran poco menos que piratas, se fueron organizando paulatinamente, y las fuerzas navales de Felipe II no bastaban para contenerlos. Durante algún tiempo, hasta que la presión española la obligó a cambiar de política, Isabel de Inglaterra les prestó asilo, y les permitió vender sus presas en puertos ingleses. Cuando esa política cambió, los “mendigos del mar” eran ya demasiado poderosos para ser fácilmente eliminados. Poco después, mediante un golpe de mano, se apoderaron de la ciudad de Brill, y a partir de entonces sus éxitos fueron notables. Varias ciudades se declararon partidarias de Guillermo de Orange, quien volvió a invadir el país contando con ayuda francesa. Pero cuando se acercaba a Bruselas supo de la matanza de San Bartolomé, cruento acontecimiento de que trataremos

en el próximo capítulo, y que marcó el fin de toda posibilidad de entendimiento entre los protestantes y la corona francesa. Falto de fondos y de todo apoyo militar, Guillermo se vio obligado a despedir sus soldados, muchos de los cuales eran mercenarios.

La venganza de Alba fue terrible. Sus ejércitos tomaron ciudad tras ciudad, y en todas ellas violaron los términos de la rendición. Los prisioneros fueron muertos contra todo derecho de ley, y sin juicio alguno, y varias ciudades fueron incendiadas. En algunos casos, no sólo los combatientes, sino también las mujeres, los niños y los ancianos hallaron la muerte.

Solamente en el mar les quedaban esperanzas a los rebeldes. Los “mendigos” continuaban derrotando repetidamente a los españoles, y hasta hicieron prisionero a su almirante. Esto a su vez le hacía muy difícil a Alba recibir provisiones y paga para sus soldados, que pronto comenzaron a amotinarse. Fue entonces cuando Alba, cansado de su larga lucha, y quizá amargado porque España no parecía prestarle todo el apoyo necesario, pidió que se nombrara a otro en su lugar.

El nuevo general español, don Luis de Zúñiga y Requesens, trató de ganarse a los habitantes católicos del país, cuyo número era mayor en las provincias del sur, y separarlos así de los protestantes del norte, contra quienes continuó la guerra. Hasta entonces, la cuestión religiosa había sido sólo un elemento más en lo que en realidad era una rebelión nacional contra el yugo extranjero. Guillermo de Orange, el jefe de la rebeldía, había sido católico liberal por lo menos hasta su exilio en Alemania, y sólo en 1573 se declaró calvinista. La política de Requesens contribuyó a subrayar el motivo religioso del conflicto, y por tanto las provincias del sur, en su mayoría católicas, empezaron a separarse de los protestantes.

Esto a su vez hacía más desesperada la causa protestante, que parecía ser vencedora solamente en el mar, mientras en tierra era derrotada repetidamente. La crisis vino por fin en el sitio de Leyden, importante ciudad comercial que se había declarado protestante, y que estaba ahora sitiada por las tropas españolas. Un ejército enviado por Guillermo de Orange para romper el cerco fue vencido por los españoles, y en la batalla murieron dos hermanos de Guillermo. Todo estaba perdido cuando este jefe, a quien sus enemigos llamaban “el Taciturno” por lo que era en realidad su ecuanimidad, sugirió que se abrieran los famosos diques holandeses, y que se anegara la llanura que rodeaba a Leyden. Esto significaba la destrucción de largos años de paciente labor, pero los ciudadanos concordaron, mientras los sitiados continuaban ofreciendo heroica resistencia, en medio de un hambre espantosa. Aún después de tomada tan drástica decisión, el agua tardó cuatro meses en llegar a Leyden. Pero los defensores resistieron. Con las olas llegaron los mendigos del mar, gritando: “¡Antes turcos que papistas!” y obligaron a los españoles a retirarse.

En eso murió Requesens. La soldadesca española, falta de jefe y de paga, se amotinó y se dedicó a saquear las ciudades del sur, que eran su presa más fácil. Esto a su vez unió a todos los habitantes de las diversas provincias, que se reunieron en Gante en 1576 y firmaron un tratado, la Pacificación de Gante, que establecía una alianza entre las provincias, a pesar de todas las diferencias religiosas. En ello vio Guillermo de Orange un gran triunfo, pues su opinión había sido siempre que la intolerancia y el partidismo religiosos eran un obstáculo al bienestar de las provincias.

El próximo regente, don Juan de Austria, medio hermano bastardo de Felipe, sólo pudo entrar en Bruselas después de acceder a la Pacificación de Gante. Pero Felipe II no se daba por vencido. Un nuevo ejército invadió el país, y una vez más las provincias del sur se mostraron dispuestas a capitular. Entonces las del norte, contra la voluntad de Orange, formaron una liga aparte, para la defensa de sus libertades y de su fe.

La lucha continuó largos años. Dueños de las provincias del sur, los españoles no podían tomar las del norte. En 1581 Felipe II publicó una proclama prometiéndole enorme recompensa a quien asesinara a Guillermo el Taciturno. Este y los suyos respondieron con un Acta de abjuración, en la que por fin se declaraban completamente independientes de toda autoridad real. Pero tres años más tarde, tras varias intentonas fallidas, Guillermo cayó, muerto por un asesino en busca de la recompensa. Como era de esperarse, dado el carácter de Felipe II, el Rey de España se negó primero a cumplir lo prometido, y a la postre pagó sólo una porción.

La muerte de Guillermo el Taciturno pareció por un momento poner la rebelión en peligro. Pero su hijo Mauricio, de diecisiete años al morir su padre, resultó ser todavía mejor general, y dirigió sus fuerzas en una serie de campañas sumamente exitosas.

Por fin, en 1607, España dio señales de considerarse vencida, y se firmó una tregua que a la postre llevó al reconocimiento de la independencia de la nueva nación protestante, que para ese entonces era mayormente calvinista.

El protestantismo en Francia 11

*Nuestras cámaras, nuestros lechos vacíos,
Nuestros bosques, nuestros campos, nuestros ríos
Sonrojados de tanta sangre inocente,
Guardan silencio, y en silencio elocuente
Piden venganza, venganza, venganza...*

Cancionero hugonote del siglo XVI

Al comenzar el siglo XVI, pocas naciones europeas habían alcanzado el grado de unidad de que Francia gozaba. Y sin embargo, durante ese siglo, fueron pocos los países que se vieron tan divididos como ella. La causa de ello fue el conflicto entre protestantes y católicos, que en Francia llevó a largas guerras fratricidas.

Francisco I y Enrique II

Quien reinaba en Francia cuando estalló la Reforma era Francisco I, el último gran rey de la casa de los Valois. Su política religiosa fue siempre ambigua y vacilante, pues no deseaba que el protestantismo se introdujera en sus territorios y los dividiera, pero al mismo tiempo se gozaba de los avances de esa fe en Alemania, que entorpecían la política de su rival Carlos V. Luego, aunque nunca apoyó a los protestantes franceses, su actitud hacia ellos varió con las necesidades de los tiempos. Cuando buscaba un acercamiento con los protestantes alemanes, se le hacía difícil perseguir a quienes en Francia eran de la misma persuasión, y entonces éstos gozaban de un respiro. Pero cuando las circunstancias cambiaban la persecución volvía. En medio de tales vaivenes, el protestantismo francés seguía creciendo, no sólo entre el pueblo, sino también entre los nobles. Además, la misma política oscilante del Rey obligó a muchos franceses a exiliarse—Calvino entre ellos—y desde el extranjero

tales personas seguían con interés los acontecimientos de su patria, e intervenían en ellos cuando les era posible.

Mientras tanto, en el vecino reino de Navarra, la hermana de Francisco, Margarita de Angulema, esposa del rey Enrique, alentaba el movimiento reformador.

Margarita era una mujer erudita que antes de ser reina de Navarra, cuando todavía vivía en Francia, había apoyado a los humanistas franceses, y que después hizo de su corte un refugio para los protestantes que venían huyendo del país de su hermano. Uno de los miembros del círculo de sus protegidos en Francia fue Guillermo Farel, quien después jugó un papel importante en la reforma suiza, según hemos visto.

Desde Navarra, y desde ciudades fronterizas tales como Estrasburgo y Ginebra, los libros y predicadores protestantes se infiltraban constantemente en Francia, difundiendo su fe. Pero a pesar de todo ello no tenemos noticias de grupos organizados como iglesias sino años después, en 1555.

Francisco I murió en 1547, y lo sucedió su hijo Enrique II, quien continuó la política de su padre, aunque su oposición al protestantismo fue más constante y cruel. A pesar de ello, y de los muchos muertos que la persecución produjo, la nueva fe continuó abriéndose paso en el país. En 1555, como hemos dicho, se organizó la primera iglesia, siguiendo los patrones trazados por Calvino. Y cuatro años más tarde, cuando se reunió el primer sínodo nacional, había iglesias organizadas en todo el país. Aquel sínodo, que se reunió en secreto en las afueras de París, redactó una Confesión de fe y una Disciplina para la naciente iglesia.

Francisco II y la conspiración de Amboise

Poco después de ese primer sínodo, Enrique II fue herido en un torneo, y murió a consecuencia de ello. Dejó cuatro hijos varones, tres de los cuales serían sucesivamente reyes de Francia (Francisco II, Carlos IX y Enrique III), y tres hijas, entre ellas Margarita, que sería reina de Francia después de la muerte de sus hermanos. La madre de todos estos hijos era Catalina de Médicis, mujer ambiciosa que se había visto postergada en vida de su esposo, y que ahora aspiraba a adueñarse del poder.

Empero los proyectos de Catalina se vieron impedidos por la familia de los Guisa. Procedente de Lorena, esta casa, hasta entonces casi desconocida en los anales del país, había comenzado a ganar prominencia en tiempos de Francisco I. Después el general Francisco de Guisa y su hermano Carlos, cardenal de Lorena, habían sido los principales consejeros de Enrique II. Y ahora, puesto que el joven rey Francisco II no se interesaba en los asuntos de estado, estos dos hermanos eran quienes en realidad gobernaban en su nombre. Esto no era del agrado de la vieja nobleza, y particularmente de los “príncipes de la sangre”, es decir, los parientes más cercanos del Rey, que se veían relegados por los advenedizos de Guisa.

Entre estos príncipes de la sangre se contaban Antonio de Borbón y su hermano Luis de Condé. El primero se había casado con Juana d'Albret, hija de Margarita de Navarra, quien había seguido las inclinaciones religiosas de su madre y se había hecho calvinista. Su esposo Antonio de Borbón y su cuñado Luis de Condé aceptaron su religión, y resultó así que el calvinismo había logrado adeptos entre los más grandes señores del reino. Al mismo tiempo, estos príncipes eran los mismos que resentían el poder de los de Guisa, quienes eran además católicos convencidos de que era necesario extirpar el protestantismo. Se fraguó así la fallida conspiración de Amboise, cuyo objeto era apoderarse del Rey, separarlo de los de Guisa, y establecer una nueva política en el país. Los principales implicados eran “hugonotes”: nombre de origen oscuro que se les daba a los protestantes en Francia. Cuando la conspiración se descubrió, los que formaban parte de ella fueron encarcelados por los de Guisa, entre

ellos Luis de Condé. Esto causó gran revuelo entre los nobles, tanto católicos como protestantes, quienes temían que si los de Guisa se atrevían a encarcelar, juzgar y condenar a un príncipe de la sangre, todos los privilegios de la vieja nobleza serían pisoteados.

Catalina de Médicis

En esto estaban las cosas cuando Francisco II murió inesperadamente. Catalina de Médicis intervino y tomó el título de regente en nombre de su hijo de diez años, Carlos IX. Puesto que los de Guisa la habían postergado y humillado repetidamente, una de sus primeras acciones fue liberar a Condé y aliarse a los principales hugonotes para limitar el poder de los de Lorena. En esa época los protestantes del país eran ya numerosos, pues se dice que había unas dos mil congregaciones. Luego, por motivos de política y no de convicción, Catalina trató de ganarse la simpatía de los hugonotes. Los que estaban encarcelados fueron libertados, con una inocua admonición instándoles a abandonar la herejía. En Poissy la Regente reunió un coloquio al que asistieron teólogos católicos y calvinistas, con la esperanza de que pudieran ponerse de acuerdo. Cuando esos proyectos fracasaron, la Regente hizo promulgar, en 1562, el edicto de San Germán, que les concedía a los hugonotes la libertad de continuar en el ejercicio de su religión, pero les prohibía tener templos, reunirse en sínodos sin permiso del estado, recoger fondos, mantener ejércitos, etc. Luego, lo único que se les permitía a los hugonotes era reunirse para sus cultos, siempre que esto tuviese lugar fuera de las ciudades, de día y sin armas. Naturalmente, el propósito de este edicto era ganarse el favor de los protestantes, pero asegurarse de que no tuvieran poder político o militar alguno.

Los de Guisa no respetaron este edicto, sino que trataron de destruir la paz religiosa a fin de reconquistar el poder. Mes y medio después del edicto, los dos hermanos de Guisa, al mando de doscientos nobles armados, rodearon el establo en que estaban reunidos los protestantes en la aldea de Vassy, y les dieron muerte a cuantos pudieron.

La matanza de Vassy fue la causa inmediata de la primera de una larga serie de guerras religiosas que sacudieron a Francia. Tras varias escaramuzas, ambos bandos organizaron sus ejércitos y salieron al campo, los católicos al mando del duque de Guisa, y los protestantes bajo el almirante Gaspar de Coligny, uno de los hombres más respetables de la época. Los católicos ganaron las principales batallas, pero su general fue asesinado por un noble protestante, y exactamente un año después de la matanza de Vassy se llegó a un nuevo acuerdo, otra vez a base de una tolerancia limitada para los protestantes. Empero tampoco esa paz fue duradera, pues hubo otras guerras religiosas en 1567 al 1568, y en 1569 al 1570.

La matanza de San Bartolomé

La paz de 1570 prometía ser duradera. Catalina de Médicis se mostraba dispuesta a volver a hacer las paces con los protestantes, quizá siempre con la esperanza de que la ayudaran a limitar el poder de los de Guisa. En 1571 Coligny se presentó en la corte, y pronto hizo fuerte impresión en el joven rey, quien llegó a llamarlo “padre mío”. Además, se hicieron planes para casar a Margarita, hermana del Rey y por tanto hija de Catalina, con Enrique de Borbón, hijo de Antonio de Borbón, quien era uno de los principales jefes del partido protestante.

Todo parecía marchar bien para los hugonotes, que tras largos sufrimientos podían por fin presentarse libremente en la corte y demás lugares públicos. Pero bajo las dulces apariencias se escondían otras intenciones. El nuevo duque de Guisa, Enrique, estaba convencido de que su padre había sido asesinado por orden de Coligny, y quería vengar su muerte. Catalina comenzaba a sentir celos del noble protestante cuya recia hidalguía había conquistado la admiración del Rey. Se tramó así

una conspiración para deshacerse de quien era sin lugar a dudas la figura más limpia y respetable de esos tiempos turbulentos.

Los principales jefes hugonotes se encontraban en París para las bodas de Enrique de Borbón, rey de Navarra, con Margarita Valois, hermana del Rey de Francia. Las nupcias se celebraron con toda pompa el 18 de agosto, y los protestantes se gozaban de verse, no sólo tolerados, sino hasta respetados, cuando ocurrió el atentado alevoso. El almirante de Coligny iba hacia su casa, de regreso del Louvre, cuando desde un edificio que era propiedad de los de Guisa le dispararon, llevándole el Índice de la mano derecha e hiriéndolo en el brazo izquierdo.

Coligny no murió, pero los airados hugonotes clamaron pidiendo justicia. El Rey tomó la investigación en serio. Se decía que el arcabuz que se había utilizado para el atentado pertenecía al duque de Guisa, y que el asesino había huido en un caballo proporcionado por la Reina Madre. Algunos añadían que el hermano del Rey, Enrique de Anjou, era parte de la conspiración. El Rey, indignado, despidió a los de Guisa de la corte.

En tales circunstancias era necesario para los conspiradores tomar medidas drásticas. De acuerdo con los de Guisa, Catalina de Médicis convenció a Carlos IX de que existía una vasta conspiración hugonote, encabezada por Coligny, para apoderarse del trono. El Rey, que nunca había mostrado independencia de criterio, lo creyó, y así quedó listo el escenario para la horrible matanza.

La noche del día de San Bartolomé, el 24 de agosto de 1572, con la anuencia del Rey, y siguiendo instrucciones de Catalina de Médicis, el duque de Guisa reunió a los encargados de guardar el orden en la ciudad, y les dio sus instrucciones, indicándole a cada uno qué casas debía asaltar y quiénes serían sus víctimas. El mismo se encargó personalmente del almirante de Coligny, que convalecía todavía.

Coligny fue sorprendido en su cámara, donde fue herido repetidamente. Todavía vivo, lo arrojaron por la ventana a la calle, donde esperaba el duque, quien lo pateó y le dio muerte. Después mutilaron horriblemente su cuerpo, y colgaron lo que quedaba en el patíbulo de Montfaucon.

Mientras tanto, unos dos mil hugonotes eran muertos de igual manera. En el propio palacio real del Louvre, la sangre corría por las escaleras. Los dos príncipes de la sangre protestantes, Luis de Condé y Enrique de Borbón, rey de Navarra y cuñado del Rey, fueron llevados ante éste, donde se salvaron abjurando de su fe.

La matanza de París fue la señal para que se produjeran hechos semejantes en las provincias. Los de Guisa habían enviado órdenes en ese sentido y, aunque varios magistrados se negaron a cumplirlas, diciendo que no eran verdugos ni asesinos, los muertos se contaron en decenas de millares.

La noticia conmovió al resto de Europa. Como hemos dicho, Guillermo el Taciturno, que a la sazón marchaba sobre Bruselas (y que después se casó con una de las hijas de Coligny) se vio obligado a suspender su campaña. Isabel de Inglaterra se vistió de luto. El emperador Maximiliano II, con todo y ser buen católico, expresó su horror. Pero en Roma y en Madrid los sentimientos fueron muy distintos. El papa Gregorio XIII, al principio conmovido, cuando creyó que el protestantismo había sido aplastado en Francia ordenó que se cantara un Te Deum en celebración de la noche de San Bartolomé, y que se hiciera lo mismo todos los años para conmemorar el supuestamente glorioso acontecimiento. En cuanto a Felipe II, se dice que al enterarse de lo sucedido rió en público por primera vez, y que ordenó también un Te Deum y otras celebraciones.

La guerra de los Tres Enriques

Empero el protestantismo no había muerto en Francia. Carentes de jefes militares debido a la matanza de San Bartolomé, los hugonotes se hicieron fuertes en las plazas de La Rochelle y

Montauban, que un tratado anterior les había concedido, y se prepararon a luchar, no ya contra los de Guisa, sino contra el propio Rey, a quien tacharon de tirano y asesino. Pronto recibieron el apoyo de muchos católicos que, cansados de las guerras de religión, creían que el bien del país requería una política de tolerancia, y a quienes se les dio el mote de “los políticos”. Mientras tanto, Carlos IX, incapaz de llevar la carga de conciencia de la noche de San Bartolomé, se mostraba cada vez menos apto para gobernar, hasta que murió en 1574.

La corona pasó entonces a su hermano Enrique de Anjou, uno de los autores de la matanza. Poco antes su madre, Catalina de Médicis, lo había hecho elegir rey de Polonia. Pero al saber de la muerte de su hermano, sin ocuparse siquiera de abdicar, corrió a París para tomar posesión del trono. Como su madre, Enrique III no tenía más convicciones que las necesarias para tomar y retener el poder. Por tanto, cuando se persuadió de que así le convenía, hizo las paces con los protestantes, a quienes concedió libertad de culto, excepto en París.

Los de Guisa y los católicos más extremistas no tardaron en reaccionar. Con la ayuda de España, organizaron una “Santa Alianza”, que les declaró la guerra a los protestantes y que llegó a contar con el apoyo indeciso del Rey, quien se encontraba en dificultades tanto políticas como económicas. Una vez más el país se vio sumido en guerras fratricidas que nada resolvían, pues los hugonotes eran incapaces de vencer a los católicos, y éstos no podían acabar con aquéllos.

Entonces la posible sucesión al trono tomó un giro inesperado. El último de los hijos de Enrique II y Catalina de Médicis, Francisco de Alençon, murió. Puesto que el Rey no tenía hijos, su heredero resultaba ser Enrique de Borbón. Este príncipe, que había quedado como prisionero en París a consecuencia de la noche de San Bartolomé, había logrado escapar en 1576 y, cambiando de religión por cuarta vez, se había vuelto a declarar calvinista. Aunque sus costumbres licenciosas (y las de su esposa Margarita de Valois) no eran del agrado de los hugonotes, alrededor de él se había vuelto a formar el núcleo de la resistencia protestante.

Los católicos no podían tolerar la posibilidad de que Francia tuviera un rey protestante. Era necesario tomar medidas antes que el trono quedara vacante. Lo que se ideó entonces fue hacer de Enrique de Guisa el presunto heredero del trono. En Lorena apareció un documento según el cual los de Guisa descendían de Carlomagno, y por tanto su derecho a la corona era superior al que tenían, no sólo los Borbones, sino también los Valois, que reinaban a la sazón.

Había entonces tres partidos, cada uno encabezado por un Enrique. El rey legítimo, Enrique III de Valois, era de los tres el menos digno y hábil. El pretendiente católico, Enrique de Guisa, no tenía más derecho al trono que el que le daba un documento a todas luces espurio. El jefe protestante, Enrique de Borbón, rey de Navarra, no pretendía que el trono francés le perteneciera todavía, pero sí que él era el legítimo heredero.

La guerra tuvo sus suertes contrarias, hasta que Enrique de Guisa se apoderó de París, y Enrique III acudió al método que antes él y su rival habían empleado contra los protestantes. El día antes de la Nochebuena de 1588, por órdenes del Rey, Enrique de Guisa fue asesinado en el mismo lugar donde quince años antes había dado órdenes para la matanza de San Bartolomé. Empero esto no le puso fin a la oposición. Nadie confiaba en un rey que repetidamente se había manchado con el asesinato político. Los católicos buscaron nuevos jefes y continuaron la lucha. Pronto la situación del Rey fue desesperada, y no le quedó más remedio que huir de París y refugiarse en el campamento de su antiguo rival, Enrique de Borbón, quien al menos lo reconocía como soberano legítimo.

Enrique de Borbón recibió al Rey con todo respeto, aunque naturalmente no le permitió determinar el curso de sus acciones políticas. Pero esta situación no duró mucho, pues un dominico, Jacobo

Clemente, convencido de que tenían razón los católicos más extremistas que decían que el Rey era un tirano, y que en tales circunstancias el regicidio era permitido, se infiltró en el campamento y le dio muerte.

La muerte de Enrique III no le puso fin a la guerra. Enrique de Borbón, a todas luces el heredero legítimo, tomó el título de Enrique IV. Pero los católicos no estaban dispuestos a tener un rey protestante. Desde España, Felipe II buscaba el modo de adueñarse de Francia. El Papa declaraba que la herencia del de Borbón no era válida. En esas circunstancias, la campaña se prolongó cuatro años más, hasta que, convencido de que sólo lograría el trono si se hacía católico, Enrique cambió de religión una vez más. Aunque la frase “París bien vale una misa”, que le ha sido atribuida, es probablemente falsa, no cabe duda de que expresa algo de sus sentimientos. Al año siguiente, el nuevo rey entró en París, y con ello puso fin a varias décadas de guerras religiosas.

Aunque se hizo católico, Enrique IV no olvidó a sus viejos compañeros de armas. Su actitud hacia ellos fue siempre leal y cortés, hasta tal punto que los católicos más recalcitrantes decían que todavía era hereje. Por fin, el 13 de abril de 1598, hizo promulgar el edicto de Nantes, que les concedía a los protestantes libertad de culto en todos los lugares donde habían tenido iglesias hasta el año anterior, excepto París. Además, para garantizar su seguridad, se les concedían por un período de ocho años todas las plazas fuertes que habían ocupado en 1597. A pesar de sus veleidades amorosas y religiosas, Enrique IV fue uno de los mejores reyes de Francia, a la que devolvió su antigua paz y prosperidad. Murió en 1610, tras un largo y memorable reinado, víctima del fanático asesino François de Ravailac, quien estaba convencido de que todavía era un hereje protestante.

La Reforma Católica 12

Nada te turbe, nada te espante;

todo se pasa, Dios no se muda.

La paciencia todo lo alcanza.

Quien a Dios tiene nada le falta.

Sólo Dios basta.

Santa Teresa de Jesús

Según vimos, los impulsos reformadores que corrían por Europa eran demasiado fuertes y amplios para que el protestantismo pudiera contenerlos todos. Desde antes de la protesta de Lutero, había muchos que soñaban con una reforma eclesiástica, y que tomaban medidas en ese sentido. Particularmente en España, y gracias a la obra de Isabel la Católica y de Jiménez de Cisneros, la corriente reformadora cobró gran impulso, aunque sin abandonar los cauces del catolicismo romano.

En términos generales, la reforma católica, aun después de aparecer el protestantismo, siguió las líneas trazadas por Isabel. Se trataba de un intento de reformar la vida y las costumbres eclesiásticas, de emplear la mejor erudición disponible para purificar la fe, y de fomentar la piedad personal. Pero todo esto sin apartarse un ápice de la ortodoxia, sino todo lo contrario. Los santos y los sabios de la reforma católica, como Isabel, fueron puros, devotos e intolerantes.

La polémica contra el protestantismo

Aunque, como hemos señalado, la reforma católica se remonta por lo menos a tiempos de Isabel, el advenimiento del protestantismo le dio un nuevo tono. No se trataba ya sencillamente de reformar la iglesia por razón de una necesidad interna, nacida de la vida misma de la iglesia, sino, además, de la obligación de responder a quienes proponían una reforma que rechazaba buena parte de la religión medieval. En otras palabras, tras la protesta de Lutero, la reforma católica, al mismo tiempo que continuó el curso trazado anteriormente por Isabel, Cisneros y otros, se dedicó también a refutar las doctrinas protestantes.

Ya nos hemos referido a Juan Eck, el teólogo que en el debate de Leipzig llevó a Lutero a declararse husita. Aunque muchos historiadores protestantes han pretendido que Eck era un oscurantista que no tenía más interés que perseguir a los protestantes, esto no es cierto. Al contrario, Eck fue un pastor concienzudo, y un erudito que en 1537 publicó una traducción alemana de la Biblia.

Empero no todos los jefes de la reforma católica eran del mismo espíritu. Jacobo Latomo, por ejemplo, quien era rector de la universidad de Lovaina, se dedicó a atacar tanto a los protestantes como a los humanistas, arguyendo que para entender la Biblia bastaba con leerla en latín, a la luz de la tradición de la iglesia, y que el estudio de los idiomas originales de nada servía.

Luego, entre los católicos que se dedicaron a refutar a los protestantes había tanto personajes eruditos como otros de espíritu oscurantista. A la postre, fueron los primeros quienes se mostraron más capaces de responder a los retos del momento. De ellos, quizá los dos de mayor importancia fueron Roberto Belarmino y César Baronio.

Belarmino fue el principal sistematizador de los argumentos católicos contra el protestantismo. A partir de 1576, y por doce años, ocupó en Roma la recién fundada cátedra de Polémica, y hacia fines de ese período empezó a publicar su magna obra, *De las controversias de la fe cristiana*, que terminó en 1593, y que a partir de entonces se ha vuelto la principal fuente católica de argumentos contra el protestantismo. De hecho, casi todos los argumentos que escuchamos hasta el día de hoy se encuentran ya en la obra de Belarmino.

Uno de los episodios más famosos en la vida de este polemista fue el juicio de Galileo, en el cual tomó parte, y que concluyó declarando herética la idea de que la Tierra se mueve alrededor del Sol. Pero, aunque la polémica anticatólica siempre ha subrayado este incidente, el hecho es que Belarmino siempre sintió y demostró gran respeto hacia Galileo.

César Baronio fue el gran historiador del catolicismo. Los protestantes de la universidad de Magdeburgo habían empezado a publicar una gran historia de la iglesia, en la que trataban de mostrar que el cristianismo original era muy distinto del catolicismo romano, y de explicar cómo se habían introducido las diversas innovaciones que los protestantes ahora trataban de eliminar.

Puesto que esa historia se publicaba a razón de un volumen para cada siglo (nunca pasó del XIII) se llamaba *Las centurias de Magdeburgo*. En respuesta a ellas, Baronio escribió sus *Anales eclesiásticos*, que marcaron el comienzo de la historia de la iglesia como disciplina moderna.

Las nuevas órdenes

Al iniciarse la “era de los reformadores”, eran muchos los que se dolían del triste estado a que habían llegado las órdenes monásticas. Erasmo y los humanistas criticaban su ignorancia. Isabel y Cisneros trataban de reformar las casas existentes, instándolas a volver a la estricta observancia de sus reglas. Cuando los reformadores alemanes comenzaron a cerrar los conventos y monasterios, hubo buenos católicos que no se preocuparon grandemente por ello. Lo mismo sucedió en Inglaterra cuando Enrique VIII se apoderó de las casas monásticas.

Pero esto no quiere decir que todo el monaquismo estuviera corrompido. Había innumerables monjes y monjas que estaban convencidos de que era necesario reformar la vida monástica, y que se dedicaron a ello. Así comenzaron a aparecer en diversas partes de Europa nuevas órdenes. Algunas de ellas eran un intento de volver a la antigua observancia, mientras otras iban más lejos, y trataban de crear nuevas organizaciones que pudieran responder mejor a las necesidades de la época.

Quizá el mejor ejemplo de las primeras sea la orden de carmelitas descalzas, fundada por Santa Teresa; y de las segundas, la de los jesuitas, que le debe su existencia a San Ignacio de Loyola.

Teresa pasó la mayor parte de su juventud en Avila, donde su padre y su abuelo se habían establecido después de haber sido condenados por la Inquisición de Toledo a llevar sambenitos. Desde niña se sintió atraída hacia la vida monástica, aunque al mismo tiempo la temía. Cuando por fin se unió a las monjas del convento carmelita de La Encarnación, en las afueras de Avila, lo hizo contra la voluntad de su padre. Allí se volvió una monja popular, pues su ingenio y su encanto eran tales que lo mejor de la inteligencia abulense acudía a charlar con ella. Hastiada de esa vida, que no le parecía ser un verdadero cumplimiento de sus votos monásticos, se dedicó a leer obras de devoción. Cuando la Inquisición prohibió la lectura de los libros que le habían sido de más ayuda, tuvo una visión en la que Jesús le dijo: "No temas, yo te seré como un libro abierto". A partir de entonces sus visiones fueron cada vez más frecuentes.

Llevada por tales visiones, decidió abandonar La Encarnación, y fundar, también en las afueras de Avila, el convento de San José. Tras mucha oposición, logró que su misión fuera reconocida, y a partir de entonces se dedicó a fundar conventos por toda Castilla y Andalucía, lo que le valió el mote de "fémina andariega". Símbolo de su reforma de la antigua orden de los carmelitas eran las sandalias que llevaban ella y sus monjas, y por las que se les conoce como "carmelitas descalzas".

San Juan de la Cruz colaboró estrechamente con Santa Teresa, quien a través de él pudo extender su reforma a las casas de varones. Por tanto, Santa Teresa fue la primera mujer en toda la historia de la iglesia en fundar, no sólo una orden femenina, sino también otra para hombres, la de los carmelitas descalzos.

Al mismo tiempo que se ocupaba de estas labores, que requerían gran genio administrativo y sensibilidad pastoral, Teresa fue una mística dedicada a la contemplación de Jesús, quien en una visión contrajo con ella nupcias espirituales. Sus obras místicas, entre las que se cuentan Camino de perfección y Moradas del castillo interior, han llegado a gozar de tal autoridad que en 1970 Pablo VI la declaró "doctora de la iglesia universal". Fue la primera mujer en gozar de tal título, que le ha sido conferido también a Santa Catalina de Siena.

Mientras la reforma de Santa Teresa iba dirigida a la vida monástica, y a la observancia más estricta de la vieja regla de los carmelitas, la de San Ignacio de Loyola, algo anterior, iba dirigida hacia afuera, en un intento de responder a los retos que su época le planteaba a la iglesia.

Ignacio era el hijo menor de una vieja familia aristocrática, y había soñado con alcanzar gloria mediante la carrera militar cuando, en el sitio de Pamplona, fue herido en una pierna, que nunca sanó debidamente. En su lecho de dolor y amargura, se dedicó a leer obras de devoción, hasta que tuvo una visión que él mismo cuenta en su Autobiografía, escrita en tercera persona: Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habersele quitado del alma todas las especies que antes tenía en ella pintadas.

Entonces marchó en peregrinación a la ermita de Monserrate, donde, en un rito parecido a las antiguas prácticas de caballería, se dedicó a la Virgen y confesó todos sus pecados. De allí se retiró a Manresa, para dedicarse a la vida eremítica. Pero todo esto no bastaba para calmar su espíritu, atormentado, como antes el de Lutero, por un profundo sentido de su propio pecado. Dejemos que él mismo nos cuente su experiencia:

Mas en esto vino a tener muchos trabajos de escrúpulos. Porque, aunque la confesión general que había hecho en Monserrate había sido con asaz diligencia y toda por escrito, [...] todavía le parecía a las veces que algunas cosas no había confesado, y esto le daba mucha aflicción; porque, aunque confesaba aquello, no quedaba satisfecho.

Mas [...] el confesor vino a mandarle que no confesase ninguna cosa de las pasadas, si no fuese alguna cosa tan clara. Mas, como él tenía todas aquellas cosas por muy claras, no aprovechaba nada este mandamiento, y así siempre quedaba con trabajo.

[...] Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía y estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas, conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: "Señor, no haré cosa que te ofenda". [...]

Tales eran los tormentos por los que pasó el futuro fundador de la orden de los jesuitas antes que, sin que él mismo nos explique cómo ni por qué, conoció la gracia de Dios, "y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia".

Todo esto muestra que hay un paralelismo estrecho entre la experiencia de Lutero y la de Ignacio de Loyola. Pero, mientras el monje alemán se lanzó entonces por un camino que a la postre lo llevó a romper con la iglesia católica, el español hizo todo lo contrario. A partir de entonces se dedicó, no ya a la vida monástica de quien busca su propia salvación, sino al servicio de la iglesia y su misión.

Primero fue a Palestina, el lugar que durante siglos había sido el centro de atracción del alma europea, con la esperanza de ser misionero entre los turcos. Pero los franciscanos que a la sazón trabajaban allí temieron los problemas que podría crear aquel español de espíritu fogoso, y lo obligaron a abandonar la región. Entonces decidió que le era necesario estudiar teología para poder servir mejor a la iglesia. Aunque era ya mayor, regresó a las aulas, y estudió en Barcelona, Alcalá, Salamanca y París. Pronto se congregó alrededor de él un pequeño grupo de compañeros, atraídos por su fe ferviente y su entusiasmo. Por fin, en 1534, regresó a Monserrate con sus compañeros, y allí todos hicieron votos de pobreza, castidad y obediencia al papa.

El propósito inicial de la nueva orden era trabajar entre los turcos de Palestina. Pero cuando el papa Pablo III la aprobó en 1540, la amenaza del protestantismo era tal que la Sociedad de Jesús (que así se llamó la nueva orden) vino a ser también uno de los principales instrumentos de la iglesia católica para hacerle frente al protestantismo. Al mismo tiempo, los jesuitas no abandonaron su interés misionero, y en la próxima sección de esta historia nos encontraremos repetidamente con ellos, trabajando en los más remotos rincones del globo.

Como respuesta al protestantismo, la Sociedad de Jesús fue un arma poderosa. Su organización cuasimilitar, y su obediencia absoluta al papa, le permitían responder rápida y eficientemente a cualquier reto. Además, pronto los jesuitas se distinguieron por sus conocimientos, y muchos de ellos se mostraron dignos contrincantes de los mejores polemistas protestantes.

El papado reformador

Cuando Lutero clavó sus tesis en Wittenberg, el papado estaba en manos de León X, quien tenía más interés en embellecer la ciudad de Roma, y en aumentar el prestigio y poderío de su familia (los Médicis), que en los asuntos eclesiásticos. Para él Lutero y su protesta no fueron más que una molestia y una interrupción en medio de sus planes. Por tanto, no sólo los protestantes, sino también los católicos de espíritu reformador, estaban convencidos de que la reforma religiosa que tanto se necesitaba no vendría de Roma. Mientras algunos esperaban que fueran los señores laicos quienes por fin intervinieran para poner en orden los asuntos eclesiásticos, otros revivían las viejas ideas conciliaristas, y pedían que se convocara a un concilio universal que tratara tanto de las cuestiones doctrinales planteadas por Lutero y los suyos como de la corrupción y el abuso que reinaban en la iglesia, y el modo de ponerles fin.

El breve pontificado de Adriano VI (el último papa no italiano hasta Juan Pablo II, en el siglo XX) ofreció algunas esperanzas de reforma, pues el pontífice, que antes había sido mentor de Carlos V, era un hombre de vida pura y altos ideales. Pero el nuevo papa se mostró incapaz de sobreponerse a las intrigas y los intereses de la curia, y en todo caso murió antes de poder poner en marcha sus principales proyectos de reforma.

El próximo papa, Clemente VII, era primo de León X, y su política fue muy semejante a la de su pariente. Una vez más el sumo pontífice se dedicó principalmente a embellecer a Roma, y fue sólo en ese empeño que tuvo éxito, ya que durante su reinado Inglaterra se separó de la obediencia romana, y las tropas de Carlos V tomaron y saquearon a Roma.

Pablo III, que sucedió a Clemente, es un personaje ambiguo. En ocasiones dio muestras de confiar más en la astrología que en la teología. Como el de los papas anteriores, su reinado se vio manchado por el nepotismo, pues hizo cardenales a sus nietos, todavía adolescentes, y se las arregló para hacer a su hijo duque de Parma y Piacenza. También, al igual que todos los papas renacentistas, dedicó buena parte de sus esfuerzos al embellecimiento de Roma, para lo cual le era necesario continuar los viejos sistemas mediante los cuales la riqueza de Europa fluía hacia Roma, y que eran uno de los motivos de queja de los reformadores. Pero, a pesar de todo esto, fue también un papa reformador. Fue él quien reconoció a los jesuitas, y empezó a utilizarlos tanto en el campo misionero como en la polémica con los protestantes. En 1536, nombró una comisión de distinguidos cardenales y obispos para que le presentaran un informe acerca de la reforma eclesiástica. Ese informe, que mostraba hasta qué punto había llegado la corrupción, llegó de algún modo a manos de los enemigos del papado, y pronto se convirtió en una de las principales fuentes de materiales para los protestantes en sus ataques contra esa institución. Es necesario recalcar, para honra de Pablo III, que el informe en cuestión fue escrito a solicitud suya, con el propósito de descubrir los abusos y eliminarlos. Pero, por otra parte, el informe mismo sirvió para hacerle ver al Papa hasta qué punto sus recursos económicos dependían de prácticas injustificadas, y cuál sería entonces el costo de una verdadera reforma. El resultado neto fue que Pablo III postergó sus proyectos reformadores, o al menos los mitigó. En todo caso, a Pablo III le corresponde la honrosa distinción de haber finalmente convocado al tan ansiado concilio reformador, que comenzó sus reuniones en Trento en 1545, y del que trataremos en el próximo epígrafe de este capítulo.

El siguiente papa, Julio III, tuvo todos los vicios del anterior, y pocas de sus virtudes. Una vez más el nepotismo imperó en Roma, y la corte pontificia se volvió un centro de festejos y juegos, como cualquier otra corte europea. A la muerte de Julio, se ciñó la tiara papal Marcelo II, quien canceló todos los festejos que se acostumbraba celebrar en ocasión de la coronación de un nuevo papa, y llevó su repudio del nepotismo hasta la exageración. Pero su pontificado terminó con su muerte prematura.

Por fin, en 1555, el cardenal Juan Pedro Carafa fue elegido papa, y a partir de entonces el movimiento reformador echó profundas raíces en Roma. Carafa era uno de los miembros de la comisión que le había rendido informe a Pablo III acerca del estado deplorable de la iglesia, y tan pronto como fue electo se dedicó a corregir los males que antes había señalado. Fue un hombre en extremo austero y hasta rígido, que confundió la necesidad de reforma con sus deseos de imponer una exagerada uniformidad de criterios. Por ello bajo su gobierno los poderes y la actividad de la Inquisición aumentaron hasta rayar en el terror, y el Índice de libros prohibidos proscribió alguna de la mejor literatura católica. Pero a pesar de tales excesos, Pablo IV merece crédito por haber limpiado la curia romana, y haber puesto el papado al frente del movimiento reformador católico. En diversos grados y de distintas maneras, esa política fue seguida por sus sucesores, al menos hasta fines del período que nos ocupa.

El Concilio de Trento

El lector recordará que Lutero y varios otros reformadores apelaron repetidamente a un concilio universal. Sin embargo, durante los primeros años de la “era de los reformadores”, los papas se opusieron a la convocación de tal asamblea, pues temían que renaciera el viejo espíritu del conciliarismo del siglo XV, que sostenía que la autoridad de un concilio universal era superior a la del papa. En consecuencia, no fue sino en tiempos de Pablo III, tras la ruptura definitiva entre protestantes y católicos, cuando se empezó a pensar seriamente en la posibilidad de un concilio universal convocado por el papa.

Tras largas idas y venidas que no es necesario relatar aquí, el Concilio se reunió por fin en Trento en diciembre de 1545. Carlos V había insistido en que la asamblea tuviera lugar en territorio que le perteneciera, y fue por ello que se escogió esa ciudad del norte de Italia, que era parte del Imperio. Al principio la asistencia fue escasísima, pues, aparte los tres legados papales, se reunieron en Trento 31 prelados. Y aun al final del Concilio, en 1563, los prelados presentes eran solamente 213.

Hasta entonces, los grandes concilios de la iglesia se habían dedicado a resolver unos pocos problemas, o a discutir y condenar una doctrina determinada. Pero las cuestiones que planteaban los protestantes eran tan fundamentales, y la iglesia estaba en tal necesidad de reforma, que el Concilio no se limitó a condenar el protestantismo, sino que discutió toda clase de doctrinas, al tiempo que se dedicó a reformar las costumbres del clero.

La historia de este sínodo, considerado por los católicos romanos el décimonono concilio ecuménico, fue harto accidentada. Cuando Pablo III se sintió fuerte, y sus relaciones con Carlos V se volvieron más tensas que de costumbre, le ordenó a la asamblea que se trasladara a los estados papales. Pero el Emperador les prohibió a sus obispos que se movieran de Trento, y a la postre el Concilio tuvo que ser suspendido en 1547. Cuatro años después, en mayo de 1551, se reunió de nuevo, pero tuvo que volverse a suspender el año siguiente cuando estallaron las hostilidades entre Carlos V y los protestantes alemanes. El próximo papa, Pablo IV, estaba interesado en llevar adelante la reforma, pero no quería dejarse dominar por los españoles, y por tanto le pareció sabio no volver a convocar el sínodo. Por fin, en 1562, los obispos se reunieron otra vez, y terminaron sus sesiones en 1563. Luego, el Concilio duró desde 1545 hasta 1563, aunque estuvo en receso durante la mayor parte de ese tiempo.

Los decretos del Concilio de Trento son demasiado numerosos para resumirlos aquí. Por una parte, se ocupó de reformar la iglesia, exigiendo que los obispos vivieran en sus sedes, prohibiendo el pluralismo, regulando las obligaciones del clero, y estableciendo seminarios para la mejor preparación del ministerio. Por otra parte, se dedicó a condenar las doctrinas protestantes. En ese sentido, el

Concilio declaró que la traducción latina de la Biblia conocida como “Vulgata” era suficiente para cualquier discusión dogmática, que la tradición tenía una autoridad paralela a la de las Escrituras, que los sacramentos son al menos siete, que la misa es un verdadero sacrificio que puede ofrecerse en beneficio de los muertos, que en ella no es necesario que todos reciban tanto el pan como el vino, que la justificación es el resultado de la colaboración entre la gracia y el creyente, mediante los méritos de las buenas obras, etc.

Aquel concilio, a pesar de su historia accidentada, del escaso número de preladados que asistieron, y de los obstáculos que varios soberanos pusieron antes de permitir que los decretos fueran promulgados en sus territorios, marcó el nacimiento de la iglesia católica moderna. Esta no era exactamente igual que la iglesia medieval contra cuyas costumbres protestó Lutero, sino que era un nuevo fenómeno, producto en parte de una reacción contra el protestantismo. Durante los próximos cuatro siglos, esa reacción sería tal que la iglesia romana se vería imposibilitada de aceptar el hecho de que muchos de los elementos de la Reforma protestante, rechazados en Trento, tenían profundas raíces en la tradición cristiana. Como veremos más adelante, quizá ése sea el descubrimiento más importante que el catolicismo romano ha hecho en el siglo XX.

El protestantismo

español 13

¡Valor, camaradas! Esta es la hora en que debemos mostrarnos valientes soldados de Jesucristo. Demos fiel testimonio de su fe ante los hombres, y dentro de pocas horas recibiremos el testimonio de su aprobación ante los ángeles.

Julianillo Hernández

En los capítulos anteriores hemos tratado principalmente de aquellos países en que el protestantismo logró echar fuertes raíces: Alemania, Suiza, Holanda, Inglaterra, etc. Hubo otros en donde su impacto fue menor, aunque también notable, y que no hemos discutido aquí por razones de falta de espacio. Entre estos últimos cabe mencionar Italia, Polonia, Hungría, Rusia, Grecia y otros. En cierto sentido, España pertenece también a esta segunda categoría. La historia del protestantismo en ella es una serie de persecuciones, reuniones clandestinas, muertes y exilios. A la postre, no quedaron vestigios de aquel antiguo protestantismo que puedan señalarse con certeza. Pero, por otra parte, la historia de aquellos antiguos reformadores españoles, perseguidos, exiliados, torturados y muertos, es también un capítulo importante de la nuestra, pues hablamos el mismo idioma. Por esa razón, antes de dejar la “Era de los reformadores”, debemos darle al lector al menos un atisbo de ella.

La historia del protestantismo en España está aún por escribirse. Hay numerosos ensayos y monografías acerca de personajes o hechos relacionados. Pero un movimiento que fue en su mayor parte clandestino resulta siempre difícil de investigar, pues frecuentemente se halla oculto en episodios que el tiempo y la falta de atención se han encargado de borrar. Por tanto, lo que intentaremos hacer aquí no será narrar la historia del protestantismo español, sino ofrecer más bien un bosquejo de ella,

con algunos episodios que sirvan para darle al lector una idea de la fe y el heroísmo de aquellos personajes casi olvidados.

Erasmismo, Reforma e Inquisición

Al comenzar la “era de los reformadores”, había pocos países en Europa donde el espíritu reformador pareciera tener mayores probabilidades de éxito que en España. Erasmo había cifrado en ella sus esperanzas de ver una reforma según él la concebía. La obra de Isabel la Católica y de Cisneros había dado frutos, y las reformas que ellos habían emprendido, aunque distaban mucho todavía de ser universales, se iban abriendo camino. El rey Carlos, nieto de Isabel, era admirador del movimiento humanista, y se había hecho rodear de varios consejeros que pertenecían a él. Entre ellos se contaba su secretario Alfonso de Valdés, quien lo acompañó a la dieta de Worms. La universidad de Alcalá, y varias otras, se habían vuelto centros de reforma.

Entonces estalló la reforma luterana en Alemania, y la vieja reforma española se volvió una contrarreforma. Como toda reacción, esa contrarreforma comenzó a ver enemigos, no sólo en el protestantismo, sino también en los erasmistas que no estaban dispuestos a ser tan extremistas como ella. El resultado fue que muchos de ellos se vieron obligados a abandonar el país, e impulsados a tomar actitudes más radicales con respecto a las cuestiones religiosas que se debatían.

Al mismo tiempo, la Inquisición, que hasta entonces se había ocupado principalmente de los supuestos judaizantes y de los moriscos falsamente convertidos, comenzó a dirigir su atención hacia los “luteranos” (título que se le daba a toda persona que tomase posiciones siquiera remotamente parecidas a las de Lutero).

Todo este proceso, sin embargo, tomó algún tiempo. Durante el reinado de Carlos V fueron pocos los españoles que se sintieron atraídos por el protestantismo, y la mayoría de ellos prefirió vivir en el exilio. A principios del reinado de Felipe II las autoridades se percataron de que las ideas “luteranas” (en realidad, casi todos los protestantes españoles eran más calvinistas que luteranos) habían penetrado profundamente en el país. Fue entonces, como veremos más adelante, cuando se desató la verdadera persecución.

La reforma mística y humanista: Juan de Valdés

A Juan de Valdés, cuyo hermano Alfonso era secretario del Emperador, le cabe el honor de haber sido el primer autor “luterano” en español. Decimos “luterano”, porque ése fue el título que le dieron sus enemigos. En realidad, la doctrina de Valdés nunca hubiera sido aceptada por el Reformador de Wittenberg, pues Valdés era un místico que combinaba la larga tradición mística española con el humanismo al estilo de Erasmo.

Cuando la Inquisición empezó a sospechar de él, y resultó claro que su hermano Alfonso no tendría el poder necesario para defenderlo, Juan de Valdés decidió abandonar España, y se refugió en Nápoles, que también pertenecía a Carlos V, pero donde la Inquisición no tenía el alcance que tenía en España. Allí pasó el resto de sus días dedicado a la meditación religiosa. Alrededor de él se reunió un círculo de aristócratas que admiraban sus enseñanzas. Puesto que su propósito, más que reformar la iglesia, era lograr una vida espiritual más profunda para el individuo, Valdés pudo evitar ser condenado por las autoridades eclesiásticas. A su muerte, su discípula Giulia de Gonzaga continuó reuniendo el grupo fundado por él, hasta que ella también murió.

El propio Valdés no parece haber sido verdaderamente protestante. Su énfasis en la vida del espíritu, a veces en contraposición, no sólo a los ritos externos, sino también al estudio de las Escrituras, era muy distinto de lo que predicaban los reformadores luteranos y calvinistas. Pero en todo

caso varios de sus discípulos, entre ellos el famoso predicador Bernardino de Ochino, general de la orden de los capuchinos, sí se hicieron protestantes, y tuvieron que emigrar de Italia. El propio Ochino siguió una carrera accidentada, pues después de hacerse protestante y refugiarse en Ginebra comenzó a formular declaraciones contra la doctrina de la Trinidad, y a favor de las enseñanzas de Serveto, y a la postre se vio obligado a partir hacia Polonia, donde murió años después, cuando se preparaba a emigrar una vez más por cuestiones doctrinales.

Las comunidades protestantes en España

El contacto entre España, por una parte, y Alemania y los Países Bajos, por otra, no podía sino llevar a la introducción del protestantismo en la Península Ibérica. En 1519 fueron enviados a España los primeros escritos de Lutero, y al año siguiente se tradujo al español su comentario sobre Gálatas. A partir de entonces, y de manera esporádica, continuaron infiltrándose en España, principalmente procedentes de los Países Bajos, libros de esa índole. Puesto que al principio se confundía la reforma que propugnaba Erasmo con la que había sido iniciada por Lutero, los libros luteranos fueron populares en los círculos humanistas, y la Inquisición tomó medidas para descubrirlos y destruirlos. Pero todo esto no pasaba de mera curiosidad o, cuando más, de deseos de que en España se comenzara una reforma parecida a la que estaba teniendo lugar en Alemania. Hacia fines del reinado de Carlos V se fundaron las primeras comunidades o iglesias protestantes, en Valladolid y en Sevilla. Y aún entonces, no se trataba verdaderamente de gente que estuviera convencida de que era necesario seguir las doctrinas de Lutero o de Calvino, sino de miembros de la Iglesia Católica que soñaban con su reforma, y que recibían inspiración de los escritos protestantes.

Uno de los principales promotores del protestantismo español fue Julián Hernández, conocido debido a su baja estatura como “Julianillo”. Cuando por fin fue apresado por la Inquisición, se comportó con singular valentía. Repetidamente fue llevado a la cámara de torturas, sin que pudieran arrancarle una abjuración, ni el nombre de alguno de sus correligionarios. Al regresar a su celda, después de largas sesiones de suplicio, se dice que iba cantando:

Vencidos van los frailes, vencidos van;
Corridos van los lobos, corridos van.

Al ser llevado a la pira después de tres años de prisión y torturas, pronunció las palabras que hemos citado al principio de este capítulo, y murió de manera ejemplar.

En Sevilla, el más renombrado predicador de la catedral, el doctor Constantino Ponce de la Fuente, era parte del círculo que estudiaba las doctrinas protestantes. Además, en las afueras de la ciudad, en el convento de San Isidoro en Santiponce, el movimiento reformador había llegado hasta tal punto que toda la vida monástica se reorganizó, para dar más tiempo al estudio de las Escrituras, y menos a los ritos tradicionales.

Hacia fines de 1557 y principios de 1558, comenzó a haber indicios de que la Inquisición se aprestaba para asestar un rudo golpe a los círculos de inclinaciones protestantes. En Valladolid, el movimiento se había infiltrado entre las monjas de Santa Clara y las cistercienses. En Sevilla, había pasado del convento de Santiponce a otras casas vecinas y se abría paso entre los laicos de toda la comarca. Quienes creían que el protestantismo era el peor mal que asolaba al mundo tenían que tomar medidas para su destrucción.

Apercibidos, los monjes de San Isidoro se reunieron para discutir la situación, y determinaron que cada cual quedaba libre para seguir el curso que le pareciera aconsejable. Doce de ellos decidieron partir por distintas rutas y reunirse un año más tarde en Ginebra. Así lo hicieron, y tras largas y diversas

odiseas todos llegaron a la ciudad suiza. Entre los refugiados sevillanos se contaban Juan Pérez, Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, personajes de gran importancia en la historia de la Biblia castellana.

A los pocos días de la partida de aquellos frailes, estalló la tormenta. En Sevilla alrededor de ochocientas personas fueron llevadas a las cárceles de la Inquisición, y unas ochenta en Valladolid. En Sevilla, el tumulto fue tal que la Inquisición se vio obligada a poner guardias en el puente que separaba su castillo de Triana de la ciudad, por temor a que el pueblo tratara de libertar a los presos. Entre éstos últimos se encontraba Constantino Ponce de la Fuente, pues los inquisidores descubrieron inesperadamente algunas de sus obras, conservadas en secreto, en las que criticaba las doctrinas y prácticas más comunes del catolicismo de su época. Poco después se dieron órdenes para que en otras ciudades se procediera de igual manera, y pronto las cárceles inquisitoriales en las principales ciudades de España rebosaban de acusados.

Los procesos que se iniciaron entonces duraron largo tiempo. Constantino murió de disentería en la cárcel malsana, y los inquisidores trataron de manchar su memoria diciendo que se había suicidado ingiriendo vidrio molido. Muchos de los acusados confesaron su “herejía”, abjuraron de ella, y fueron condenados a diversas penas. Pero contra la mayoría se siguió un juicio tan prolongado que muchos murieron antes de recibir veredicto alguno.

El primer “auto de fe” contra los protestantes se celebró en Valladolid el 21 de mayo de 1559, y en él catorce personas fueron muertas, mientras otras dieciséis fueron castigadas públicamente de distintos modos. En el segundo, celebrado en la misma ciudad el 8 de octubre de ese año, los muertos fueron trece, y dieciséis los castigados de otro modo. En Sevilla, donde el número de los acusados era mayor, el primer auto de fe tuvo lugar el 24 de septiembre, y en él los condenados a morir fueron veintiuno. Entre ellos estaban cuatro frailes de San Isidoro, que habían decidido permanecer allí cuando sus hermanos partieron hacia Ginebra. El segundo auto de fe sevillano tuvo lugar más de un año después, el 22 de diciembre de 1560, y en él murió Julianillo Hernández, junto a otros trece compañeros de fe. A partir de entonces los autos de fe se multiplicaron, y durante cada uno de los próximos diez años hubo al menos una docena de ellos. Luego, el número de los condenados a muerte por ser “luteranos” fue considerable. Y mucho mayor fue el de los que recibieron condenas menores, tales como confiscación de bienes, prisión perpetua, llevar sambenitos, etc. Pero a pesar de ello, hacia fines de ese siglo, todavía la Inquisición se veía obligada a continuar buscando y condenando a quienes persistían en sus inclinaciones protestantes.

Los protestantes exiliados

En vista de la persecución que los amenazaba constantemente, fueron muchos los protestantes españoles que decidieron abandonar su patria y establecerse en otros lugares. Pronto hubo iglesias protestantes españolas en Amberes, Estrasburgo, Ginebra, Hesse y Londres. Dada la inestabilidad política de los tiempos, los miembros de tales comunidades se vieron a veces obligados a emigrar de nuevo, como sucedió en Amberes cuando el duque de Alba tomó la ciudad.

La obra más notable de esos exiliados fue la traducción de la Biblia al castellano. En 1543, en Amberes, Francisco de Enzinas publicó su versión del Nuevo Testamento, basada sobre el texto griego de Erasmo. Iba dedicada al emperador Carlos V, a quien Enzinas se la presentó personalmente en Bruselas. El monarca le prometió estudiarla, y se la hizo llegar a su confesor. El resultado fue que Enzinas fue encarcelado por fomentar la herejía. Quince meses permaneció preso, hasta que un buen día encontró abiertas las puertas de su cárcel, y escapó.

En 1556, Juan Pérez, uno de los sevillanos que habían huido antes de estallar la persecución, publicó su versión del Nuevo Testamento, y poco después la de los Salmos. Cuando murió, en París, dejó toda su herencia para la publicación de una Biblia castellana.

Empero el gran héroe de esa empresa fue Casiodoro de Reina. Al igual que sus compañeros de convento, Casiodoro había llegado a Ginebra huyendo de los rigores de la Inquisición, y pronto comenzó a no sentirse a gusto, y a decir que Serveto había sido quemado “por falta de caridad”, y que Ginebra se había vuelto “una nueva Roma”. A partir de entonces se vio obligado a exiliarse repetidamente, en Frankfort, Londres, Amberes, etc. Tras largas penurias y contratiempos, pudo por fin ver publicada su Biblia en 1569. Su vida, que nos hemos visto obligados a relatar aquí en unas pocas líneas, es uno de los capítulos más dramáticos de toda la “era de los reformadores”.

Algunos años más tarde, en 1602, Cipriano de Valera publicó la revisión de la Biblia de Casiodoro que llegó a ser la versión de las Escrituras más usada entre protestantes de lengua española, hasta el siglo XX.

Unaedad convulsa 14

Dios es nuestro amparo y fortaleza,

Nuestro pronto auxilio en las tribulaciones.

Por tanto, no temeremos, aunque la tierra sea removida,

Y se traspasen los montes al corazón del mar;

Aunque bramen y se turben sus aguas,

Y tiemblen los montes a causa de su braveza.

Salmo 46:1–3

La era que acabamos de narrar fue una de las más convulsas de toda la historia del cristianismo. En poco menos de un siglo, el edificio de la cristiandad medieval comenzó a derribarse.

El viejo ideal de una sola iglesia con el papa a la cabeza, que nunca había sido aceptado en el Oriente, perdió también su vigencia en el Occidente. A partir de entonces, el cristianismo occidental se vio dividido en varias tradiciones que, aunque posteriormente se acercaran entre sí, reflejaban enormes diferencias.

Al comienzo del siglo XVI, a pesar de la corrupción que existía en la iglesia, y de las muchas personas que se dolían de ella y soñaban con una reforma, todos seguían pensando que la iglesia era esencialmente una, y que esa unidad debía reflejarse en su estructura y jerarquía. De hecho, los principales reformadores partieron de esa posición, y fueron pocos los que llegaron a negarla rotundamente. Para los jefes del protestantismo, la unidad de la iglesia era una de sus características esenciales y por tanto, aunque de momento fuera necesario quebrantarla a fin de ser fieles al mensaje bíblico, esa misma fidelidad exigía que se continuara haciendo todo lo posible por volver a la unidad perdida.

También se daba por sentado, al iniciarse aquella “era de los reformadores”, que un estado dividido por cuestiones de religión no podía subsistir. Desde poco después de la conversión de Constantino, los cristianos se habían acostumbrado a pensar, como antes lo habían hecho los paganos, que un estado tenía que decidirse por una religión, y que dentro de él todos tenían que someterse a ella. Con la sola

excepción de los judíos (y, en España, de los musulmanes), quienes vivían en un estado cristiano debían ser cristianos y fieles hijos de la iglesia.

Este modo de entender la unidad nacional, o la relación entre la fe y el estado, fue la causa fundamental de las repetidas guerras religiosas que sacudieron todo el siglo XVI (y también el siguiente). A la postre, y en unos lugares antes que en otros, se fue llegando a la conclusión de que tal unidad de creencias no era necesaria para la seguridad del estado, o al menos que, aunque deseable, su precio sería demasiado elevado. Esto fue lo que sucedió, por ejemplo, en Francia, donde el edicto de Nantes puso de manifiesto el fracaso de la política anterior que trataba de forzar a todos los franceses a aceptar la misma persuasión teológica. Con ello se comenzó un largo proceso que tendría enormes consecuencias, pues poco a poco los diversos estados de Europa se vieron obligados a adoptar una política de tolerancia religiosa, en la que se permitía la existencia de diversas opiniones teológicas. Y de allí se pasó a la idea, más moderna, del estado laico, que fue deplorada por algunas iglesias, según veremos más adelante, pero que era consecuencia de la diversidad que comenzó a manifestarse en el siglo XVI.

También en ese siglo acabó de derrumbarse el sueño de un imperio universal. El último emperador que, siquiera de un modo limitado, pudo abrigar tales ilusiones fue Carlos V. A partir de entonces los llamados “emperadores” no fueron más que reyes de Alemania, y aun allí su poder era un tanto precario por el carácter electivo de esa dignidad.

Por último, la idea conciliarista también se vino al suelo. Durante varias décadas los reformadores estuvieron esperanzados de que un concilio universal les daría la razón, y pondría en orden la casa del papa. Lo que sucedió fue todo lo contrario, pues el papado puso en orden sus propios asuntos, y cuando por fin se reunió el Concilio de Trento resultaba claro que dicha asamblea era un instrumento en las manos de los papas, y no un verdadero tribunal internacional e imparcial.

Es necesario tener en mente todo esto para comprender la vida, los hechos y el temple de quienes tuvieron que vivir en esa época, y en ella ser fieles al mandato de su Señor. Tanto entre protestantes como entre católicos hubo gigantes comparables tan sólo a aquellos de la que hemos llamado “era de los gigantes”. En su derredor el mundo convulso se derrumbaba a la vez que se agrandaba (no se olvide que, cronológicamente, la “era de los reformadores” coincidió con la “era de los conquistadores” que hemos de narrar en la próxima sección). Los viejos puntos de apoyo —el papado, el Imperio, la tradición— se tambaleaban. Como decía Galileo, la Tierra misma se movía.

Las conmociones sociales y políticas eran frecuentes. El viejo feudalismo se echaba a un lado, para dejarle paso al naciente capitalismo. En una época supuestamente ilustrada, se cometían terribles atrocidades en nombre del Crucificado. Y se cometían con toda sinceridad y absoluta convicción.

Tal fue la época en que les tocó vivir a Lutero, Calvino, Knox, Menno Simons y todos los demás reformadores de quienes hemos tratado aquí. Y lo que resulta notable es la confianza que estos reformadores tuvieron en la Palabra de Dios, no sólo para darles la razón y la victoria, sino también para producir la reforma que toda la iglesia necesitaba, y de la cual lo que ellos hacían no era más que el preámbulo. Lutero y Calvino, por ejemplo, siempre creyeron que el poder de la Palabra de Dios era tal que, mientras la iglesia romana continuara teniéndola en su seno, y por mucho que se negara a escucharla, siempre quedaba en ella un “vestigio de iglesia”, y esperaban el día cuando en la vieja iglesia se volviera a oír esa Palabra, y comenzara a producir reformas semejantes a las que ellos propugnaban. Fue tal confianza en el poder de la Palabra lo que les permitió, en medio de esa edad convulsa, y aun cuando su vida peligraba, continuar cantando y viviendo el Salmo: “Por tanto, no temeremos aunque la tierra sea removida, y se traspasen los montes al corazón del mar”.

PARTE II

La era de los conquistadores

Isabella Católica 15

... que en ello pongan mucha diligencia, e no consientan ni den lugar que los indios vecinos e moradores de las dichas Indias y tierra firme, ganadas e por ganar, resciban agravio alguno de sus personas e bienes; más mando que sean bien e justamente tratados.

Testamento de Isabel la Católica

Isabel la Católica, la reina cuya política religiosa nos sirvió de punto de partida en la sección anterior, encabeza también la presente. Este proceder sirve para señalar dos hechos fundamentales.

El primero es que, en el orden del tiempo, la “era de los reformadores” coincidió con la “era de los conquistadores”. Mientras Lutero se ocupaba de dar los primeros pasos que llevarían a la reforma de la iglesia, Cortés y Pizarro soñaban con conquistar glorias e imperios. El segundo hecho es que, cuando abandonamos la perspectiva germana o anglocéntrica que ha dominado buena parte de la historia eclesiástica, el papel de España en la historia del siglo XVI se agiganta. Y, como fundadora de esa España, se vislumbra siempre la figura cimera de Isabel la Católica.

Herencia incierta

Cuando nació Isabel, en Madrigal de las Altas Torres, el 22 de abril de 1451, no se esperaba que heredara el trono de Castilla. Tal herencia le correspondía a su medio hermano Enrique, nacido de la primera esposa de Juan II, doña María de Aragón, veinticinco años antes. A fines de 1453, la madre de Isabel, doña Isabel de Portugal, le daba a Juan II otro hijo varón, Alfonso, y con ello parecía seguro que el cetro de Castilla nunca pasaría a manos de la infanta Isabel.

Ocho meses después del nacimiento de Alfonso, murió Juan II, y el trono pasó, sin disturbio alguno, a su hijo mayor Enrique IV. Empero éste no tenía dotes de gobernante, y pronto fueron muchos los descontentos. El nuevo rey emprendió repetidas campañas contra los moros de Granada, aguijoneado por quienes ambicionaban gloria y botín. Pero todas sus campañas no pasaron de meras incursiones en territorios moros, donde los soldados se dedicaban a destruir las cosechas del enemigo. De este modo el Rey esperaba debilitar a los granadinos.

Pero lo que de veras lograba era granjearse la enemistad de los guerreros castellanos, que veían en él un príncipe titubeante. Al mismo tiempo, otros se quejaban de que la justicia del Rey se vendía por dinero, y que el monarca, que se mostraba misericordioso para con el moro, era cruel con los castellanos que obstaculizaban sus deseos. Entre ellos se contaban su madrastra doña Isabel de Portugal y los dos hijos de ésta, Isabel y Alfonso.

El odio del Rey hizo recluir a doña Isabel en el castillo de Arévalo, donde la que hasta poco antes había sido reina de Castilla perdió la razón. Fue en tales condiciones, odiada y apartada de la corte por su hermano, y en compañía de su madre loca y de su pequeño hermano, que la futura reina Isabel pasó

los primeros años de su vida. En 1460, cuando contaba nueve años de edad, fue apartada por fuerza de su madre y llevada de nuevo a la corte, donde la colocaron bajo la custodia de los capitanes del Rey. Al parecer, la razón que llevó a Enrique a tomar tal decisión fue que se percató de las tramas que comenzaban a urdirse alrededor de sus dos medio hermanos, y que se acrecentaban porque Enrique no tenía hijos que pudieran heredar el trono.

Cuando era todavía muy joven, y antes de morir su padre, Enrique se había casado con la princesa Blanca de Navarra.

Pronto se corrió la voz de que el príncipe era incapaz de consumar el matrimonio, y a la postre, cuando por motivos de estado se decidió disolver la unión, las autoridades castellanas obtuvieron del Papa su anulación. La razón que entonces se dio, y que resultaría importantísima para la historia posterior de España, era que, por “algún hechizo”, Enrique era incapaz de unirse a su esposa. A partir de entonces sus enemigos comenzaron a llamarle “Enrique el Impotente”, y por ese nombre lo conoce la historia .

Empero el Rey necesitaba proveer sucesor al trono, y por ello contrajo un nuevo matrimonio con Juana de Portugal, hermana del rey de ese país. Hasta el día de hoy los historiadores no concuerdan acerca de si aquel matrimonio se consumó o no. Los cronistas de la época se contradicen mutuamente, según los intereses partidistas. Unos dicen que la impotencia del Rey con su primera esposa no se manifestó con la segunda, y señalan que después Enrique tuvo varias amantes. Otros afirman lo contrario, y dicen —lo que se comentaba ya en vida de Enrique— que tales supuestas amantes no lo fueron de veras, sino que sencillamente se prestaron al disimulo que era necesario para esconder la dolencia del soberano. Estos mismos cronistas añaden que Enrique, ante la necesidad de proveer heredero para el trono, le procuraba amantes a su mujer.

Fue la presencia de uno de estos presuntos amantes lo que llevó al escándalo y por fin a la guerra civil. Don Beltrán de la Cueva, a quien el Rey colmaba de honores, acostumbraba visitar a la Reina aun estando ausente su esposo. Tales visitas dieron lugar a conjeturas, que los enemigos del Rey y de don Beltrán no dejaron de explotar. Cuando por fin la Reina dio a luz una niña, la infanta doña Juana de Castilla, no faltaron quienes dijeran que la presunta heredera del Rey era en verdad hija de don Beltrán.

Con todo, la niña fue declarada heredera de la corona, y los poderosos del reino le juraron obediencia. En su bautismo, Isabel, la futura reina de Castilla, le sirvió de madrina.

La oposición al Rey iba creciendo, y con ella el partido de quienes, sinceramente o por conveniencia, llamaban a la presunta heredera “la Beltraneja”. El marqués de Villena, antiguo favorito del Rey que se veía eclipsado por don Beltrán de la Cueva, unió sus fuerzas a las de su tío Alonso Carrillo, arzobispo de Toledo, y entrambos promovieron una rebelión en la que varios de los más poderosos nobles y prelados del reino se atrevieron a exigirle al Rey que declarara su propia deshonra, haciendo heredero suyo a su medio hermano Alfonso y negando la legitimidad de “la Beltraneja”. Contra el consejo de sus allegados, que lo instaban a tomar las armas frente a los rebeldes, Enrique capituló. Aunque sin declarar explícitamente que doña Juana no era hija suya, nombró a Alfonso heredero de la corona.

Don Beltrán de la Cueva tuvo que ausentarse de la corte, y el marqués de Villena recibió la custodia del joven heredero. Mas esto no satisfizo a los rebeldes, que estaban empeñados en despojar a la corona de toda autoridad, ni al Rey, que se sentía humillado. Creyendo contar con el apoyo del arzobispo Carrillo, Enrique marchó contra los rebeldes. Su desengaño fue grande cuando descubrió que Carrillo y los insurgentes se habían confabulado para coronar a Alfonso, y declarar depuesto a Enrique. Mientras los rebeldes marchaban a reunirse en Avila, el Rey huía hacia Salamanca. Alfonso, que a la sazón

contaba poco más de once años, se dejó llevar por las promesas de los conspiradores y aceptó el título real, contra los consejos de su hermana mayor Isabel, quien le señaló que un trono fundado en la usurpación carecería de bases sólidas. Pero Alfonso no tuvo tiempo para ver cumplirse la profecía de su hermana, pues murió poco después de coronado, dejando acéfalo al partido rebelde.

Alonso Carrillo corrió entonces al convento cisterciense de Santa Ana, en Avila, donde residía Isabel, para ofrecerle la corona que antes había ceñido su hermano. Pero la princesa se mostró inflexible, argumentando con el Arzobispo de igual modo que antes lo había hecho con su hermano: "Porque si yo gano el trono rebelándome contra él [Enrique] ¿cómo podría condenar mañana a quien quisiera desobedecerme?" Por fin, junto a los viejos Toros de Guisando, se llegó a un acuerdo entre las partes en pugna. Según ese acuerdo, los rebeldes reconocían a Enrique como soberano, y éste en cambio nombraba a Isabel como su sucesora. De este modo el partido de los insurrectos, carente de una sien sobre la cual asentar la corona de la rebeldía, lograba al menos la humillación del Rey.

Isabel aceptó este acuerdo porque estaba convencida de que doña Juana, la Beltraneja, llevaba con justicia ese apodo, y no era por tanto legítima heredera de la corona. Así, quien nunca esperó ocupar el trono de Castilla, y pasó sus primeros años en medio de penurias y soledades, fue convertida en legítima heredera de su medio hermano Enrique IV.

Enrique no quedó contento con este arreglo, que en fin de cuentas era una mancha en su honra. Al reunirse las cortes del reino, se negaron a ratificar lo acordado en los Toros de Guisando. Y los partidarios de Enrique se dedicaron a alejar a Isabel procurando casarla con algún potentado extranjero, mientras fortalecían su posición ofreciéndole la mano de la Beltraneja al Rey de Portugal.

Empero Isabel no estaba dispuesta a dejarse arrebatar la corona de la que ahora, tras la muerte de Alfonso, se consideraba legítima heredera. Tras hacer sus propias investigaciones, decidió casarse con el príncipe heredero de Aragón, don Fernando, que venía bien recomendado por varios de los consejeros de la princesa. Cuando Enrique se enteró de las gestiones independientes que Isabel llevaba a cabo con respecto a su matrimonio, ordenó que fuera encarcelada. Pero el pueblo de Ocaña se sublevó, e impidió que se cumpliera la orden real. De allí Isabel pasó a Madrigal de las Altas Torres, y después a Valladolid, donde se sentía segura por contar con numerosos simpatizantes.

Mientras tanto, en Aragón, los agentes del Rey de Castilla tenían vigilado a Fernando, para que no acudiera a Castilla a casarse con Isabel o a incitar a la rebelión. Mas el príncipe logró burlar la vigilancia de los castellanos y, mientras supuestamente dormía, escapó. Luego, disfrazado de arriero y con una recua de mulas que llevaba escondidos en burdos fardos los trajes necesarios para la boda, llegó hasta Valladolid, donde lo esperaba su prometida.

La única dificultad que se interponía entonces era el hecho de que Fernando e Isabel eran primos segundos, y que por tanto era necesario una dispensa papal antes de celebrar su matrimonio. El papa Pablo II se negaba a dar tal dispensa, solicitada repetidamente por el Rey de Aragón, diciendo que el de Castilla no estaba de acuerdo con el matrimonio proyectado. Pero al llegar el momento de la boda el arzobispo Carrillo presentó una supuesta dispensa papal, y el matrimonio tuvo lugar. Más tarde los historiadores han llegado a la conclusión de que la tal dispensa era espuria, aunque al parecer Isabel no estaba al tanto de los manejos del Arzobispo. En todo caso, cuando los vientos políticos soplaron decididamente a favor de Isabel y Fernando, Roma confirmó la validez de su matrimonio.

Mientras tanto, Enrique le declaró la guerra a Aragón, alegando que el vecino reino se había inmiscuido en los asuntos internos de Castilla. Pero el papado estaba interesado en fomentar la unidad y la armonía entre los príncipes cristianos, por cuanto la amenaza turca hacía temblar a Europa. Rodrigo Borgia, el futuro Alejandro VI, fue enviado a España como legado pontificio. Las gestiones del

legado tuvieron buen éxito, y Enrique consintió en hacer las paces con los aragoneses, aceptar el matrimonio entre Isabel y Fernando, y declarar una vez más que su medio hermana era la legítima heredera del trono.

Las diversas partes que accedieron a este acuerdo esperaban nuevas tensiones y luchas. Pero poco después de los hechos que acabamos de relatar Enrique IV murió inesperadamente, y al día siguiente, 12 de diciembre de 1474, Isabel fue coronada en Segovia como reina de Castilla.

El trono se afianza

La premura con que Isabel fue coronada señala lo incierto de su posición. Aunque Fernando se encontraba fuera de Castilla, combatiendo junto a su padre en el Rosellón, Isabel y sus consejeros decidieron no aguardar su retorno. Lo que sucedía era que el partido de la llamada Beltraneja no había desaparecido del todo. Tan pronto como tuvo noticias de lo acaecido, el Rey de Portugal, quien había recibido en promesa la mano de esa infortunada princesa, reclamó para sí el título real a nombre de su futura esposa e invadió las tierras castellanas.

Fernando acudió presuroso a defender la herencia de su esposa, en tanto que ésta, a pesar de encontrarse en medio de su segundo embarazo (poco antes había dado a luz a su primogénita, a quien llamó Isabel), se dedicó a recorrer el país reclutando un improvisado ejército. El magnetismo personal de la Reina se manifestó entonces, y pronto Fernando pudo oponerse al invasor al frente de un ejército de cuarenta y dos mil hombres.

Los dos ejércitos chocaron en los campos de Toro, y la batalla resultó indecisa. Pero, mientras el Rey de Portugal se dedicaba a reorganizar sus tropas, Fernando envió correos a todas las ciudades de Castilla, y a varios reinos extranjeros, dándoles la noticia de una gran victoria, en la que las tropas portuguesas habían sido aplastadas. Ante tales noticias, el partido de la Beltraneja se disolvió, y el portugués se vio forzado a regresar a su reino. Mientras tanto, a consecuencia de sus largas cabalgatas en defensa de su reino, la Reina perdió la criatura de aquel segundo embarazo.

Tras todas estas vicisitudes, Isabel quedaba dueña de los reinos de Castilla y León, que antes habían pertenecido a su padre Juan II y a su medio hermano Enrique IV. Empero aquellos reinos se encontraban en grave estado. Los grandes nobles y prelados habían aprovechado la debilidad de los dos monarcas anteriores para acrecentar su poder. Y era a ellos que Isabel debía, en parte al menos, el poder ahora ceñirse la corona.

Pero la idea de la realeza que Isabel tenía no le permitía acomodarse a las pretensiones de los poderosos. Además, la administración pública, tras largos años de incertidumbre, estaba en el más completo desorden. La administración de justicia, que Enrique había confiado a subalternos ineptos e indignos, dejaba mucho que desear. Los pasos a través de las montañas estaban en manos de pequeñas bandas armadas, que vivían del pillaje. Pero el problema más urgente, por cuanto imposibilitaba todo plan de gobierno por parte de la Reina, era la actitud levantisca de los magnates, que durante el reinado de Enrique IV se habían acostumbrado a actuar según sus antojos, y a imponer su voluntad sobre la del Rey.

La actitud de Isabel frente a los poderosos se manifestó de inmediato. Doquiera aparecía la más ligera chispa de rebelión, se presentaba la Reina y, combinando la autoridad de su porte y persona con la de las armas que la acompañaban, ahogaba la rebelión. Al tiempo que perdonaba a quienes se habían dejado llevar por los grandes, castigaba a los jefes de la revuelta, por no parecer débil como su difunto hermano. Pero generalmente sus castigos se limitaban a desposeer a los sediciosos de sus plazas fuertes

o, cuando más, a desterrarlos. Así fue la Reina afianzando su poder por todos sus territorios, desde Galicia al norte hasta Andalucía al sur.

Las órdenes militares, nacidas en tiempos de guerra constante contra los moros, eran otra amenaza al poder real. Las tres más importantes eran las de Santiago, Alcántara y Calatrava. Para dar una idea del poder de tales órdenes, baste decir que la de Santiago contaba con dos centenares de villas y plazas fuertes, además de las rentas de otras tantas parroquias. Por varias décadas el cargo de gran maestre de cualquiera de estas órdenes había sido codiciado por los magnates, y quienes lo alcanzaban se atrevían a enfrentarse al poder real.

Cuando el cargo de gran maestre de Santiago quedó vacante, la Reina le pidió al Papa que le concediese autoridad para nombrar la persona que lo ocuparía. Un noble, don Alonso de Cárdenas, trató de adelantarse a los designios de Isabel convocando a una elección urgente, que debía tener lugar en Uclés. Pero allí se presentó Isabel inesperadamente y ordenó que la elección fuese suspendida hasta tanto llegase la respuesta del Papa. Cuando esa respuesta llegó, la Reina, en un golpe maestro de habilidad política, nombró gran maestre al propio don Alonso, dejando bien claro que le daba “como gracia lo que él pretendiera como derecho”. A partir de entonces la gran orden de Santiago sirvió de instrumento dócil en manos de Isabel.

Este proceso de sujetar las órdenes militares a la corona fue llevado a feliz término haciendo nombrar a Fernando gran maestre de Alcántara en 1487, y de Calatrava en 1492. Cuando, en 1499, murió don Alonso de Cárdenas, el Rey fue hecho también gran maestre de Santiago.

Un aspecto fundamental de la política centralizadora de Isabel fue la reforma de la hacienda. Hasta entonces eran muchos los que cobraban impuestos de diversas clases, y sólo una fracción de tales impuestos llegaba a la corona. A fin de aumentar el poder del trono, y refrenar el de los magnates, era necesario establecer un sistema de hacienda que hiciera llegar los fondos a las arcas reales. Esto fue lo que hizo Isabel. Su principal colaborador en este campo, don Alonso de Quintanilla, mandó hacer un inventario de todas las riquezas del reino, que se compiló en doce gruesos tomos. A base de ese inventario se reformó el sistema de impuestos, con tan buen éxito que en los ocho años de 1474 a 1482 las entradas de la corona se multiplicaron por catorce. Y, gracias a las reformas implantadas, esto se logró sin aumentar los gravámenes sobre los trabajadores y los menesterosos.

Por último, el trono de Castilla se afianzó sobre la Santa Hermandad. Desde varias generaciones antes, en diversas partes de España, se habían organizado hermandades de defensa mutua. Pero éstas habían caído en desuso durante los reinados de Juan II y Enrique IV. Ahora Isabel decidió darle nueva vida a esa antigua institución, aunque colocándola directamente bajo el poder real. Para poner fin a las rapiñas y abusos que existían por todas partes, se organizó una fuerza de policía que recibió el nombre de “Santa Hermandad”. A esta fuerza cada cien vecinos debían contribuir con el mantenimiento de un hombre de a caballo, que estaría siempre pronto a perseguir a los malhechores. Además, la Santa Hermandad recibió poderes judiciales que le permitían enjuiciar y castigar a los criminales que capturaba. Se trataba entonces de una fuerza militar permanente, de carácter popular, que le servía a la corona tanto para limpiar el país de bandidos y otros criminales como para fortalecer su política de limitar el poder de los magnates. A la postre, la Santa Hermandad llegó a gozar de autoridad para castigar los abusos de los poderosos. Así, una vez más, la corona se apoyó sobre las clases medias y bajas para aplastar a la alta nobleza y a los prelados levantiscos.

Mientras tanto, continuaban las dificultades con Portugal, cuyo rey, insistiendo siempre en su propósito de casarse con doña Juana, “la Beltraneja”, reclamaba para sí la corona de Castilla. Francia, por su parte, aprovechaba las tensiones que existían en la Península Ibérica para tratar de apoderarse de

los territorios vascos. Pero a la postre las tropas de Isabel y Fernando se impusieron en ambos frentes, y aplastaron también a los castellanos que continuaban apoyando las pretensiones de Portugal y de la Beltraneja. Fernando se encontraba ausente en Aragón, tomando posesión del trono de su recién difunto padre, cuando Isabel logró concluir la paz con Portugal.

Unidas entonces las coronas de Castilla y Aragón, firmada la paz con Francia y Portugal, y afianzado el poder real dentro de Castilla, quedaba franco el camino hacia la más preciada ambición de Isabel: completar la reconquista mediante la toma de Granada.

La guerra de Granada

Desde el año 711, los moros habían estado presentes en España. Aunque posteriormente los cristianos llegaron a creer que los siete siglos entre el 711 y el 1492 fueron una larga guerra de reconquista contra el poderío moro, lo cierto es que buena parte de ese tiempo pasó sin que hubiera mayores conflictos entre moros y cristianos, y que repetidamente se hicieron alianzas políticas y militares entre ellos, frente a algún contrincante de una u otra religión. En todo caso, la obra de la reconquista había quedado prácticamente paralizada desde el siglo XIII, cuando el rey Fernando III el Santo había permitido que se estableciera, en el extremo sur de la Península, y como vasallo de Castilla, el reino moro de Granada. La condición de vasallaje requería que Granada le pagase tributos a Castilla. Pero con el correr de los años, según el reino de Granada fue fortaleciendo sus fronteras, y el de Castilla se vio sumido en la anarquía, tales tributos dejaron de pagarse.

La existencia del reino de Granada era una espina en la carne de Isabel, para quien la misión histórica de Castilla requería la conquista de ese reino. Fernando, por su parte, seguía la vieja política aragonesa de estar más interesado en los asuntos del Mediterráneo que en los de España. Luego, en cierto sentido, la empresa de la conquista de Granada fue un proyecto isabelino y castellano, aunque Fernando tomó en él parte activísima.

Cuando se sintió suficientemente fuerte, Isabel trató de hacer valer su autoridad sobre Granada, exigiendo el pago de los tributos que ese reino le debía a la corona de Castilla. Es de suponer que la hábil Reina sabía que los moros granadinos se negarían a pagar, y que ello llevaría a la guerra. En efecto, los granadinos respondieron que en Granada no se dedicaban a labrar oro ni plata, sino a fabricar armas contra sus enemigos. Se dice que al recibir noticia de esta respuesta Fernando exclamó: "¡A esa Granada le arrancaré los granos uno a uno!" Poco después, los moros tomaron por sorpresa la plaza de Zahara, con lo cual dieron comienzo a las hostilidades.

A partir de entonces (1481), y hasta 1492, Fernando e Isabel se dedicaron, por así decir, a quitarle los granos a Granada uno a uno. Cada año se llevó a cabo una campaña en la que se sitiaron y tomaron varias plazas fuertes de los moros. Fernando dirigía los ejércitos, mientras Isabel, muy cerca de los campos de batalla, los exhortaba con su presencia y se ocupaba de su avituallamiento. Fue en 1489, cuando los gastos de la guerra exigían medidas drásticas, que la Reina envió sus joyas a Valencia, en garantía de un préstamo. Posteriormente se ha confundido este hecho, y se ha dicho, erróneamente, que Isabel empeñó sus joyas para la empresa colombina.

Por fin, en 1490, Fernando e Isabel se consideraron listos a sitiar la propia ciudad de Granada. A fin de mostrarles a los moros que el cerco era permanente, y que no lo levantarían antes de la victoria, los castellanos construyeron frente a la ciudad musulmana la villa de Santa Fe. Al principio esta ciudad militar fue hecha con materiales provisionales; pero cuando el fuego hizo presa de ella los Reyes ordenaron que se reconstruyera en cantería.

Mientras tanto, el reino de Granada pasaba por profundas dificultades internas. Boabdil, su último rey moro, había llegado a esa posición mediante una rebelión, y durante la mayor parte del período de guerra contra los castellanos hubo también disensiones y hasta guerras entre los mismos moros.

A la postre, tras firmar las Capitulaciones de Granada, los Reyes Católicos entraron triunfantes en la ciudad el 2 de enero de 1492. La reconquista había terminado.

Como señalamos en la sección anterior de esta Historia, las Capitulaciones de Granada les garantizaban a los moros toda clase de derechos, que pronto fueron abrogados. A la postre los últimos moriscos de Castilla fueron obligados a recibir el bautismo y adaptarse a las costumbres de los cristianos.

La rendición de Granada le permitió a la Reina ocuparse de un marino genovés que desde algún tiempo antes proyectaba un arriesgado viaje a las Indias navegando, no hacia el este, como era costumbre, sino hacia el oeste. Fue en la ciudad de Santa Fe, en las afueras de Granada, que se firmaron las Capitulaciones de Santa Fe, que deberían servir de base a la empresa colombina.

Un nuevo mundo 16

Yo te mando que todas las personas que traten contigo, que las honres y trates bien, desde el mayor al más pequeño, porque son su pueblo de Dios nuestro Señor.

Cristóbal Colón a su hijo Diego

Apenas terminaba España de lograr su unidad nacional, gracias al matrimonio de Fernando e Isabel, y de alcanzar la integridad territorial con la conquista de Granada, cuando le fueron ofrecidos nuevos mundos que descubrir, conquistar, colonizar y evangelizar. Pocos episodios en la historia humana son tan sorprendentes como la enorme expansión española del siglo XVI, sobre todo si tenemos en cuenta que unos pocos años antes los reinos de Castilla y Aragón estaban separados, que el moro retenía todavía el reino de Granada, y que la propia Castilla se encontraba dividida por la discordia y las luchas sucesorias. Atribuirle a Isabel toda la gloria de ese inesperado despertar español sería caer en el error de quienes creen que la historia es una sucesión de personajes heroicos, y no se percatan de los muchos factores que hacen posible la gesta del héroe. Pero aun después de tomar esto en cuenta, no cabe duda de que Isabel fue el personaje del momento, que supo darles forma a las circunstancias que alrededor de ella iban haciendo posible el nacimiento de la España moderna y del imperio español.

La empresa colombina

Casi al momento mismo de la rendición de Granada, aparece en la historia un personaje de origen oscuro y todavía discutido, que compartiría con Isabel la gloria de fundar el imperio español de Ultramar. Cristóbal Colón era de origen genovés, al parecer hijo de un cardador de lana, y a los veinticinco años de edad llegó a Portugal, donde comenzó a granjear su fortuna al casarse con doña Felipa Moñiz, que pertenecía a la nobleza de Portugal, y cuyo padre era gobernador de Madeira.

Acerca del motivo y el modo de la llegada de Colón a Portugal, los historiadores difieren, pues mientras unos dicen que formaba parte de la tripulación de una pequeña flota genovesa que fue atacada por los portugueses, y que fue hecho prisionero, otros sospechan que era en realidad pirata, o al menos corsario, y señalan que hubo un corsario de nombre Coulom que tomó parte activa a favor de Francia y Portugal en las guerras que hemos señalado anteriormente en torno al derecho de sucesión de la

Beltraneja. De ser esto así, se explicaría por qué Colón fue tan poco explícito con respecto a sus orígenes y carrera anterior.

En todo caso, Colón conoció en Portugal a varios famosos navegantes y cartógrafos, y además tuvo ocasión de navegar tanto a Madeira y Porto Santo como a Guinea, en el Africa. A la postre llegó a su famosa conclusión de que, si el mundo era redondo, como afirmaban tantos sabios, debería ser posible llegar al Oriente navegando constantemente hacia el occidente. Si ése fue su proyecto inicial, o si al principio pensaba solamente descubrir nuevas tierras, inclusive la “Antisla” que algunos cartógrafos colocaban al oeste del océano, no está del todo claro. Al parecer, el proyecto que Colón le planteó a la corte portuguesa no consistía en buscar una nueva ruta a las Indias, sino sencillamente en explorar el Atlántico occidental.

Muerta su esposa, sin esperanza de que la corona portuguesa apoyara su empresa, y cargado de deudas, Colón abandonó el país en secreto, y se dirigió al sur de España. En Huelva vivía la hermana de su difunta esposa, y posiblemente el futuro Descubridor quería dejar con ella a su pequeño hijo Diego. Además, algunos escritores antiguos hablan de un piloto de Huelva, Alonso Sánchez, que había vislumbrado tierras al oeste cuando su navío fue arrastrado en esa dirección por una tormenta.

En varios lugares de Andalucía, y particularmente en La Rábida, Colón encontró oídos atentos y personas de prestigio dispuestas a apadrinar su proyecto en la corte castellana. Puesto que la corte residía en Córdoba, desde donde se dirigían los asuntos de la guerra granadina, Colón se radicó en esa ciudad.

Los Reyes Católicos no tomaron con gran entusiasmo el proyecto colombino. Lo sometieron a varias juntas de letrados, y el informe recibido no fue halagador. Al parecer, además de la cuestión geográfica de si lo que Colón proyectaba era factible, había dudas acerca de la legitimidad de tal empresa.

En todo caso, se le dijo al futuro Almirante que, a causa de la guerra de Granada, la corona española no estaba en condiciones de adoptar su proyecto.

En vista de la continuación de dicha guerra, Colón comenzó a hablar de la posibilidad de marchar a Francia o a Inglaterra, y ofrecerles sus servicios a esas naciones. Parece que se preparaba para marchar cuando un personaje influyente, convencido del valor de su proyecto, o al menos temiendo las consecuencias si Colón se ponía al servicio de otro país y su empresa resultaba tener buen éxito, intervino una vez más ante Isabel en pro del empobrecido aventurero. La Reina le concedió entonces algunos fondos, y con ellos se las arregló Colón hasta que la rendición de Granada le dio nuevas esperanzas.

Las condiciones que Colón ponía para colocarse al servicio de la corona española les parecieron desmedidas a los Reyes, y por algún tiempo el proyecto quedó en suspenso. Pero por fin, en abril de 1492, se firmaron las Capitulaciones de Santa Fe, que le concedían los títulos de Almirante del Mar Océano y Virrey y Gobernador General de las tierras colonizadas. Además, puesto que la empresa era principalmente comercial, llevada por la esperanza de llegar a las Indias, se les otorgaba al Almirante y a sus sucesores la décima parte de todo el comercio que resultara de la empresa. Es muy probable que estas Capitulaciones, que han despertado el interés de los historiadores, hayan sido vistas por la corte castellana como de menor importancia. Nadie soñaba que el viaje que se preparaba pudiera tener los resultados que tuvo, y por tanto la corona, que arriesgaba bien poco en la empresa, estaba dispuesta a mostrarse pródiga.

Son de todos sabidas las dificultades que tuvo Colón para reunir la tripulación de sus tres carabelas. Fue gracias a la intervención y el apoyo decidido del prestigioso navegante Martín Alonso Pinzón que la pequeña flotilla pudo por fin hacerse a la mar, el 3 de agosto de 1492.

Tras una escala en Canarias, las tres carabelas partieron hacia el occidente ignoto. Colón dirigió la navegación, siguiendo siempre el paralelo 28. Pero su cálculo de la circunferencia terrestre era en extremo inexacto, pues la fijaba en la tercera parte de lo que en realidad es. Por tanto, a principios de octubre la tripulación comenzó a dudar de la empresa toda. Si llegó a haber motín o no, no está claro. Pero en todo caso fue Martín Alonso Pinzón quien, con su prestigio entre la tripulación, logró calmar los ánimos y prolongar la búsqueda unos días más. Por fin, el 12 de octubre de 1492, los cansados aventureros pusieron pie en la isla de Guanahaní, en las Lucayas, a la que nombraron San Salvador.

Tras navegar por las Lucayas, la flotilla colombina se dirigió hacia el sur, donde tocó tierra en Cuba y en Haití. La primera recibió el nombre de Juana en honor del infante don Juan, y la segunda el de La Española. En La Española, la principal de las tres carabelas, la Santa María, encalló, y con sus maderos Colón hizo construir el fuerte Natividad, en la bahía de Samaná. Allí dejó, a modo de guarnición, a algunos de los hombres de la Santa María, con la promesa de visitar el lugar en su próximo viaje.

Las dos carabelas restantes emprendieron entonces el retorno. El mal tiempo las separó, y fueron a dar a distintos puertos en la Península Ibérica. Pero a la postre regresaron a Palos de Moguer, de donde habían partido, el 14 de marzo de 1493.

Los reyes, que se encontraban en Barcelona, hicieron venir al intrépido marino, que trajo consigo varias pruebas de sus descubrimientos, inclusive algunos habitantes de las tierras supuestamente descubiertas, a quienes se llamó “indios” por proceder de las Indias, según él creía. Aunque se ha exagerado el recibimiento de que los reyes hicieron objeto al Almirante, no cabe duda de que fue cordial, y que pronto se comenzaron planes para otro viaje, al tiempo que se expedían solicitudes a Roma para que el Papa, a la sazón el aragonés Alejandro VI, diera las bulas necesarias para una empresa de colonización y evangelización.

No es necesario relatar aquí los pormenores de los demás viajes colombinos. Acerca del segundo, es preciso señalar que navegó en él, como legado apostólico, el religioso fray Bernardo Boil. Además de tocar por primera vez en Puerto Rico y varias islas menores, Colón y los suyos se dirigieron de nuevo a La Española, donde encontraron destruido el fuerte Natividad. Los indios, hartos del mal trato recibido de los españoles, se habían sublevado y matado a todos los colonizadores. Allí dejó Colón a fray Bernardo, a cargo de la evangelización de la isla, y al militar Pedro Margarita, con la encomienda de conquistarla. Así comenzó lo que sería tan característico de la empresa española en América, es decir, la unión de los intereses de conquista y colonización con la tarea evangelizadora.

Tras visitar de nuevo a Cuba, y levantar acta haciendo constar que se trataba de tierra firme, y que por tanto había llegado al Asia, Colón regresó a España. Durante este segundo viaje se pusieron de manifiesto algunas actitudes de Colón que comenzaron a producir desconfianza entre las autoridades españolas, que dudaban acerca de su aptitud de gobierno, y además temían que tratara de seguir el ejemplo de los grandes de España. A consecuencia de esto, aunque fue muy bien recibido a su regreso a la corte, Colón no pudo partir en su tercer viaje tan pronto como esperaba. Además, mientras el Almirante navegaba en su segundo viaje, España y Portugal concluyeron el tratado de Tordesillas, que demarcaba los campos de exploración y colonización de cada una de las dos potencias marítimas. Esto era índice de que la corte española se percataba de la posible importancia de los descubrimientos de Colón, aunque todavía las comunicaciones del Almirante, en el sentido de que las Indias producirían

riquezas suficientes para organizar una nueva cruzada que tomara a Jerusalén, eran recibidas con sonrisas por parte de los Reyes.

El tercer viaje terminó mal para el Almirante. En Canarias dividió su flota en dos, y envió una directamente a La Española, mientras él se dirigió hacia el sudoeste, donde fue a dar a la isla de Trinidad. De allí atravesó a la península de Paria, y por tanto tocó por primera vez el continente americano, aunque no fue sino varios días después, convencido por el flujo de agua del sistema del Orinoco, que declaró que había descubierto “otro mundo”. El trato de los nativos, dulce y acogedor, el oro y las perlas que parecían abundar, y toda una serie de supuestos indicios geográficos, convencieron al Almirante que había llegado al paraíso terrenal, y así lo hizo constar.

Del paraíso, empero, Colón pasó al infierno. Cuando llegó a La Española descubrió que las noticias de la mala administración suya y de sus hermanos Diego y Bartolomé habían llegado a España, y que la Reina había enviado a Francisco de Bobadilla con amplios poderes para juzgar sobre el asunto. Sobre todo, se decía que la administración de los Colón era a la vez débil y cruel, y que esto había resultado en la rebelión de algunos españoles. Cuando Bobadilla llegó a Santo Domingo, lo primero que vio fue un cadalso donde colgaban los cadáveres de siete españoles. Al pedirle cuentas a Diego Colón, éste sencillamente le contestó que otros cinco serían ahorcados al día siguiente. Sin darle más vueltas al asunto, Bobadilla tomó posesión del lugar en nombre de la corona e hizo encarcelar a don Diego. Cuando el Almirante se presentó poco después, también fue arrestado. Y el tercero de los hermanos, Bartolomé, que a la sazón se encontraba fuera de la ciudad con un pequeño ejército y pudo haber resistido, se rindió a instancias del Almirante, que no deseaba resistir a la autoridad real.

Los tres hermanos fueron enviados en cadenas a España, donde seis semanas después de su llegada fueron convocados a la presencia real en la Alhambra, en Granada. Aunque se les declaró inocentes de todo delito, su mala administración era patente, y los soberanos no estaban dispuestos a concederle al viejo marino el poder casi absoluto que reclamaba sobre todo el nuevo mundo que había descubierto. Puesto que el Almirante tampoco era persona que se contentara con menos, a la postre le fueron restaurados los títulos de Almirante y Virrey, pero la administración de La Española—la única colonia que hasta entonces se había fundado— le fue confiada a Nicolás de Ovando. La amargura del Almirante puede verse en las líneas, escritas cuando estaba todavía en cadenas: “Si yo robara las Indias, . . . y las diera a los moros, no pudieran en España mostrarme mayor enemiga”.

No le quedaba entonces otro recurso al viejo lobo de mar que emprender otro viaje. Las demoras fueron muchas y, mientras tanto, otros navegantes partían hacia las supuestas Indias y regresaban con informes de nuevos descubrimientos. Por fin, a principios de 1502, los Reyes autorizaron un nuevo viaje de exploración, comisionando al Almirante para que buscara el estrecho que se suponía existía entre el Caribe y el Océano Indico. Con cuatro carabelas y una tripulación compuesta en su mayoría de mozos sin experiencia, Colón se hizo al mar. Llevaba, entre otras cosas, una carta de presentación para el navegante portugués Vasco de Gama, que había partido hacia el Oriente rodeando el Africa, y con quien el Descubridor esperaba toparse en las Indias, tras cruzar el estrecho que buscaba.

La travesía del Atlántico, completada en el tiempo insólito de tres semanas, fue la única parte feliz de este último viaje. Al llegar al Caribe, Colón descubrió los indicios, aprendidos anteriormente en amarga experiencia, de que un huracán se aproximaba. Contra las instrucciones reales, pidió refugio en Santo Domingo, donde su enemigo Nicolás de Ovando se lo negó, burlándose del pretendido adivino que podía oler el temporal. Colón halló abrigo en un puerto cercano, y Ovando continuó con sus planes de enviar a España una flota de treinta navíos. El vendaval sorprendió a la escuadra de Ovando en el paso de La Mona. Veinticinco buques naufragaron, cuatro regresaron maltrechos a Santo Domingo, y

el único que llegó a España fue el que llevaba el dinero que Colón había logrado cobrar de lo que se le debía en La Española, por algunos de sus derechos. Entre los ahogados en aquel desastre se encontraba Francisco de Bobadilla.

Tras esperar que pasara el huracán, Colón continuó viaje a Jamaica, desde allí a la costa sur de Cuba, y estaba a punto de descubrir el estrecho de Yucatán cuando torció al sur, y fue a dar a la costa de Honduras. Siguió entonces un largo período de navegación a lo largo de América Central, en busca siempre del supuesto estrecho que lo llevaría a mar abierto. Después de diversas vicisitudes en las que perdieron dos de sus cuatro navíos, los exploradores llegaron a la costa de Jamaica. Los dos buques que les quedaban estaban tan perforados por las bromas— moluscos en forma de gusanos que taladran las maderas sumergidas—que Colón no tuvo otro recurso que encallarlos y esperar que de algún modo pudiera obtenerse socorro de La Española. Mientras los que quedaban varados en Jamaica trataban de subsistir mediante el comercio con los indios, dos canoas fueron enviadas a La Española en busca de auxilio. Pero en Santo Domingo, Ovando no se mostraba dispuesto a ayudar al rival a quien había suplantado y a quien después había desoído con desastrosas consecuencias. En Jamaica la espera se hacía larga, y buena parte de la tripulación se amotinó y trató de irse a Santo Domingo con canoas tomadas de los indios. Cuando esa empresa fracasó, el contingente español quedó dividido en dos bandos que a la postre tuvieron que resolver sus diferencias mediante las armas. El bando de Colón triunfó, aunque no sin bajas. Los indios se resistían a darles más provisiones a los españoles, pues las suyas comenzaban a escasear. Fue entonces que Colón apeló a una treta que después los autores de ficción han atribuido a muchos personajes. El almanaque señalaba que pronto habría un eclipse lunar. Colón convocó a los jefes indios, les indicó que el Dios todopoderoso estaba enojado porque no alimentaban adecuadamente a los cristianos, y predijo el eclipse.

Cuando la Luna se oscureció y los caciques imploraron perdón, Colón esperó para acceder a sus peticiones hasta el momento preciso en que el astro iba a lucir de nuevo. A partir de entonces los suyos no tuvieron dificultades de suministro.

Grande fue la alegría de los varados cuando apareció en el horizonte una carabela española. Y aun mayor fue su decepción al descubrir que se trataba de un buque enviado por Ovando con instrucciones precisas de enterarse de lo que sucedía en Jamaica, pero no recoger a nadie.

Por fin, cuando los infelices llevaban más de un año en Jamaica, llegó un viejo buque que apenas flotaba, con las velas podridas y taladrado de bromas, que fue todo lo que pudieron encontrar y contratar los que Colón había enviado a La Española. Embarcados en él, los sobrevivientes demoraron más de mes y medio en llegar a Santo Domingo. Allí Colón contrató otro navío y partió por última vez de las tierras que había descubierto. Con su hijo, su hermano, y unos pocos marineros, llegó por fin a San Lúcar de Barrameda, tras dos y medio años de viaje.

El momento no era propicio en España. La Reina estaba enferma de gravedad, y murió a las tres semanas del regreso del Almirante. En medio de tales circunstancias, nadie se ocupaba del viejo marino, máxime por cuanto Fernando nunca había sido tan entusiasta como su esposa en la empresa de Indias.

El propio Colón estaba enfermo, aunque no es cierto que estuviera sumido en la pobreza. Los fondos llevados a España por el navío que había sobrevivido cuando el huracán destruyó la flota de Ovando, y algún oro que Colón trajo consigo del cuarto viaje, constituían una buena suma. Además, la corona respetaba su derecho a la décima parte de lo ganado en Indias, aunque con una interpretación muy diferente de la que le daba el Almirante: Colón decía que le correspondía la décima parte de todo lo ganado, mientras la corona entendía que lo que le tocaba era el diez por ciento de la quinta parte que

el Rey recibía. En 1505 Fernando lo recibió, y comenzó una larga serie de negociaciones en las que el Rey le ofreció fuertes rentas, mientras el Almirante insistía en sus títulos y en el cumplimiento estricto de las Capitulaciones de Santa Fe. En pos de la corte el viejo lobo de mar viajó de Segovia a Salamanca, y de allí a Valladolid, donde murió en 1506.

La importancia de la empresa colombina

Si nos hemos detenido en esta narración de los viajes y peripecias de Colón, lo hemos hecho porque en todo ello vemos el primer ejemplo de muchos elementos característicos de la empresa española en el Nuevo Mundo: el arrojo audaz y visionario del Almirante, su búsqueda constante de lugares míticos, llevado por vagos rumores, y el logro de grandes hazañas con un escaso puñado de hombres. Es todo esto lo que le da enorme importancia a la empresa colombina, y se la resta a la constante discusión acerca de si fue Colón el verdadero descubridor de América, o si antes que él llegaron a estas tierras los normandos u otros viajeros. El hecho es que, si de descubrimientos se trata, los únicos verdaderos descubridores del hemisferio occidental fueron los antepasados de los indios americanos que primero llegaron a estas playas, probablemente siguiendo el puente que ofrecían las islas Aleutianas. Después fueron llegando otros, y hay indicios de viajes, no sólo a través del Atlántico, sino también del Pacífico. Y en todo caso, los moradores originales de las llamadas Indias no estaban esperando ser “descubiertos”, sino que tenían su cultura y civilización propias. La importancia de los viajes de Colón no radica entonces, como a menudo pensamos, en que fuera él el primero en ver tierras americanas, sino en que de su viaje se desprendió una vasta empresa de conquista, colonización y evangelización que a la postre uniría ambos hemisferios. Vistos desde tal perspectiva, los cuatro viajes de Colón, y todo lo que alrededor de ellos acaeció, son mucho más que una interesantísima aventura marítima. Son el primer indicio de la forma que tomaría el encuentro entre los dos mundos que por primera vez se vieron cara a cara aquel 12 de octubre de 1492.

Si consideramos la historia de Colón de este modo, pronto veremos que los conflictos entre las autoridades españolas, que tanta amargura le causaron al Almirante, fueron una de las características de la empresa toda durante varias generaciones. Lo que estaba en juego en tales conflictos era nada menos que la política de Isabel y sus primeros sucesores, de limitar el poderío de los magnates. En España, como hemos narrado, la Reina tuvo que enfrentarse repetidamente a los poderosos, que aspiraban a imponer su voluntad sobre el trono. Los pequeños burgueses, a quienes les convenía una monarquía fuerte y centralizada, más bien que el viejo sistema feudal que los grandes trataban de restaurar, fueron los principales aliados de la corona en sus empeños centralizadores. Al abrirse entonces los enormes horizontes del Nuevo Mundo, los Reyes Católicos querían asegurarse por todos los medios de que no se desarrollara acá una nobleza tan poderosa que pudiera oponerse a los designios reales. Ese peligro era tanto más real por cuanto las grandes distancias dificultaban la tarea de gobierno. Fue en parte por esto que los Reyes se negaron a cumplir lo estipulado en las Capitulaciones de Santa Fe, pues ello le habría dado a Colón recursos y poder superiores a los de cualquiera de los viejos nobles contra quienes los soberanos habían tomado severas medidas. Tan pronto como llegaron a España las primeras noticias de los abusos de los Colón en La Española —y abusos hubo— los Reyes enviaron a Bobadilla, y el Almirante y sus hermanos fueron devueltos a España en cadenas. Esto, que muchas veces ha sido descrito como un gran acto de ingratitud, se ajustaba perfectamente a la política que Isabel seguía en Castilla. Ni aun los más encumbrados estaban exentos de la justicia real. Luego, las leyes de la corona en defensa de los indios no llevaban únicamente un interés humanitario, sino que se ajustaban a los propósitos políticos de los soberanos, que temían que, si los conquistadores y colonizadores no tenían

límites en su explotación de los indios, se volverían señores feudales con el mismo espíritu independiente de los grandes de España.

Por otra parte, los conflictos entre los españoles en el Nuevo Mundo no se limitaron a las diversas autoridades civiles, sino que involucraron también a las religiosas. Pronto los misioneros establecieron con los indios lazos más estrechos que los que tenían los colonos, y por tanto empezaron a protestar contra el trato de que eran objeto los habitantes originales de estas tierras. Las protestas de los misioneros llegaron repetidamente al trono español, y por tanto muchos de los colonizadores veían a los misioneros como obstáculos en la empresa colonizadora. La respuesta de la corona a las comunicaciones de los misioneros siempre fue ambigua, pues los soberanos se encontraban en difícil situación. Por una parte, la explotación de los indios era la base sobre la que se levantaban grandes señoríos cuya obediencia y lealtad a la corona no eran del todo seguras. Para evitar el desarrollo de un nuevo sistema feudal, era necesario dictar leyes que defendieran a los indios frente a la explotación por parte de los españoles. Además, no cabe duda de que Isabel sentía verdadera compasión hacia sus recién descubiertos “súbditos”, y quería que en todo lo posible se les tratase como a sus súbditos españoles. Pero por otra parte la explotación de las nuevas tierras —entiéndase, de sus habitantes— era necesaria para mantener el naciente imperio español. Sin el oro de Indias, la política española en Europa no podría subsistir. Luego, las leyes que protegían a los indios nunca se cumplieron a plenitud. Lo impedían tanto las distancias y las dificultades en la comunicación como los conflictos de intereses en que la corona se hallaba envuelta.

Todo esto puede verse en la legislación de Isabel acerca de las Indias. Sin repasar toda esa legislación, conviene que nos detengamos a ver cómo trató la Reina la cuestión de la posible esclavitud de los indios. Cuando Colón regresó a La Española en 1495, y encontró a los indios sublevados contra los abusos de los españoles, inició una campaña de pacificación militar. Parte del resultado de esa campaña fue un número de prisioneros de guerra, a quienes el Almirante envió a España para ser vendidos como esclavos. La llegada de esta mercancía humana causó revuelos en la Península, donde Colón había descrito la población americana como gente pacífica, dulce y sencilla. Isabel acudió a los juristas de la época, a fin de determinar si Colón estaba en su derecho al esclavizar a los indios. Al parecer, lo que más le molestaba no era que el Almirante esclavizara a los indios, sino que al hacerlo se apropiaba de derechos que debían pertenecerle únicamente a la corona. Cuando por fin Isabel prohibió que se esclavizara a los indios, excluyó de esa legislación a los caribes, por ser caníbales. Poco tiempo después se permitió esclavizar a los tomados como prisioneros en combate, y a los que fueran comprados de otros amos indios. Además, se desarrolló el sistema de encomiendas, que en muchos casos no fue más que un subterfugio para imponer de nuevo la esclavitud. Cuando los indios vieron que los españoles que iban llegando eran cada vez más, se negaron a hacer las siembras, y a partir de entonces se determinó que era lícito obligar a los indios a trabajar en aquellas cosas que fueran necesarias para el bien común. Así se estableció el sistema de las “mitas”, que perduró a través de todo el período colonial. Contra todo esto el clero protestó repetidamente. La corona respondió con nuevas leyes que supuestamente limitaban los abusos contra los indios, pero que rara vez se cumplieron, y a las cuales siempre hubo excepciones numerosas. Además se dictaron otras cuyo propósito era regular la vida moral de los indios, ordenándoles que llevaran ropas, que no se bañaran tan frecuentemente, que vivieran en poblados, etc. Pero en fin de cuentas se cumplió en ellos el destino a que los condenaba la difícil situación de la corona, que necesitaba de su trabajo para llenar sus arcas, pero que al mismo tiempo quería evitar que los conquistadores se enriquecieran demasiado a costa del mismo trabajo.

Todo esto, sin embargo, no quiere decir que quienes se vieron envueltos en todo este proceso fueran hipócritas desalmados, que se decían cristianos pero que al mismo tiempo, con todo descaro, burlaban los principios de amor al prójimo. La cita de Cristóbal Colón que encabeza el presente capítulo fue escrita por el Almirante con toda sinceridad. De su convicción religiosa no cabe duda alguna, y hasta en ocasiones parece haber tenido experiencias místicas. Pero al mismo tiempo, ese hombre de profunda fe trató de enriquecerse estableciendo un tráfico de esclavos con los indios. Lo mismo puede decirse de casi todos sus acompañantes. La gran tragedia de la conquista no fue que se derramara sobre el continente americano una muchedumbre de desalmados españoles, sino que quienes llegaron a estas tierras eran cristianos sinceros que a pesar de ello no parecían capaces de ver la relación entre su fe y lo que estaba sucediendo en sus días. Esto es cierto, no sólo de Colón y de muchos descubridores, sino también de conquistadores como Cortés y Pizarro, que veían sus empresas como un gran servicio prestado a la predicación del evangelio. La tragedia fue entonces que con toda sinceridad y en nombre de Cristo se cometieron los más horrendos crímenes.

A los habitantes de estas regiones se les arrebataron su tierra, su cultura, su libertad y su dignidad, so pretexto de darles la cultura y religión de los europeos. En pocas ocasiones se ha visto tan claramente como en aquella que la sinceridad no basta para el bien actuar, pues el poder ciega a los poderosos de tal manera que pueden cometer los más terribles atropellos sin que al parecer les moleste la conciencia.

La empresa colombina y su secuela llevaron a la más rápida y extensa expansión del cristianismo que la iglesia hubiera conocido. En esa expansión, aparecieron personajes cuya dedicación al nombre y a las enseñanzas de Cristo eran tales que les permitieron percatarse del crimen que se perpetraba.

Pero la mayoría de quienes confesaban el nombre de Cristo, e iban regularmente a los servicios religiosos, y se preocupaban por la salvación de sus almas, y trataban de cumplir lo que entendían ser los preceptos del cristianismo, no supo elevarse por encima de los intereses de su país o de su persona, y le dio así origen a la llamada “leyenda negra” acerca de la conquista, que, como veremos, no es tan legendaria.

Lajustificación dela empresa 17

... porque en cosa tan santa y tan necesaria, como es la dicha empresa contra infieles, no querríamos que faltase alguna de las que más la pueden justificar... querríamos que... procurárseles de ganar de nuestro muy Santo Padre una bula en que generalmente declarase la dicha guerra contra los infieles, y diese a Nos... todo lo que con ayuda de Dios Nuestro Señor conquistásemos de las tierras de los infieles.

Fernando el Católico

La cuestión de la legitimidad de la empresa conquistadora preocupó tanto a los Reyes Católicos como a sus consejeros. Ya hemos dicho que, entre las dificultades que se plantearon cuando Colón propuso su primer viaje, se contaba la cuestión de si la corona de Castilla tenía el derecho a emprender tal proyecto. Tras el descubrimiento, esa cuestión se planteó con más urgencia. Siguiendo entonces el patrón de siglos anteriores, tanto en lo que se refería a la mediación entre soberanos cristianos como en lo que se refería a la convocatoria a las guerras de cruzada, los soberanos españoles apelaron al papado para que les concediera las bulas que autorizaran sus viajes de exploración, sus esfuerzos colonizadores y, a la postre, la conquista. Luego, a pesar de las voces de protesta que pronto se levantaron, toda la empresa conquistadora se realizó en nombre de Cristo, y la tarea evangelizadora fue uno de los principales argumentos que se esgrimieron para justificar la invasión de estas tierras. Por tanto, en el presente capítulo debemos detenernos a ver el modo en que los cristianos europeos trataron de justificar lo que en ellas se hacía, tanto por medio de bulas papales como mediante el argumento teológico y jurídico.

Las bulas papales

Como sucede siempre en tales casos, los cristianos europeos trataron de enfrentarse a la nueva situación planteada por el descubrimiento de América a base de diversos antecedentes que les parecían aplicables. Uno de ellos era la historia de las cruzadas. En ellas, los papas habían declarado la guerra a los infieles, y les habían confiado a ciertos soberanos cristianos el mando de los ejércitos. Cuando tales empresas habían tenido buen éxito, los papas habían otorgado, o al menos reconocido, derechos de posesión sobre las tierras conquistadas, como sucedió, por ejemplo, al fundarse el reino latino de Jerusalén. Sobre esa base, en muchos de los documentos referentes a la conquista aparecen las antiguas frases y fórmulas que se empleaban en las cruzadas. Para los conquistadores, su empresa era semejante a la de quienes, siglos antes en Tierra Santa, habían arremetido contra los sarracenos. Esa actitud se hacía tanto más viable por cuanto hasta el momento mismo del descubrimiento los cristianos peninsulares habían estado luchando contra los moros, en una guerra que les parecía ser una continuación de las cruzadas.

En esa guerra contra los moros se establecieron ciertos precedentes que después se aplicarían en América. Según iba avanzando la guerra de Granada, los Reyes Católicos se ocuparon de establecer la iglesia en los territorios conquistados. Pero, aprovechando circunstancias favorables, y con miras a evitar motivos de fricción con la Santa Sede en cuestiones tales como el nombramiento de los obispos y la fundación de nuevas diócesis, en 1486 los Reyes obtuvieron dos bulas papales que les concedieron el derecho de patronato sobre la iglesia en Granada y Canarias. Según otra bula del mismo año, eso les otorgaba a los soberanos, entre otras cosas, el “derecho de presentación”. Tal derecho consistía en poder “presentar” ante Roma los nombres de las personas escogidas por la corona para ocupar los altos cargos eclesiásticos, particularmente los episcopados. De ese modo esperaban los Reyes Católicos poder hacer nombrar personas de su agrado, y evitar las desavenencias que repetidamente se producían en otras partes cuando quedaba vacante una sede importante. Como veremos más adelante, ese patronato real concedido sobre Granada y Canarias fue uno de los modelos que se emplearon al determinar el modo en que se regiría la iglesia en América.

La guerra contra los moros también sirvió para plantear la cuestión de los límites entre la colonias de Castilla—después España—y las de Portugal. Este último reino había terminado su empresa de reconquista antes que Castilla, y por tanto se había lanzado a tomar territorios moros en el norte de Africa. A principios del siglo XV Ceuta fue tomada por los portugueses, que a partir de entonces se

consideraron llamados a dirigir la empresa de la cruzada contra los moros norafricanos. Esto llevó a una serie de negociaciones con los demás reinos de la Península, especialmente cuando la conquista de Granada le abrió a Castilla las puertas de Africa. Se establecieron entonces líneas de demarcación en las tierras moras que se esperaba conquistar, y el papado aprobó tales acuerdos. Todo esto sirvió de base para la solución que se le daría después al problema semejante planteado por el descubrimiento de América.

Desde varias décadas antes, Portugal se había hecho a la mar. Sus exploraciones se dirigieron mayormente hacia la costa occidental del Africa, con la esperanza de rodear ese continente y llegar así a las Indias. Según esa empresa fue avanzando, los portugueses solicitaron la aprobación pontificia. Su propósito era principalmente comerciar, y por tanto el Papa les concedió el monopolio de la navegación hacia las Indias rodeando el Africa. Poco después, en 1456, se les concedió también la jurisdicción espiritual sobre los territorios descubiertos, incluyendo toda la costa africana, “hasta los indios”. En las cuatro décadas siguientes, siempre con la esperanza de llegar al límite sur del continente, los portugueses continuaron explorando las costas de Guinea y del Congo, hasta que por fin llegaron al cabo de Buena Esperanza. Los primeros intentos de convertir a los africanos, y de establecer colonias en esas costas, le fueron dando forma concreta a lo que en aquellas bulas no era sino general. De ese modo los antecedentes portugueses sirvieron para darles mayor precisión a las bulas que los españoles solicitaron más tarde.

Mientras tanto, Castilla se había dedicado a una empresa de conquista que nunca parece haber ocupado toda su atención, pero que después resultó ser una especie de ensayo para la conquista de América. Se trata de la toma y colonización de las Canarias. Desde el siglo XIV los genoveses se habían interesado en esas islas, que a partir de entonces fueron objeto de varias empresas militares, pero sobre todo del pillaje. A la postre, tras una serie de variadas circunstancias, las Canarias quedaron bajo la jurisdicción de Castilla, reconocida por Portugal —el único otro contendiente serio— en 1479. La empresa de colonización de Canarias fue entonces un microcosmos de lo que seria la de América. Allí también llegaron los aventureros en busca de oro y gloria. Allí fueron también los misioneros, que repetidamente tuvieron que oponerse a los desmanes de los colonizadores. Y, según hemos dicho, fue sobre esas islas, y sobre el reino de Granada, que primero obtuvieron los Reyes Católicos el derecho de patronato sobre la iglesia.

Fue a base de todo esto que tanto los cristianos ibéricos como los papas se plantearon las cuestiones relativas al Nuevo Mundo. La conquista, colonización y evangelización de América les parecían ser una extensión de las empresas de Canarias y Granada, y las bulas y demás documentos expedidos en esas ocasiones anteriores fueron los modelos que se emplearon en las nuevas circunstancias.

El descubrimiento de América planteaba varios problemas. Ante todo, era necesario legitimar los derechos de exploración, comercio, conquista y colonización. En la mentalidad de la época, todo esto iba estrechamente unido a la tarea evangelizadora. Luego, una de las principales preocupaciones de los Reyes Católicos tan pronto como el sueño colombino empezó a tornarse realidad fue obtener las bulas necesarias para continuar lo emprendido. Esto no era tarea demasiado difícil, pues a la sazón reinaba en Roma el papa de triste memoria Alejandro VI, de origen aragonés, que se mostraba hartamente dispuesto a satisfacer los deseos de Fernando, particularmente en cuestiones tan lejanas como las tierras recién descubiertas. Por tanto, en una serie de bulas expedidas en 1493, Alejandro VI les concedió a los Reyes Católicos los mismos derechos que antes otros papas les habían dado a los reyes de Portugal. De ese modo, desde el punto de vista pontificio, el mundo no cristiano quedó dividido en dos grandes esferas de influencia, una portuguesa y otra española. Además, recordando siempre que había cristianos en

lugares como la India y Etiopía, de los cuales se tenían solamente noticias vagas, estas bulas aclaraban que la autoridad política y religiosa que se le concedía a la corona española se limitaba a aquellos territorios que no pertenecieran ya a algún príncipe cristiano.

En 1508, Fernando el Católico obtuvo de Julio II la concesión del patronato real sobre la iglesia en todos los territorios descubiertos y conquistados—o por descubrir y conquistar—en América. El Rey, como patrono y fundador de las iglesias en Indias, tenía entonces una serie de derechos y responsabilidades, entre los que se contaba el “derecho de presentación” de que hemos tratado anteriormente al hablar del patronato real sobre Granada y Canarias. Aunque en aquella bula no se hablaba del modo en que se manejarían las finanzas de la naciente iglesia, dos años más tarde el Rey obtuvo otra bula, en la que se le otorgaban, con algunas excepciones, todos los diezmos de las iglesias en Indias. De ese modo la iglesia americana quedó completa y directamente vinculada en sus finanzas y en su episcopado a la corona española, que recibía casi todos sus ingresos y se ocupaba de sus gastos, y que además tenía un “derecho de presentación” que casi equivalía al derecho de nombrar obispos y demás prelados para los cargos vacantes en Ultramar. Poco a poco se le fueron añadiendo a este patronato real otros derechos, hasta el punto en que la iglesia americana llegó a tener casi ningún contacto directo con la Santa Sede, y se volvió una iglesia nacional española que, sin romper en modo alguno con Roma, y al mismo tiempo que le juraba absoluta obediencia, servía en realidad los intereses de la corona española.

Todo esto se entiende si recordamos que los Reyes Católicos y sus sucesores inmediatos se contaban entre los más poderosos monarcas de Europa, que por diversas razones los papas se inclinaban a acceder a sus peticiones, y que en todo caso quienes en esa época ocupaban el trono papal eran los papas renacentistas que hemos estudiado en otra sección de esta historia. Durante los primeros años de la conquista, cuando los tesoros de los aztecas y de los incas no eran más que rumores lejanos, la empresa misionera americana se presentaba como una tarea onerosa que los papas renacentistas no estaban dispuestos a tomar sobre sus hombros, y sí a entregársela a los soberanos de España. En todo caso, esta serie de bulas papales tuvo dos funciones. La primera fue legitimar la conquista. A base de las teorías del poder temporal de los papas que se habían desarrollado durante la Edad Media, había quienes sostenían que el sumo pontífice tenía autoridad temporal sobre todo el orbe, y que por tanto podía concederles las tierras de los paganos a los reyes cristianos. Esa teoría, interpretada de diversos modos, se hallaba tras las bulas que les concedían a los portugueses y españoles los derechos de exploración, comercio, conquista y explotación. Pero, puesto que tales teorías extremas del poder pontificio nunca habían sido aceptadas por todos, durante la conquista hubo quienes expresaron dudas acerca de la validez de tales concesiones papales. Otros, sacudidos por sus propias experiencias en Indias, donde habían sido testigos, y algunos hasta participado, del maltrato a los indios, alzaron también la voz de protesta.

Aunque a la postre la empresa continuó el camino trazado por intereses económicos y políticos, no es posible narrar la historia del cristianismo en América sin decir algo acerca de quienes tan denodadamente lucharon en pro de una mayor obediencia a los dictados del evangelio.

La protesta: Fray Bartolomé de Las Casas

La historia de Las Casas ha sido objeto de largas controversias, sobre todo por cuanto se le culpa de haber creado, o al menos difundido, la “leyenda negra” acerca de la conquista. Por lo general quienes toman tal actitud son historiadores católicos españoles que tratan de borrar la mancha de los abusos

condenados por Las Casas, sin percatarse de que si hay alguien de quien la iglesia católica española debería gloriarse, ese alguien es precisamente Fray Bartolomé de Las Casas.

Nacido en Sevilla en 1474, y tras licenciarse en leyes, Bartolomé de Las Casas partió de su ciudad natal en 1502, con la flota que los Reyes Católicos enviaron a América al mando de Nicolás de Ovando, cuando Colón estaba en desgracia. Durante diez años, el licenciado sevillano vivió en La Española, donde recibió un grupo de indios en encomienda, y donde, al igual que los demás encomenderos, se dedicó a disfrutar del producto del trabajo de los indios, sin ocuparse de su bienestar ni de su evangelización.

Ocho años llevaba Las Casas en Santo Domingo cuando llegaron los dominicos. Al año siguiente, el cuarto domingo de Adviento de 1511, es decir, inmediatamente antes de la Navidad, el sacerdote dominico Antonio Montesinos predicó un sermón contra los abusos de que los indios eran víctimas. Fue un sermón fulminante, que causó gran revuelo en toda la colonia. Las autoridades y demás interesados trataron de hacer callar a los dominicos, que apoyaron a Montesinos. La disputa llegó pronto a la corte española, donde ambas partes argumentaron en defensa de sus posiciones.

Por primera vez se comenzó a cuestionar seriamente el modo en que se llevaba a cabo la empresa americana. Mientras tanto, el licenciado Las Casas había sido ordenado sacerdote, sin que se sepa exactamente la fecha, aunque al parecer fue el primero en recibir órdenes en el Nuevo Mundo. Pero en la cuestión que se debatía entre los dominicos y los colonos, Las Casas, o bien guardaba silencio, o bien tomaba el partido de los colonos. Fue en Pentecostés, en 1514, que Las Casas tuvo una verdadera conversión en lo que al trato de los indios se refería. A partir de entonces, la fe cristiana le pareció radicalmente incompatible con el modo inhumano en que los españoles trataban a los indios, y no tuvo reparo en decirlo ni en tomar el partido de los dominicos en la polémica que el sermón de Montesinos había iniciado. Al año siguiente, en compañía de Montesinos, regresó a España, donde logró el apoyo del Cardenal Cisneros, a la sazón regente por Carlos V. Cisneros lo envió de regreso a las Indias con una comisión de jerónimos que debía investigar el trato dado a los indios. Pero la mala opinión que varios de los miembros de la comisión tenían de los indios, y sus actitudes apaciguadoras para con los encomenderos, llevaron a Las Casas a romper con la comisión y regresar a España, donde continuó su apasionada defensa de los indios. Quizá para deshacerse de él, o quizá para darle una oportunidad de probar sus teorías acerca del mejor modo de evangelizarlos, las autoridades españolas le otorgaron un territorio que evangelizar en Cumaná, en lo que hoy es Venezuela. El experimento de Las Casas fracasó, en parte por que tendía a idealizar la bondad de los naturales, y en parte porque los colonizadores españoles hicieron todo lo posible por obstaculizar el proyecto y fomentar la violencia. A la postre, cuando los indios se rebelaron, Las Casas abandonó el proyecto y se refugió entre los dominicos de La Española. Allí se unió por fin a la Orden de Santo Domingo, y pasó varios años dedicado a las labores literarias.

Tras doce años en Santo Domingo, Las Casas partió para el Perú, pero el mal tiempo lo obligó a desembarcar en Nicaragua. Los colonizadores de esa región reaccionaron de tal modo a sus ideas acerca de los indios, que tuvo que huir a Guatemala. Trató entonces de aplicar su teoría de que el evangelio debía predicarse pacíficamente; pero los indios, que no conocían de los españoles más que el pillaje y la opresión de que eran objeto, no se mostraron dispuestos a escucharlo. Fue durante ese período, en 1537, que escribió *Del único modo de llamar a todos los pueblos a la fe*. Después pasó a México, donde hizo trabajo misionero, y regresó a España en 1540.

En España, Las Casas publicó su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que inmediatamente suscitó gran controversia, y la suscita todavía. Se trata de una narración de lo acaecido

en las Indias a raíz de la llegada de los españoles. Como historia, deja mucho que desear, pues es una obra polémica cuyo autor trata de mover a sus lectores a tomar acción en favor de los indios. Los números se exageran a veces, y no cabe duda de que Las Casas escogió los incidentes que mejor podrían conmover a sus lectores. Pero esto no quiere decir que su información fuera falsa, como lo han pretendido historiadores a quienes molesta el hecho de que el libro de Las Casas haya servido después a los intereses de los enemigos de España. Vista en su propio contexto, como un llamado a sus compatriotas a vivir a plenitud su fe en su trato con los indios, dicha obra resulta admirable y conmovedora.

En parte como resultado de este libro, Carlos V hizo promulgar las Leyes nuevas, que limitaban los derechos de los españoles sobre los indios. Esto causó gran revuelo en América, y en el Perú se llegó a la rebelión armada. A la larga las Leyes nuevas quedaron en el olvido, y el abuso y la explotación continuaron.

Las Casas gozaba de gran prestigio entre los elementos más progresistas de la corte española, y le fue ofrecido el importantísimo episcopado de Cuzco, la vieja capital del imperio Inca. Pero se negó a aceptarlo, y por fin fue nombrado obispo de Chiapas, en el sur de lo que hoy es México. Allí se mostró inflexible para con los encomenderos, como puede verse en su Confesionario. La oposición de los colonizadores se hizo cada vez más vehemente, y tras un año de residencia Las Casas partió de nuevo para España, donde renunció a su diócesis. Desde entonces (1547) hasta su muerte en 1566, a los noventa y dos años de edad, Las Casas se dedicó a corregir y hacer publicar sus escritos, y a oponerse a la política colonial española.

Las Casas basaba su defensa de los indios en principios generales del derecho que gozaban de aceptación en Europa. A base de esos principios, argüía Las Casas que los caciques indios eran verdaderos señores de sus tierras y de sus vasallos, y que el único derecho que los españoles tenían en el Nuevo Mundo era el de proclamar el evangelio. Ese derecho no justificaba las guerras contra los indios, ni el régimen de las encomiendas, sino que sencillamente les permitía a los españoles dedicarse a la propagación de su fe por medios pacíficos. Además, decía Las Casas, los habitantes originales de estas tierras eran gente afable y generosa, que fácilmente sería ganada mediante el buen ejemplo y el amor. Fue este último punto, con su idealización del carácter del indio, lo que más fuerza les restó a los argumentos de Las Casas, pues sus enemigos se gozaron al ver fracasar los intentos de aplicar sus métodos pacíficos. Además, según se fue recrudeciendo la enemistad entre indios y españoles, menos aceptación tuvieron los escritos y las ideas de Las Casas. Sus obras fueron prohibidas en el Perú en 1552, y en España algunos años más tarde. A mediados del siglo siguiente, la Inquisición prohibió la lectura de las obras de Las Casas.

Francisco de Vitoria

Más respetadas fueron las opiniones de Francisco de Vitoria, el dominico que a partir de 1526 ocupó la principal cátedra de teología de la universidad de Salamanca, y que ha sido llamado “fundador del derecho internacional”. En sus dos Relecciones teológicas de los indios, Vitoria se plantea la cuestión de la legitimidad de la empresa española en el Nuevo Mundo.

El punto de partida de esa cuestión es si los indios eran o no verdaderos señores de sus posesiones y de sus instituciones antes de la llegada de los españoles. Es decir, que si los indios no tenían derecho legítimo sobre sus tierras, los españoles podían tomarlas sin contar con ellos. A esto responde Vitoria que los indios eran ciertamente señores legítimos. Ni el pecado mortal, ni la idolatría, ni la supuesta falta de capacidad mental son suficientes para negar el derecho de posesión. Y esto a su vez quiere

decir que los españoles no pueden justificar la conquista diciendo que, puesto que los indios eran idólatras, o puesto que practicaban tal o cual crimen, sus territorios no les pertenecían.

Vitoria pasa entonces a discutir las diversas falsas razones, o “títulos no legítimos”, que se aducen para justificar la conquista. El primero de ellos es que el emperador es señor de todo el orbe. Este título, que no se esgrimió en tiempos de los Reyes Católicos, cobraba especial importancia porque al dictar Vitoria sus reelecciones el rey de España era el también emperador Carlos V. A esto responde Vitoria que no es cierto que el emperador sea señor de todo el mundo y que, aunque lo fuera, ello no le daría derecho a deponer a los señores naturales de los territorios indios.

El segundo título es paralelo al primero, pues se basa en la autoridad universal del papa, quien les ha otorgado a los españoles los territorios en cuestión. Tal título no es legítimo, pues el papa no es señor temporal de toda la tierra, y si lo fuera tampoco tendría autoridad para delegar su poder a los príncipes seculares. La autoridad del papa se basa en las cosas espirituales y en su administración, y por tanto no se extiende a los no creyentes. Esto a su vez quiere decir que la negativa por parte de los “bárbaros” a aceptar la autoridad pontificia no es razón suficiente para hacerles la guerra. Con esto, Vitoria rechaza la práctica española de leerles a los indios un “requerimiento” o invitación a abrazar el cristianismo, y hacerles la guerra si se negaban.

El tercer título, que es el derecho de descubrimiento, tampoco es legítimo, pues si los indios eran verdaderos señores de sus tierras, como se ha dicho anteriormente, esos territorios no estaban allí esperando ser descubiertos, como si se tratara de una isla desierta.

En cuarto lugar, podría argumentarse que los indios, por no creer en Cristo, han perdido sus derechos. Empero Vitoria responde que los indios, antes de oír la proclamación del evangelio, no pecaban de incredulidad, y que tampoco pecan si no lo aceptan tan pronto como se les anuncia, si ese anuncio no va acompañado de pruebas fehacientes. Por las noticias recibidas, añade nuestro teólogo, “no estoy convencido de que hasta este momento la fe cristiana les haya sido presentada a los bárbaros de tal modo que si no la aceptan estén en pecado mortal”. En otras palabras, que los medios violentos que se han empleado, por su propia naturaleza, exoneran a los que se nieguen a aceptar un cristianismo que les llega con tan tristes recomendaciones. Además, aunque estuvieran en pecado mortal por haber rechazado el evangelio, ello no privaría a los indios de su legítimo derecho de propiedad.

El quinto título se basa en los pecados de los indios, y arguye que los españoles tienen el deber de castigarlos. A esto responde Vitoria que, por muy graves que sean los pecados de los indios, los cristianos no tienen jurisdicción sobre ellos.

Tampoco ha de aceptarse el sexto título, que es el de una supuesta elección voluntaria del señorío español por parte de los indios. Tal elección tendría que hacerse sin miedo o ignorancia, y resulta patente que tales circunstancias no han existido en el Nuevo Mundo. Además, si los caciques son verdaderos señores, tampoco puede el pueblo indio llamar a otros en su lugar sin causa razonable para ello.

Por último, hay quien dice que Dios, en una donación especial, les ha dado esas tierras a los españoles, como antes les dio a los hijos de Israel las tierras de los cananeos. A esto responde Vitoria que “es peligroso creer a aquel que afirma una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no confirma sus doctrinas con milagros, los cuales en esta ocasión no se ven por parte alguna ni son realizados por tales profetas”. Y, aunque hubiera tal donación por parte del Señor, esto no garantiza que quienes tomen las tierras estén exentos de pecado, como puede verse en el caso de los reyes de Babilonia a quienes Dios entregó a los israelitas. Por otra parte, Vitoria sí cree que puede haber razones, o “justos títulos”, para hacerles la guerra a los indios. El primero de estos títulos es el de

la libre comunicación. Los españoles tienen el derecho de viajar por las tierras de los indios, y de comerciar con ellos, siempre que se ajusten a las leyes que en esos territorios se aplican a los extranjeros. Si los indios no permiten ese libre comercio y comunicación, los españoles pueden apelar a la fuerza, aunque siempre en una medida que se ajuste a las circunstancias, y no utilizando la actitud de los indios como excusa para hacerles violencia excesiva, o para apoderarse de sus posesiones.

En segundo lugar, los españoles tienen el derecho de predicar el evangelio. Aunque esta tarea les corresponde a todos los cristianos, el papa, como señor espiritual de los creyentes, puede encomendársela a los españoles y prohibírsela a los demás. Si los indios permiten la libre predicación del evangelio, pero rehúsan convertirse, los españoles no pueden hacer uso de la fuerza.

Pero si los jefes indios apelan a la fuerza para impedir las conversiones o los bautismos, o si tratan de obligar a los convertidos a abandonar su fe, los españoles pueden utilizar las armas, siempre en la medida de lo necesario para corregir el mal, y no como excusa para destruir el señorío de los indios. Esta es la tercera razón que podría aducirse en defensa de la conquista.

El cuarto título legítimo sería una decisión papal, dándoles a los indios nuevos señores. Pero, puesto que el papa sólo tiene jurisdicción sobre los cristianos, ese título no podría aducirse sino en el caso en que buena parte de la población fuera cristiana.

En quinto lugar, aunque los pecados de los indios no les quitan su derecho de señorío, los españoles sí tienen autoridad para defender a unos contra otros, como en el caso de los sacrificios humanos y la antropofagia. A fin de evitar tales cosas, y en defensa de los que de otro modo serían muertos, los españoles pueden intervenir mediante la fuerza.

Además, los españoles podrían tomar el señorío sobre esas tierras si los jefes de los indios, “comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles”, le pidieran al rey de España que fuese su soberano.

El séptimo título legítimo para la intervención armada sería el de las alianzas hechas con algún jefe indio, que entonces se viera envuelto en guerra con otro. En tal caso, los españoles tendrán que cumplir sus obligaciones para con sus aliados.

Existe por último un título que se ha aducido, acerca del cual Vitoria tiene dudas, y éste es el de la incapacidad de los indios para gobernarse a sí mismos. Si, como dicen algunos, los indios carecen de la madurez mental para gobernar su propio país, los españoles pueden ocuparse de su tutela.

Naturalmente, en este último punto Vitoria casi contradice lo que dijo al principio, pues si los indios son incapaces de gobernarse difícilmente pueden ser señores de sus propias tierras e instituciones.

Las conferencias de Vitoria, dictadas en respuesta a las noticias recibidas de los desmanes ocurridos en el Perú, causaron gran revuelo. El Emperador hizo callar a los más exaltados seguidores del maestro dominico, pero él mismo vio la necesidad de enjuiciar de nuevo toda la empresa de conquista y colonización. Las Nuevas leyes de Indias, promulgadas en 1542, llevan el sello de Vitoria. A partir de entonces se prohibieron las conquistas al estilo de la del Perú, y se prohibió hacerles la guerra a los indios que estuviesen dispuestos a establecer relaciones pacíficas con los españoles.

Pero, por otra parte, no es posible ocultar el hecho de que Vitoria, con todo y ser el gran crítico de los desmanes de los españoles, fue también quien le proveyó justificación jurídica y teológica a la empresa de conquista y colonización. Los “justos títulos” se prestaron a enormes injusticias. La moderación misma de Vitoria, al tiempo que condenaba los crímenes de los conquistadores, acababa por justificar el más grande de los crímenes, que fue la conquista misma, como puede verse en las últimas palabras de su primera Relección: “Resulta patente que, después que ha tenido lugar la

conversión de muchos bárbaros, no le es conveniente ni lícito al príncipe renunciar por completo a la administración de esas provincias”.

Laemresa antillana 18

... procuréis con toda diligencia de animar y atraer a los naturales de dichas Indias a toda paz y quietud, e que nos hayan de servir e estar so nuestro señorío e sujeción benignamente, e principalmente que se conviertan a nuestra santa fe católica

Los Reyes Católicos

Como vimos en un capítulo anterior, las primeras tierras que Colón visitó en el Nuevo Mundo formaban parte del archipiélago antillano, y fue en él, en la isla a la que llamó La Española, que el Almirante hizo el primer intento de colonización, que fracasó.

En su segundo viaje, Colón traía instrucciones más precisas de los soberanos, en el sentido de que estableciera colonias permanentes en las nuevas tierras, e hiciera todo lo posible por la evangelización de los indios. A fin de ayudarlo en este último propósito lo acompañaban, además del padre benedictino Bernardo Boil, a quien hemos mencionado anteriormente, tres franciscanos, un mercedario y un jerónimo.

Colonización de La Española

Tras encontrar destruido el fuerte Natividad, Colón y los suyos siguieron navegando a lo largo de la costa de La Española, hasta que llegaron a un lugar que les pareció propicio para fundar una población, a la que nombraron La Isabela, en honor de la Reina. Allí celebraron misa solemne los sacerdotes el Día de Reyes de 1494, e inmediatamente se comenzó la construcción de los principales edificios. De piedra se construyeron la iglesia, el cuartel general de Colón y el almacén. Los demás edificios, para morada de los vecinos, se hicieron de madera y paja.

Cuando comenzaron a escasear los alimentos, Colón envió a uno de sus lugartenientes de regreso a España, con la encomienda de que procurase provisiones. Además mandó con él un contingente de indios que decía eran caníbales, y les sugería a los monarcas que los repartieran entre las mejores familias del reino para que aprendieran la lengua española y la fe cristiana. Además, decía Colón, capturando y desterrando a esos indios caníbales se ganaba la simpatía de los demás indios, que veían en los españoles una fuerza benefactora. Pero el hecho es que el Almirante tenía además otros propósitos, pues en las mismas instrucciones proponía que se pagaran con esclavos indios las mercancías que los expedicionarios necesitaban. La respuesta real fue ambigua, pues al tiempo que se aceptaron los indios que Colón enviaba se le instaba a procurar la conversión de los habitantes de la región sin uso de violencia ni de destierro.

Mientras tanto, en la nueva colonia las cosas no marchaban bien. Antes de la salida del contingente que iría a España, muchos trataron de desertar y partir con él. Tras castigar severamente a los rebeldes, Colón envió una pequeña columna a la región que los indios llamaban “Cibao”, pensando que quizá ese nombre indicaría que se trataba de Cipango, el nombre que entonces se le daba al Japón. Cuando los

enviados regresaron con algún oro, y con noticias de haber sido bien recibidos por los indios, Colón marchó hacia el Cibao con una fuerza mayor. Pero en esa segunda ocasión los indios huyeron, quizá atemorizados por el aparato bélico de los españoles. En el Cibao, el Almirante construyó una fortaleza a la que llamó Santo Tomás, porque los incrédulos que no creían que había oro quedaban refutados.

Empero los indios no estaban dispuestos a permitir que los españoles marcharan impunes por sus tierras y cometieran con ellos los abusos que cada vez se hacían más frecuentes. El cacique Caonabo, a quien se acusaba de haber organizado el ataque al fuerte Natividad, se unió a otros jefes para marchar contra Santo Tomás. Ante tales noticias, Colón mandó una fuerza de varios centenares de hombres a defender la fortaleza, con instrucciones de aplicarles castigos severos a los indios rebeldes, cortándoles las orejas y las narices. El jefe de esa expedición no vaciló a aplicar tales instrucciones con implacable crueldad. Por ejemplo, cuando un indio robó las ropas de un español toda su aldea fue tomada, y al cacique se le cortaron las orejas.

En el entretanto, no hay noticias de que los supuestos misioneros hicieran gran cosa en pro de la conversión de los indios. El principal de ellos, Boil, parece haber estado más interesado en su propio poder que en su labor misionera. Esto llegó a tal punto que, mientras Colón estaba ausente en una expedición a Cuba, Boil se unió a un grupo de rebeldes que rechazaron la autoridad de Diego Colón, se adueñaron de tres naves y partieron para España.

Los que quedaron detrás, desmoralizados y carentes de jefes, se dispersaron por toda la región, cometiendo hurtos y violaciones entre los indios. Estos a su vez aprovecharon la ocasión para tomar venganza, y no pocos españoles fueron apresados y muertos por ellos.

En eso llegó Colón, cansado y amargado de un viaje infructuoso por las costas de Cuba, dispuesto a desatar sobre los indios el huracán de su cólera. Los indios muertos se contaron por millares, y muchos centenares fueron hechos prisioneros y enviados a España como esclavos: Caonabo, quien reunió un ejército de cinco mil hombres y le puso sitio a Santo Tomás, fue derrotado y hecho prisionero. Al cabo de diez meses, los españoles habían destruido todo vestigio de resistencia entre los sublevados. Pero esto no le puso fin a la ola conquistadora. Los españoles invadieron nuevos territorios y sometieron a sus caciques, excepto el de Jaragua, que se hizo vasallo y ofreció pagar tributo, y el de Higüey, cuyo territorio estaba bastante apartado. Los muchos esclavos hechos en esa guerra alentaron la codicia de los conquistadores, que durante algún tiempo continuaron pagando con esclavos indios las mercancías traídas de España. Además, se decretó que cada indio sometido tendría que pagar un tributo trimestral de cierta cantidad de oro, o de una arroba de algodón. Quienes no pagaban los tributos eran reducidos a esclavitud. Ante tal situación, muchos huyeron y se refugiaron en los montes, donde los españoles los cazaban con perros.

No todos los colonizadores concordaban con tales métodos. Cuando el almirante estaba ausente en viaje a España, un fuerte grupo, dirigido por Francisco Roldán Jiménez, se rebeló y huyó al territorio de Jaragua. Aunque el partido de Roldán no se mostró muy amable para con los indios, sí fue menos cruel que el de los Colón, que continuaba exigiendo fuertes tributos y enviando cargamentos de esclavos a España. Fue a consecuencia de tal situación que la Reina cuestionó el derecho del Almirante de vender a los indios como esclavos, y a la postre Bobadilla depuso a los Colón y los envió en cadenas a España. Empero Bobadilla no fue mejor gobernante para los naturales, a quienes continuó oprimiendo en beneficio de los trescientos españoles con que la colonia contaba a la sazón.

La escuadra de treinta y dos buques que llevó a Nicolás de Ovando a hacerse cargo de La Española llevaba también diecisiete franciscanos encargados de continuar la labor de evangelizar a los indios.

Empero estos nuevos misioneros, como los anteriores, encontraron muy difícil su labor dadas las malas relaciones que existían entre los indios y los españoles.

Al poco tiempo de llegar al país, Ovando había conquistado la región del Higüey. Pero en la zona de Jaragua, la cacique Anacaona dirigió una rebelión que pronto se extendió también al Higüey, y que fue ahogada en sangre. Anacaona, hecha prisionera por los españoles, fue ahorcada. Mientras tanto, los indios sumisos eran entregados en encomienda a los españoles, con la condición de que éstos les enseñaran la fe cristiana y les pagaran salario.

Pero el sistema de las encomiendas no era más que un subterfugio para la esclavitud, prohibida por la corona. Según cuenta Las Casas, los misioneros no hicieron más que tomar en sus casas algunos niños, hijos de caciques, con el propósito de enseñarles las letras y la fe y buenas costumbres. En 1503 la corona dio instrucciones a sus representantes en La Española en el sentido de que los indios debían vivir en pueblos y no diseminados por toda la comarca, y que en cada pueblo debía haber un oficial del gobierno y un capellán. Pero tales pueblos no fueron los lugares felices que los Reyes esperaban, pues los indios tomados de ellos, y sometidos a trabajos forzados en las minas, a veces no podían ver a sus familias por meses.

Mientras tanto, en Europa, se hacían las gestiones para el establecimiento de la jerarquía eclesiástica en las nuevas colonias. Tras un intento fallido de fundar tres sedes en La Española, en 1511 se fundaron por fin en esa isla las de Santo Domingo y Concepción de la Vega, y la de San Juan en Puerto Rico. Es interesante y revelador notar que en las instrucciones reales a los nuevos obispos se les indicaba que no debían estorbar las labores de extracción de oro, sino que al contrario debían decirles a los indios que el oro se usaría en guerras contra los infieles, y que en todo caso los obispos han de enseñar “las otras cosas que vieren que pueden aprovechar para que los indios trabajasen bien”.

Algunos de los primeros obispos de Ultramar fueron personas dignas, que se ocuparon de tratar de mejorar las condiciones en que vivían los indios. Pero muchos otros fueron indolentes, partidarios decididos de los colonos, o nunca llegaron a tomar posesión de sus diócesis.

Fueron los dominicos, llegados en 1510, quienes más se afanaron por el bienestar y la verdadera conversión de los indios. Entre ellos se contaba Antonio de Montesinos, a quien hemos mencionado anteriormente como el jefe de la protesta contra el régimen de las encomiendas. La comisión de jerónimos que vino a La Española a consecuencias de la agitación de Montesinos y de Las Casas sugirió que se les devolviese la libertad a los indios o que, si tal cosa era impracticable, se hicieran encomiendas perpetuas, más bien que por tres años, y que esas encomiendas fueran estrictamente supervisadas por la corona a fin de evitar abusos. Cuando la corona decretó la libertad de los indios, hubo resistencia por parte de los españoles, cuyos argumentos parecieron confirmarse en una rebelión de indios. El resultado neto fue que éstos perdieron la poca libertad que tenían, y muchos también la vida. A la postre los pocos que lograron sobrevivir aceptaron el bautismo de igual modo que aceptaron la dominación española, porque no les quedaba otra alternativa.

Puerto Rico

La colonización de la isla de San Juan (más tarde llamada Puerto Rico) siguió un proceso paralelo al que hemos visto en La Española. En 1509 don Juan Ponce de León exploró la isla, y al año siguiente Diego Colón, que a la sazón gobernaba en La Española, lo autorizó para conquistarla.

Con un centenar de soldados, Ponce regresó entonces a Puerto Rico, donde estableció su residencia en Caparra. De allí, en una serie de incursiones, se fueron fundando otros centros, inclusive la actual capital de San Juan, adonde los expedicionarios trasladaron su cuartel general. Las capitulaciones que

Ponce había firmado con Diego Colón estipulaban que uno de los propósitos de la expedición sería la evangelización de la isla. Las directrices enviadas poco después por la corona ordenaban que se tratara bien a los indios, evitando los abusos que habían tenido lugar en La Española, y que se hiciera por reunir grupos de niños indios que debían recibir instrucción religiosa y pasársela después al resto de la población. Empero esas instrucciones no se cumplieron a cabalidad. En Puerto Rico también se implantó el régimen de encomiendas, con todos sus abusos. Los indios murieron por millares. Los que huían a los montes eran cazados y castigados cruelmente. Los religiosos se quejaban de que los expedicionarios, muchos de ellos casados en España, violaban a las indias o se amancebaban con ellas. A la postre la población indígena desapareció, en parte por mortandad, y en parte por absorción.

En 1512 llegó a Puerto Rico su primer obispo, don Alonso Manso. Este era un hombre culto y refinado, cuya principal contribución fue la fundación de una escuela de gramática, con el propósito de enseñar al clero y a cualesquiera otros que quisieran asistir a ella. Pero, aunque el obispo Manso es venerado en Puerto Rico por haber sido el primer prelado de la isla, el hecho es que pasó buena parte de su carrera en España. A su muerte en 1534 la sede quedó vacante, y no se nombró sucesor sino en 1542.

En el entretanto, el licenciado Antonio de La Gama tomó verdadero interés en los indios, y recibió de la corona la tarea de protegerlos. Como parte de su programa de defensa de los indios, La Gama obtuvo de España autoridad para castigar a quienes maltrataran a los naturales de la isla. De este modo se suavizaron en algo los rigores del régimen de encomiendas y otros abusos. El nuevo obispo, Rodrigo de Bastidas, logró que se les devolviera la libertad a algunos indios. Pero todo esto no bastó para salvar a un pueblo condenado a la opresión y la desaparición.

Al igual que el resto de las Antillas, Puerto Rico quedó eclipsado con los descubrimientos y conquistas de México y el Perú. Muchos marcharon a esas tierras donde el oro era más abundante. El propio Ponce de León marchó hacia la Florida, en busca de nuevas aventuras y mayores riquezas. En consecuencia, hacia fines del siglo XVI la isla estaba relativamente despoblada. En lo eclesiástico, había, además del obispo, una docena de clérigos y un convento. Con ese escaso personal era necesario ministrar a toda la isla.

No fue sino algún tiempo después, cuando San Juan vino a ser un importante puerto por donde pasaba el oro enviado a España desde México y el Perú, que se construyeron las fortificaciones de San Juan, y la isla comenzó a repoblarse.

Cuba

La conquista de Cuba se llevó a cabo de modo más sistemático que la de La Española. Puesto que Colón había sostenido que se trataba de tierra firme, la corona siempre tuvo interés por emprender la conquista, colonización y evangelización de Cuba. Tras el bojeo de Sebastián de Ocampo, que demostró que era una isla, se aprestó en La Española una expedición de conquista y colonización. Diego Velázquez, con el título de almirante, desembarcó en el extremo oriental de la isla con unos trescientos acompañantes. Allí fundó la ciudad de Baracoa, y recibió refuerzos procedentes de Jamaica bajo el mando de Pánfilo de Narváez. La expedición se dividió entonces en tres columnas. Dos seguirían las costas, marchando y navegando de este a oeste, y la tercera, bajo el mando de Pánfilo de Narváez, marcharía por el centro. La única oposición sería por parte de los indios fue la que dirigió el cacique Hatuey, que había llegado de La Española con noticias acerca de la crueldad y avaricia de los conquistadores. Capturado por fin, y condenado a morir en la hoguera, se cuenta que Hatuey se negó a

recibir el bautismo, que según el sacerdote le abriría las puertas del cielo, pues si los cristianos iban al cielo él no deseaba estar en tal lugar.

Aunque los indios prácticamente no opusieron resistencia, los españoles, y en particular la columna mandada por Pánfilo de Narváez, se ensañaron con ellos. La matanza de Caonao, en que los españoles destruyeron toda una aldea de indios desarmados, fue sólo uno de muchísimos incidentes parecidos. Más tarde se estableció el régimen de encomiendas y el trabajo forzado en busca del escaso oro que había. El desaliento de los indios fue tal que en muchos casos hubo suicidios en masa. Otros murieron a causa de enfermedades hasta entonces desconocidas entre ellos, y traídas por los españoles. Como en el resto de las Antillas, la raza india estaba destinada a desaparecer, o a ser absorbida por los conquistadores que se juntaron con las indias, ya fuera legal, ya ilegalmente (aunque casi nunca sin antes bautizarlas, por aquello de no unirse con infieles).

Cuba, en mayor grado que La Española o Puerto Rico, se volvió centro de expediciones hacia tierra firme. Fue allí que se organizaron las empresas dirigidas hacia México y la Florida. En vista de que el oro era escaso, muchos colonos se trasladaron hacia esas nuevas regiones. El resultado fue que, ya en 1525, la isla estaba sumida en la pobreza. La sociedad indígena, desarticulada por la llegada de los españoles, y arrancada de sus faenas para dedicarse a la búsqueda de oro, no podía satisfacer siquiera las necesidades alimenticias de la escasa población. Pronto hubo alzamientos de indios, con las consiguientes matanzas. Las comunicaciones entre las siete ciudades fundadas por Velázquez eran malas, y en todo caso las supuestas ciudades no pasaban de pobres caseríos. En tales circunstancias, la iglesia demoró en establecerse debidamente, y no fue sino hacia fines del siglo XVI, con el establecimiento de un convento franciscano y otro dominico en La Habana, que la vida eclesiástica comenzó a cobrar vigor.

Los esclavos negros

Desde muy temprano se comenzó a traer negros africanos al Nuevo Mundo, para que se ocuparan de las labores que los españoles no estaban dispuestos a realizar. Ya en 1502, Nicolás de Ovando llevó consigo a La Española varios negros, aunque no traídos directamente de Africa, sino de Sevilla, donde ya eran esclavos. Cuando éstos se fugaron, aprovechando las selvas tropicales, se detuvo por algún tiempo la importación de esclavos negros. Pero en 1505 Ovando reanudó el inhumano tráfico al solicitar de la corona que le fueran enviados un centenar de esclavos negros. A partir de entonces, y según fue desapareciendo la población india en las Antillas, la importación de esclavos africanos aumentó. En 1516, Las Casas llegó a sugerir, como un modo de proteger a los indios, que se trajeran más esclavos de Africa. Pero pronto se arrepintió de haber aconsejado tal cosa, y se dedicó también a la defensa de los negros.

Algunos teólogos pusieron reparos al tráfico de esclavos. Pero es notable que la principal discusión no tenía que ver con la injusticia de la esclavitud, sino con los derechos e intereses de los blancos involucrados en el asunto. Así, por ejemplo, cuando en 1553 se autorizó la importación de 23.000 esclavos al Nuevo Mundo, los teólogos que se opusieron al acuerdo basaron sus argumentos en los privilegios excesivos de ciertos banqueros, que parecían violar los derechos de otros españoles.

La conversión de los esclavos marchó lentamente. Pocos se ocupaban de ella, y se daba por sentado que la instrucción religiosa de los esclavos quedaba en manos de sus amos. A la postre, toda la población negra de las Antillas recibió el bautismo, aunque siempre quedaron vestigios y supervivencias de las viejas religiones africanas, quizá en parte como un medio por el que los negros atropellados conservaban algo de su dignidad e identidad.

Laserpiente emplumada 19

Que dejéis vuestros sacrificios y no comáis carne de vuestros prójimos, ni hagáis sodomías ni las cosas feas que soléis hacer, porque así lo manda nuestro Señor Dios, que es el que adoramos y creemos y nos da la vida y la muerte y nos ha de llevar a los cielos.

Hernán Cortés

Las Antillas no saciaron por mucho tiempo las ansias de oro y de gloria de los conquistadores. Pronto comenzaron a dirigir su mirada hacia nuevas tierras, que prometían ser a la vez más ricas y más difíciles de conquistar. A esto contribuían los mismos indios, que, en un esfuerzo por deshacerse de los invasores, les decían que hacia el oriente, o hacia el norte, o hacia el sur, existían grandes reinos en los que abundaba el oro. En 1517 (el mismo año que Lutero clavó sus famosas noventa y cinco tesis), Francisco de Córdoba descubrió la península de Yucatán, donde tropezó con fuerte resistencia por parte de los indios. A su regreso, trajo informes de la rica civilización maya, uno de cuyos dioses era la serpiente emplumada, Cuculcán. Poco después, movido por los informes de Francisco de Córdoba, Juan de Grijalva exploró las costas de México, y regresó con noticias del grande y rico imperio azteca.

Todo esto inspiró a Diego Velázquez, gobernador de Cuba, a organizar una expedición para explorar y conquistar la región. Para dirigirla, nombró a Hernán Cortés, un notario extremeño que lo había acompañado en la conquista de Cuba. Cuando la expedición estuvo lista, Velázquez pensó quitarle el mando a Cortés. Pero éste, enterado de los planes del gobernador, zarpó sin esperar permiso.

Primeros encuentros con los indios

Cortés y su fuerza de unos quinientos hombres y dieciséis caballos se dirigieron ante todo a la isla de Cozumel, donde tuvieron la buena fortuna de alistar a un español, Jerónimo de Aguilar, que había sido hecho cautivo por los indios, y vivido con ellos por algún tiempo. Aguilar sería un valioso instrumento de Cortés, pues le serviría de intérprete. Había también otro español a quien los indios habían apresado. Pero este otro, tras ganar su libertad, había llegado al rango de cacique, se había casado y tenía familia, y por tanto prefirió quedarse con los indios.

Cortés invitó a los indios a aceptar el cristianismo. Cuando se negaron, diciendo que sus dioses les habían servido bien y que no tenían por qué abandonarlos, Cortés ordenó que los ídolos fueran destruidos y arrojados de la cima de la pirámide. Después, en el lugar en que antes estaban los dioses, pusieron un altar con una cruz y la imagen de la Virgen, y el sacerdote Juan Díaz dijo la misa. Aquél fue el primer indicio de los métodos que Cortés proyectaba emplear en la conversión de los indios.

De Cozumel, los conquistadores navegaron a Tabasco, donde encontraron fuerte resistencia por parte de los indios. Pero tras tres días de lucha la artillería y la caballería españolas se impusieron, y los indios se declararon vencidos. Le trajeron entonces a Cortés presentes, entre los que se contaban veinte mujeres para los jefes de la expedición. Una de ellas, Malinche, a quien después los españoles

bautizaron con el nombre de doña Marina, le serviría a Cortés de intérprete, y a la postre sería también su concubina. También allí los españoles erigieron una cruz y un altar, y celebraron misa.

Fue probablemente en Tabasco que Cortés se enteró de una vieja leyenda india, que le serviría de instrumento en su empresa de conquista. Era la leyenda de Quetzalcoatl, la serpiente emplumada que también adoraban los mayas bajo el nombre de Cuculcán. Según la tradición, cuyos detalles no están del todo claros, Quetzalcoatl había partido hacia el oriente en una embarcación hecha de serpientes, diciendo que tenía que regresar a su señor, y que algún día volvería a tierras mexicanas, a reclamarlas para sí y para su señor. La leyenda añadía que ese regreso tendría lugar en un año designado en el calendario mexicano como ce acatl, “una caña”. Por fortuna para Cortés, su desembarco había tenido lugar precisamente en tal año, y por tanto el conquistador decidió explotar la leyenda haciendo correr la voz de que él era Quetzalcoatl que regresaba a reclamar sus posesiones.

De Tabasco, Cortés y los suyos siguieron una ruta que a la postre los llevó a la región de Tlascalala, el más poderoso y aguerrido de los estados vasallos de los aztecas. En el camino, a pesar de las amonestaciones del padre Bartolomé de Olmedo, que le decía que tal no era el proceder correcto en la conversión de los indios, Cortés iba destruyendo los ídolos, y exhortando a los naturales a abandonar los sacrificios humanos y todas sus malas costumbres. La ironía estaba en que, aparte de los sacrificios humanos, no había razón para pensar que las costumbres en cuestión eran menos dignas que las de los españoles, que robaban cuanto podían, violaban a las mujeres, y trataban a los indios como si no fueran seres humanos.

La marcha hacia Tlascalala fue más difícil que las anteriores, pues se trataba de una región con medio millón de habitantes y con fuertes ejércitos. Repetidamente los españoles se vieron en difíciles situaciones militares de las que sólo pudieron salvarse gracias a su armadura, su artillería y sus caballos. A la postre, convencidos de que no podían vencerlos, los tlascaltecas decidieron establecer alianza con Cortés y los suyos. Puesto que la enemistad entre los aztecas y los tlascaltecas era vieja y profunda, a partir de entonces estos últimos fueron los mejores aliados de los conquistadores. En este caso, Cortés se dejó convencer por las súplicas de Olmedo y, cuando sus nuevos aliados se negaron a destruir sus ídolos, no se atrevió a derribarlos. El apoyo de los tlascaltecas era demasiado importante, y el conquistador sabía que lo perdería si desatendía los consejos del sacerdote.

Tenochtitlán

Durante toda esa larga marcha, Cortés había recibido embajadas y mensajes de Montezuma, el emperador azteca. Esas embajadas, a la vez que le rogaban que no continuara su marcha hacia Tenochtitlán, le preguntaban si de veras era Quetzalcoatl, a quien los aztecas esperaban. Luego, los mismos embajadores le dieron a Cortés indicios de que su política de aplicarse la vieja leyenda estaba teniendo buen éxito. En Tenochtitlán, Montezuma no se atrevía a dar la orden que pudo haber aniquilado a los españoles, por temor de que de veras se tratara de Quetzalcoatl.

Cuando resultó claro que nada lograría disuadir al supuesto Quetzalcoatl de su propósito de visitar Tenochtitlán, el Emperador salió a recibirlo. Junto a él, y acompañados de enorme séquito, los conquistadores entraron en la capital mexicana.

La situación de Cortés era precaria. Aunque había podido entrar a Tenochtitlán con un contingente de aliados tlascaltecas, se encontraba en medio de una enorme ciudad de la que sólo era posible salir por calzadas que atravesaban el lago, y en las que había puentes que los aztecas podrían destruir fácilmente. Además, había partido de Cuba sin permiso de Velázquez, de modo que la corte española, ante la cual el gobernador de Cuba ciertamente protestaría, podría considerarlo rebelde. El único modo

de evitar tal acción por parte de la corona era asegurarse del éxito de la empresa, tanto en lo político, económico y militar como en lo religioso.

A los pocos días de llegar a Tenochtitlán, Cortés recibió invitación por parte de Montezuma para que se le uniera en una visita al templo del dios Huichilopochtli, a quien los españoles llamaban “Huichilobos”. Las palabras de Cortés en el templo fueron harto faltas de respeto para la religión de los indios y el Emperador, agraviado, le pidió que se retirara mientras él ofrecía sacrificios de arrepentimiento a los dioses por haber traído al español al recinto sagrado.

Aquel incidente, y varios otros, convencieron a los españoles de que la hospitalidad con que habían sido recibidos no continuaría por largo tiempo. Montezuma continuaba tratándoles como si fueran visitantes que pronto abandonarían sus territorios. Naturalmente, los españoles no estaban dispuestos a partir tan fácilmente. A la postre, siguiendo el consejo de algunos de sus capitanes, Cortés se decidió a dar el golpe de mano. Él y un grupo de sus soldados se presentaron en el palacio imperial, capturaron a Montezuma, y lo “invitaron” a establecer su residencia con ellos.

Dueño de la persona del Emperador, Cortés se creyó suficientemente fuerte para destruir los ídolos. Pero sus primeros hechos de esa índole causaron tal enojo entre la población, que el conquistador desistió por algún tiempo.

Llegaron entonces noticias de que Velázquez había enviado a Pánfilo de Narváez para castigar al rebelde Cortés, y que aquél marchaba hacia Tenochtitlán con una fuerte columna. Cortés salió inesperadamente de Tenochtitlán, cayó por sorpresa sobre Narváez, lo derrotó, y reclutó a casi todos sus seguidores.

De regreso a Tenochtitlán, Cortés encontró que la situación se había deteriorado sobremanera. Cuando los principales jefes indios estaban reunidos en una fiesta en honor de Huichilopochtli, los españoles habían caído sobre ellos y los habían matado sin misericordia alguna. Ante tal atrocidad, el pueblo se rebeló. Cortés trató de calmar los ánimos haciendo aparecer a Montezuma. Pero éste había perdido el respeto de los suyos, que lo apedrearon de tal suerte que murió a los pocos días.

La situación de los españoles se hacía insostenible, pues se hallaban sitiados en medio de una enorme ciudad. Por fin, el 30 de junio de 1520, decidieron abandonar la capital. En aquella noche triste perdieron buena parte de sus soldados y caballos, además de casi todo el oro que trataron de sacar. En la batalla de Otumba, Cortés y los suyos pudieron por fin reorganizarse y derrotar a los aztecas que los perseguían.

Entonces comenzó para los españoles la difícil tarea de conquistar Tenochtitlán. Con la ayuda de sus aliados tlascaltecas, se dedicaron a atacar varias ciudades vecinas, al tiempo que traían desde la costa algunos bergantines, desarmados en piezas. Con aquella flota, armada de nuevo en el lago, comenzó el asedio. Fue una larga batalla. Los españoles y sus aliados tuvieron que tomar la ciudad de edificio en edificio y de canal en canal. Con escombros iban llenando los canales. Cuando estuvieron suficientemente cerca, pudieron ver a algunos de sus camaradas, hechos prisioneros por los aztecas, sacrificados en lo alto de la pirámide donde estaba el altar de Huichilopochtli. Por fin, a pesar de la valerosa resistencia dirigida por Cuauhtémoc, sobrino de Montezuma, la ciudad y el propio Cuauhtémoc quedaron en manos de los españoles. La conquista había terminado.

A partir de entonces, los otros caciques de México, temerosos de que sucediera en sus territorios lo mismo que había sucedido en los del poderoso Montezuma, se fueron doblegando ante los españoles, y declarándose vasallos suyos. En 1525, se dijo que los aztecas proyectaban una sublevación, y Cuauhtémoc y su principal lugarteniente fueron ahorcados. La conquista de Yucatán tomó más tiempo, pero se completó hacia 1541.

En cuanto a Cortés, su enorme triunfo le valió que la corte española olvidara su rebelión contra Velázquez, y le confiriera el título de Marqués del Valle de Oaxaca. Pero pronto, siguiendo su política de no permitir que ningún conquistador se hiciera demasiado poderoso, la corona comenzó a limitar sus poderes. En parte por escapar de una situación que se le hacía cada vez más estrecha, Cortés dirigió otras expediciones a Honduras (1524) y Baja California (1535). Por fin regresó a España, donde murió en 1547.

Los doce apóstoles

Aunque dos sacerdotes acompañaron a Cortés desde el principio de su expedición, naturalmente no bastaban para la obra de conversión de tan vasto imperio. Otros tres llegaron después, entre ellos el famoso Pedro de Gante, que se dedicó a la enseñanza y mediante ella hizo un verdadero impacto en el país. Pero Cortés, que a pesar de todas sus violencias era católico sincero y hasta fanático, le escribió a Carlos V rogándole que le enviara frailes, y no sacerdotes seculares ni prelados, pues los frailes vivirían en pobreza, y serían un ejemplo para los nativos mientras que los seculares y los prelados se ocuparían más de lujos y pompas, y nada o poco harían en pro de la conversión de los indios.

En respuesta a las peticiones de Cortés, llegaron a Nueva España (que así se llamó México) doce franciscanos a quienes después se les dio el título de los “doce apóstoles”. Eran persona dignas, que conservaban rigurosamente el ideal de pobreza de su fundador San Francisco. Se cuenta que uno de ellos, Toribio de Benavente, escuchó que al paso de los franciscanos los indios repetían la palabra “motolinía” y, cuando le dijeron que quería decir “pobre”, decidió que ese sería su nombre. Es por ello que la historia conoce a fray Toribio, que después se destacó por sus crónicas de la época, como Motolinía. Otro de ellos, Martín de Valencia, a quien los franciscanos eligieron por jefe, fue tenido por santo, y su devoción continuó por largo tiempo.

Al recibir a aquellos franciscanos, Cortés se arrodilló ante ellos y les besó las manos, con lo cual los indios comenzaron preguntarse qué poder tenían aquellos pobres predicadores que el propio Cortés se hincaba ante ellos.

La labor de aquellos franciscanos, y de los muchos otros frailes y sacerdotes que los siguieron, no fue fácil. Por una parte, el resentimiento de los indios contra los españoles era grande, pues les habían tomado sus tierras, muchos de ellos violaban a las mujeres, y todos ellos despreciaban los más altos logros de su cultura, tratándolos como a bárbaros. Por otra parte, el triunfo de los cristianos parecía demostrar que su Dios era más poderoso que los de los vencidos, y por tanto eran muchos los indios que se apresuraban a pedir el bautismo, con la esperanza de conquistar de ese modo la buena voluntad de tan poderoso Dios.

El principal método que siguieron los franciscanos, y otros después, fue establecer escuelas donde enseñar a los hijos de los caciques y de los indios más prestigiosos, con la idea de que después esos niños volvieran a sus hogares y convirtieran a sus familiares. Al principio, muchos de los caciques trajeron, no a sus hijos, sino a otros, porque temían el mal que los sacerdotes pudieran hacerles, o que los tomaran como esclavos. Pero poco a poco, según fue aumentando el prestigio de los franciscanos, fueron más los que estuvieron dispuestos a enviar a sus hijos a las escuelas. A través de esos alumnos, un conocimiento rudimentario del cristianismo se fue extendiendo por todo el país.

En algunos casos, la popularidad de los frailes fue tal que cuando las autoridades decidieron mandarlos a otro lugar y hacerlos sustituir por sacerdotes seculares, los indios se sublevaron, tomaron la iglesia, y obligaron a las autoridades a cambiar de política.

Como en toda América, esto trajo conflictos tanto con los sacerdotes seculares como con los colonizadores, que no querían sino explotar a los desventurados indios. Mientras los frailes los defendían, los colonizadores se aprovechaban del sistema de encomiendas, que pronto fue establecido también en Nueva España. Además, los sacerdotes seculares se mostraban celosos de la buena voluntad que los frailes habían logrado conquistar entre los indios, sin considerar que ello se debía, en parte al menos, a lo que Cortés le había dicho en su carta al Emperador, esto es, que los frailes vivían con el pueblo y compartían con él, mientras que muchos de los seculares no querían sino el prestigio y la pompa de sus oficios. Estas luchas entre los frailes, los seculares y los conquistadores duraron por varias generaciones.

Una de las primeras controversias en la iglesia mexicana tuvo que ver con los bautismos en masa que celebraban los primeros misioneros. Tras la derrota de los aztecas, y al parecer también de sus dioses, los indios acudían a recibir el bautismo en grandes números. Los misioneros pensaban que bastaba con que supieran algo del monoteísmo cristiano, la doctrina de la redención en Cristo, el Padrenuestro y el Avemaría. Algunos que parecían tímidos, y que por ello no podían repetir lo que se les enseñaba, también fueron bautizados. El resultado fue que los nuevos cristianos se contaron por millones. Según cálculos de Motolinía, en los primeros años se bautizaron entre cinco y nueve millones de indios. Casi todos los misioneros cuentan haber bautizado centenares en sólo un día, y haber repetido esa práctica durante varios años.

Todo esto produjo cierta controversia, sobre todo por cuanto existían otros motivos de celos. Se acusó a los misioneros, particularmente a los franciscanos, no de bautizar a las gentes sin la debida preparación, como cabría pensar, sino de simplificar en demasía el rito bautismal. A la postre la cuestión llegó al papa Pablo III, quien exoneró de todo pecado a quienes hasta entonces hubieran oficiado un rito de bautismo demasiado simplificado, pero dio instrucciones de que a partir de entonces se cumpliera un ritual que, sin ser tan complicado como el que se practicaba en Europa, no se limitaba al agua y la fórmula bautismo sino que incluía varias de las ceremonias que a través de los años se le habían añadido al rito del lavacro. Con todo, puesto que el Papa había dicho que esto podía obviarse en casos de urgente necesidad, hubo todavía casos en los que algunos misioneros bautizaron a grandes multitudes en un solo día, aunque no se repitió lo que había llegado a tener lugar antes de la controversia, de bautizar a varios de una vez salpicándolos con un hisopo.

Fray Juan de Zumárraga

Poco después de conquistado el imperio azteca, se dieron los pasos necesarios para el establecimiento de la jerarquía eclesiástica en el país. La primera diócesis fundada fue la de Tlascala encomendada al dominico Julián Garcés, y que unos años más tarde se trasladó a Puebla. En 1527, un año después de la fundación del episcopado de Tlascala, la corte española empezó a tramitar en Roma la fundación de otra diócesis en la ciudad de México, y propuso para ella al franciscano Juan de Zumárraga. Aunque la bula papal fue dada en 1530, y Zumárraga fue consagrado en 1533, desde 1527 estuvo a cargo del clero diocesano de México.

En 1547, cuando se reorganizó la jerarquía de las nuevas tierras, se designaron tres archidiócesis, que serían sedes metropolitanas de los demás obispados. (Hasta entonces, todos los obispados americanos estaban bajo la jurisdicción metropolitana de Sevilla.) Esas tres archidiócesis fueron la de Santo Domingo, la de México y la de Los Reyes (Lima). Zumárraga fue hecho entonces primer arzobispo de México, aunque ocupó ese cargo poco tiempo, pues murió antes del año.

La personalidad de Zumárraga en Nueva España nos recuerda la del Cardenal Cisneros en la vieja España. Como Cisneros, Zumárraga fue un erasmista convencido, y trató de que la iglesia novohispana se fundara desde las mismas bases sobre la reforma que Erasmo había inspirado. Al igual que Cisneros en España, Zumárraga se ocupó del estudio y las letras. Fue en parte debido a su iniciativa que se llevó a México la primera imprenta que funcionó en el Nuevo Mundo, y en la que se imprimieron numerosas obras para la instrucción de los indios. Entre las primeras obras impresas se contaba, como hemos consignado, la Suma de doctrina cristiana de Constantino Ponce de la Fuente, a quien la Inquisición condenó en Sevilla por protestante. Aunque en aquella suma, que Zumárraga publicó sin mencionar su autor, se encontraban doctrinas de inspiración erasmista más que protestante, el hecho mismo de escogerla para la instrucción de los indios es señal del espíritu de Zumárraga.

Como parte de ese espíritu erasmista, Zumárraga dio los primeros pasos para la fundación de la universidad de México. En el entretanto, apoyó decididamente la obra del colegio franciscano de Santiago de Tlatelolco, que muchos pensaban debía ser la base de tal universidad. Y una vez más este arzobispo novohispano nos recuerda al Cardenal Cisneros, que jugó un papel tan importante en los primeros años de la universidad de Alcalá. Zumárraga recibió además el título de “protector de los indios”, y lo tomó tan seriamente que cuando los oidores del rey se mostraron injustos para con los indios, y comenzaron a explotarlos en beneficio de sus parientes y allegados, el Arzobispo los amonestó. Cuando los oidores respondieron con palabras y acciones más fuertes, Zumárraga dio parte a la corte, y los hizo deponer.

Empero, al igual que Cisneros, Zumárraga combinaba su espíritu erasmista con un fanatismo inquisitorial. Cuando, en 1536, se estableció la Inquisición en México, Zumárraga recibió el título de “inquisidor apostólico”. Entre esa fecha y el 1543, bajo su dirección, hubo ciento treinta y un procesos, de los cuales la mayoría fue contra españoles, y trece contra indios. El más famoso de estos procesos fue el de don Carlos Chichimectecotl, un cacique de Texcoco que había estudiado en el colegio de Tlatelolco, y a quien se acusó de conservar ídolos, de hablar irrespetuosamente de los sacerdotes y de vivir en concubinato. El acusado confesó que vivía con su sobrina, y en su casa se encontraron algunos manuscritos indios e ídolos que él dijo que conservaba por curiosidad. Nadie testificó haberlo visto adorando a los ídolos. Pero lo que en fin de cuentas hizo que se le condenara fue que alguien declaró haberle escuchado decir que los cristianos tenían varias mujeres y que se emborrachaban, que sus sacerdotes no podían contenerlos, y que por tanto su Dios y su religión no eran dignos de crédito. Sobre esa base, Chichimectecotl fue llevado a la hoguera.

Este hecho sirvió de argumento a quienes decían que a los indios no se les debía instruir, pues era peligroso. Entre ellos contaba el consejero del Virrey, Jerónimo López, quien dice en un escrito que todavía se conserva, que los indios no debían recibir instrucción, pues eran inteligentes, y al aprender a escribir podían comunicarse entre sí de un océano al otro, cosa que no podían hacer antes. Además, decía el mismo autor, enseñarles a leer y poner en sus manos la Biblia era abrir las puertas a toda clase de herejías. Los indios debían permanecer ignorantes por su propio bien, siempre bajo la tutela de los españoles, y el colegio de Santiago debía cerrarse.

Esto era índice del temor que se escondía tras la opinión de las autoridades religiosas acerca de si los indios debían ordenarse o no. En 1539, una asamblea presidida por Zumárraga declaró que podían recibir las cuatro órdenes menores, pero no las que tienen funciones sacramentales. En 1544, en una comunicación a Carlos V, los dominicos argumentaron que los indios eran incapaces de ser ordenados, y que por tanto tampoco debían estudiar. A veces se empleaba, además del argumento de la supuesta

incapacidad de los indios, la vieja ley española que no permitía que fuesen ordenados los descendientes de infieles hasta la cuarta generación.

El mismo espíritu prevalecía en los monasterios, a pesar de que los frailes franciscanos estaban más dispuestos a convivir con los indios. Lo más que se les permitía era vivir en el monasterio, donde llevaban una sotana color café atada con un cuerda. Pero no se les admitía a la orden ni siquiera como hermanos laicos, ni se les permitía hacer votos. Si alguno de ello no se comportaba como los demás creían que debía hacerlo, sencillamente lo echaban del monasterio. Tal política se siguió hasta en el caso de las conversiones más sinceras, como la de un cacique que al leer la vida de San Francisco se deshizo de todos sus bienes y pasó el resto de sus días tratando de ser admitido a un monasterio. Aunque por fin, a instancias del Arzobispo, los franciscanos de Michoacán lo admitieron, nunca le permitieron hacer votos permanentes. En 1588 una orden real declaró que tanto las órdenes sacerdotales como la vida monástica debían estar abiertas a los mestizos. Pero en 1636 el Rey se quejó de que en México se estaban ordenando demasiados “mestizos, ilegítimos y otros defectuosos”. No fue sino mucho después que se comenzó a ordenar libremente a los indios.

La Virgen de Guadalupe

La leyenda de la Virgen de Guadalupe, objeto de devoción de buena parte del pueblo mexicano hasta el día de hoy, tuvo sus orígenes poco después de la conquista, y parece ser un modo en que la conciencia indígena protestó contra el atropello que contra ella se cometía. Según la leyenda, en 1531 el indio Juan Diego pasaba cerca del cerro de Tepeyac cuando oyó música, y la voz de la Virgen que lo llamaba, se le daba a conocer, y le daba instrucciones para el Arzobispo Zumárraga en el sentido de que deseaba que se le construyera una capilla en aquel lugar. El indio fue a ver al Arzobispo, quien no le creyó. Tras una segunda aparición, y una segunda entrevista de Juan Diego con Zumárraga, éste seguía incrédulo.

Por fin, en la tercera aparición, la Virgen le dijo a Juan Diego que su tío Juan Bernardino, que estaba enfermo, sanaría, pero que él debía recoger unas flores y llevárselas al Arzobispo. Esto hizo el indio, y cuando desenvolvió la manta en que traía envueltas las flores, apareció en ella la imagen de la Virgen de Guadalupe. Ese mismo día, continúa la leyenda, Juan Bernardino sanó. Zumárraga, convencido por el milagro de la túnica pintada, hizo construir un templo en el Tepeyac, adonde acudieron todos en devoción y gratitud.

Una de las dificultades que esta historia presenta es que no se conserva testimonio alguno de Zumárraga acerca de todos estos acontecimientos, que de ser ciertos debieron haber conmovido al incrédulo obispo. Pero hay más, pues fray Bernardino de Sahagún, buen historiador de los acontecimientos de aquel entonces, cuenta que el cerro de Tepeyac era el lugar en que se le rendía culto a la madre de los dioses mexicanos, cuyo nombre era Tonantzin, es decir, “nuestra madre”. Según dice Sahagún, acudían allá multitudes para ofrecerle sacrificios a la diosa, y después que se construyó el templo cristiano seguían llamándola Tonantzin, dando a entender que ese nombre quería decir “Madre de Dios”. Para el cronista piadoso, lo ocurrido allí es una “invención satánica, para paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre Tonantzin”. En otras palabras, Sahagún, quien vivió en ese entonces, da a entender que lo que aconteció fue sencillamente que un viejo culto indígena recibió un barniz cristiano.

Sea cual sea la verdad del caso, el hecho es que el culto a la Virgen de Guadalupe le aparece al historiador de hoy como una protesta, quizá inconsciente, de un pueblo oprimido. La leyenda misma de Juan Diego recalca que la Virgen se le apareció al humilde indio, y no al letrado y poderoso obispo

español. A la postre, el obispo tuvo que aceptar lo que le decía el indio. Además, la relación entre Guadalupe y Tonantzin señala el hecho de que, aunque los españoles pudieran arrollar los templos, los señoríos y las instituciones de los indios, siempre quedaba un centro de resistencia, que le permitía al indio conservar su dignidad y su orgullo en su propia historia. Desde sus mismos inicios, la leyenda de la Virgen de Guadalupe puede verse como la protesta de un pueblo oprimido. Y no es entonces por pura coincidencia que cuando el pueblo mexicano se rebeló contra el régimen español la Virgen de Guadalupe fue su estandarte.

Nuevos horizontes

Casi tan pronto como fue conquistado el imperio azteca, los españoles comenzaron a soñar con nuevas conquistas. El cacique de Michoacán, en vista de lo sucedido en Tenochtitlán, se hizo vasallo del rey de España en 1525, y hacia allá fueron los franciscanos a fundar misiones y convertir a los indios. Después, durante el resto del siglo XVI, los franciscanos se establecieron en los actuales estados mexicanos de Durango, Sinaloa y Chihuahua. En varios de estos lugares se siguió el método de juntar los indios en un poblado, llamado “misión” o “reducción”, en el que vivían bajo la tutela de los frailes. Allí aprendían tanto el catecismo como las artes agrícolas, y a veces algunas letras. De ese modo los frailes trataban de protegerlos tanto de los indios que no se sometían como de los españoles que buscaban modo de explotarlos.

La expansión española hacia el norte recibió el impulso de dos sueños. Uno de ellos, la esperanza de encontrar un paso marítimo entre el Pacífico y el Atlántico, llevó a la exploración del Golfo de California, pues por largo tiempo se pensó que la Baja California era una isla, y que de algún modo se podría pasar del Golfo de California al Atlántico. El otro sueño fue el de las “Siete Ciudades de Oro”, de que algún indio les habló a los españoles, y que los impulsó casi directamente hacia el norte, a las regiones de Nuevo México. Más tarde, la amenaza de los franceses en la Luisiana, y de los rusos en el norte de California, inspiró a los españoles a establecer bases y misiones en Tejas y a adentrarse más en California.

Los primeros intentos de colonización y evangelización en la Baja California resultaron fallidos. A la postre fueron los jesuitas quienes lograron establecerse, primero, en la costa oriental del Golfo y, por último, en la península misma. El más destacado misionero en esa obra de expansión fue Eusebio Francisco Kino, de origen italiano, quien fundó una cadena de misiones mucho más allá del alcance del dominio español. A esas misiones Kino y los demás jesuitas que trabajaban bajo sus órdenes llevaron ganado y semillas de varias plantas europeas. Fue Kino quien primero se aseguró de que la Baja California era una península. A la postre sus misiones llegaron hasta Arizona, aunque el propio Kino viajó mucho más allá de su más remota misión, y soñaba con convertir a los apaches cuando murió, en 1711. Otros continuaron su obra, pero en 1767 la corte decretó que todos los jesuitas fueran expulsados de los territorios españoles. Varias de las misiones fueron ocupadas por franciscanos, dominicos y otros. Muchas quedaron abandonadas.

Los franciscanos se interesaron en la región de la Alta California (el actual estado de California en los Estados Unidos) en el siglo XVIII. Cuando el gobierno español organizó una expedición para explorar y colonizar la región, el franciscano fray Junípero Serra se les unió, y se dedicó a fundar misiones por todo el sur de la Alta California. Fray Junípero fue un incansable misionero, que muchas veces llegó más allá de los territorios en que podía contar con la protección de las armas españolas, y que se destacó por su defensa de los indios frente a los abusos de los colonizadores (aunque en fechas más recientes se ha señalado que su actitud ante los indios y su cultura dejaba bastante que desear).

Pero el mayor esfuerzo de los franciscanos se dirigió directamente hacia el norte, donde los conquistadores buscaban las soñadas Siete Ciudades. Unas veces junto a los conquistadores, otras tras ellos, y otras delante, los franciscanos se fueron abriendo paso por el centro de México, y hasta Nuevo México, donde los españoles fundaron en 1610 la Villa Real de la Santa Fe de San Francisco de Asís, conocida hoy sencillamente como Santa Fe. Veinte años después, medio centenar de misioneros cuidaban de más de sesenta mil indios bautizados en Nuevo México. Pero en 1680 hubo una gran sublevación de indios. Entre los cuatrocientos españoles muertos se contaban treinta y dos franciscanos. Obligados a replegarse hacia el sur, los españoles emprendieron la reconquista de la región en 1692, y pronto los misioneros trabajaban de nuevo entre los indios, donde continuaron después a pesar de repetidas insurrecciones.

La presencia de los franceses en la Luisiana fue lo que llevó al gobierno español a interesarse en Tejas, aunque antes Alvaro Núñez Cabeza de Vaca había atravesado la región. A fines del siglo XVII se establecieron las primeras misiones franciscanas en Tejas, y en los próximos cien años se fundaron más de veinte.

Mientras todo esto sucedía hacia el norte, y mucho antes de lo que acabamos de relatar, en el sur de Nueva España los españoles marchaban hacia los territorios mayas de Yucatán, Guatemala y Honduras. La conquista de Yucatán tardó varias décadas en completarse, y no fue sino en 1560 que por fin se nombró un obispo para la región. Pero ya con anterioridad laboraban allí los misioneros, principalmente franciscanos. En muchos casos se les permitió a los caciques yucatecos mantener algo de su autoridad, aunque siempre bajo la tutela de los españoles. Guatemala fue conquistada en 1524 por Pedro de Alvarado, lugarteniente de Hernán Cortés, y en 1534 el papa Julio III erigió la diócesis de Guatemala. Honduras, sin embargo, fue motivo de conflictos entre los españoles procedentes del norte, enviados por Cortés, y los del sur, mandados por Pedrarias Dávila, gobernador de Panamá. Tras largas contiendas, Pedro de Alvarado logró imponerse y establecer su gobierno, bajo el de Nueva España, en la nueva ciudad de San Pedro Sula. Además, la resistencia de los indios, bajo el cacique Lempira, fue valiente y prolongada. En 1540 Alonso de Cáceres fundó la ciudad de Comayagua (Valladolid la Nueva), que vino a ser la sede de la primera diócesis de Honduras. En todas estas expediciones había clérigos encargados de cristianizar a los indios, pero a pesar de ello la obra misionera en esos territorios marchó más lentamente que en México.

Por último, fue también a partir de México que se emprendió la conquista de las Filipinas. Magallanes había visitado ese archipiélago en 1521, y después hubo varias expediciones organizadas en México. Finalmente, la expedición de Miguel López de Legazpi, que llegó a las Filipinas en 1565, inició la conquista. En 1572 se fundó la ciudad de Manila. Puesto que había en aquel archipiélago un buen número de tribus convertidas al Islam, los españoles les dieron a esos naturales el nombre de “moros”, por el que se les conoce hasta hoy. Aparte de los moros, y del fuerte contingente chino que habitaba el país, los españoles no tuvieron mayores dificultades en conquistarlo.

Los motivos de la conquista de las Filipinas no fueron los mismos de la empresa americana, pues lo que se buscaba no era oro ni grandes riquezas, sino una base para el comercio con el Oriente, y para las misiones hacia la misma región. Por ello, y porque los misioneros gozaban de mayor poder, los abusos cometidos con los filipinos, aunque frecuentes, no fueron tantos como los que se cometieron en América. Pero también allí existió la pugna entre colonos y misioneros, y entre diversas autoridades religiosas. Además, porque los misioneros españoles pensaban que los filipinos eran seres inferiores, incapaces de gobernar sus propias vidas o de cumplir las responsabilidades del ministerio ordenado, las Filipinas no se volvieron el centro misionero que se esperaba. Aunque algunos misioneros españoles

partieron de ese archipiélago para trabajar en China y en Japón, su obra no tuvo buen éxito, y a la postre se suspendió.

Castilladel Oro 20

Nuestros convertidores tomábanles el oro é aun las mujeres é los hijos é los otros bienes, é dejábanlos con nombre de bautizados.

Gonzalo Fernández de Oviedo

En 1509 se le concedió a Diego de Nicuesa el mando de una expedición que debía colonizar la región de Veragua. Este era el nombre que se le daba a una zona de límites mal definidos, que incluía parte de Centroamérica y de Panamá. La expedición, empero, no tuvo buen

éxito, y a la postre los sobrevivientes tuvieron que acogerse a la dudosa hospitalidad de sus compatriotas que poco antes habían fundado la colonia de Santa María la Antigua, en el Golfo de Urabá. Estos otros colonos no recibieron bien a Nicuesa, y finalmente le dieron un viejo bergantín para que él y los suyos regresaran a España o a La Española. Todos ellos se perdieron en alta mar.

Vasco Núñez de Balboa

La colonia de Santa María la Antigua, donde se refugió Nicuesa, y que tan mal lo recibió, había sido fundada en 1510 por una expedición al mando del bachiller Martín de Enciso. Allí también hubo discordias, en parte por la mala administración de Enciso, que parecía incapaz de organizar la vida de la pequeña comunidad y de proveerle alimentos. A la postre, Vasco Núñez de Balboa, un intrépido aventurero que se había unido ilegalmente a la expedición, logró hacerse del poder. Enciso fue depuesto y enviado de regreso a España, donde se dedicó a socavar en la corte la autoridad de Balboa.

Entretanto, Balboa demostró ser uno de los mejores dirigentes de toda la empresa colonizadora. Pronto se ganó la amistad de los indios de la región vecina, con lo cual pudo obtener alimentos para su gente, y sobre todo oro que enviar a España para granjearse la simpatía de la corona. A los pocos meses de adueñarse de la colonia, en la primavera de 1511, inició un viaje de exploración hacia el oeste. Su marcha fue pausada, pues en cada nuevo cacicazgo se detenía a establecer buenas relaciones con el cacique y los suyos. En las pocas ocasiones en que hizo uso de la fuerza, fue muy comedido, y se aseguró de hacerlo como aliado de alguno de los jefes indios cuyos territorios eran atacados por otros. Pronto los indios le mostraron gran respeto y aun afecto. Fuera por miedo, o por cualquiera otra razón, el hecho es que la expedición de Balboa contó con abastecimientos, oro y mujeres provistas por los indios. Cuando algún jefe indio se mostraba dispuesto a ello, Balboa lo hacía bautizar junto a los de su pueblo, aunque casi siempre con escasísima preparación o explicación de lo que aquel rito significaba. Cuando más, se les decía que mediante él se harían cristianos, y por tanto es probable que muchos caciques entendieran que lo que estaban haciendo era comprometiéndose a una alianza con Balboa, a quien llamaban Tiba, es decir, “cacique cristiano”.

Al año siguiente, tras enviar a España el oro obtenido hasta entonces y recibir de Fernando la confirmación de su cargo gobernador de la provincia del Darién, Balboa dirigió otra campaña de exploración, aunque ahora no hacia el oeste, sino hacia el sur del Golfo de Urabá, internándose por sus ríos. Allí encontró también mucho oro labrado. Pero al indagar acerca del lugar de donde venía, los indios le dijeron que era labrado en tierras del cacique Dabeiba, a cierta distancia hacia el este, y que

ese cacique no tenía minas, sino que lo obtenía de otros indios muy aguerridos aun más lejos. En vista de tales noticias, Balboa desistió de esa empresa y se dedicó a proyectar otra de mayor envergadura.

En su expedición de 1511 hacia el oeste, Balboa había recibido noticias repetidas de un gran mar que se extendía al sur del istmo, y en el cual navegaban barcos tan grandes como los de los españoles, según le dijo el hijo del cacique de Conagre. De todo esto el gobernador del Darién le mandó un informe al Rey, diciéndole que la tierra era rica en oro, que había todo un mar que explorar y reinos que conquistar, y que para ello le rogaba le enviara un contingente de mil hombres. Pero lo que recibió fueron noticias de que Fernando y sus consejeros, al comenzar a apercibirse de la magnitud de la operación, no creían que debería quedar en manos de un aventurero como Balboa, y que habían nombrado a Pedrarias Dávila para dirigir la nueva expedición, y para sustituir a Balboa. En todo ello se veía también la mano del bachiller Enciso, quien se preparaba a regresar con Pedrarias.

En vista de tales nuevas, no le quedaba a Balboa otro recurso que mostrar su habilidad. Con un puñado de hombres, y con la ayuda de muchísimos indios, se dirigió hacia el “Mar del Sur”.

Aunque era la época de las lluvias, y por tanto lo aconsejable era esperar unos meses, el arrojado aventurero y los suyos se pusieron en marcha. Una vez más la amistad y el apoyo de los indios fueron de gran valor, pues la expedición no se extravió ni una sola vez, sino que marchó directamente hacia su objetivo. El único hecho bélico fue la toma de una aldea que pudo ofrecerles resistencia, y que pertenecía a un bando enemigo de los indios que los ayudaban. A fines de septiembre de 1513, Balboa vio por primera vez el Océano Pacífico, al que llamó “Mar del Sur”, por haberlo encontrado marchando en esa dirección. Poco después, en una ceremonia formal, tomó posesión de él en nombre de la corona española.

Al regreso se dio un incidente que manchó la carrera de Balboa. El cacique de Pacra, que según otros indios tenía minas de oro, se negó a decirles a los españoles dónde estaban. De hecho, no había tales minas. Pero los españoles les echaron los perros al cacique y a varios de sus lugartenientes, y después quemaron sus cuerpos.

La comisión real entregada a Pedrarias Dávila le daba a la región el nombre de “Castilla del Oro”, en lo cual puede verse el impacto producido por los informes de Balboa y por el oro que había mandado (recuérdese que en esa época no se conocían todavía los tesoros de México y del Perú).

Tan seguros y prometedores eran los planes del Rey y sus consejeros, que obtuvieron del papa que Santa María la Antigua fuera hecha cabecera de diócesis, y nombraron para ocupar su episcopado al franciscano fray Juan de Quevedo.

Empero los resultados de la expedición de Pedrarias, y el gobierno ulterior de éste, fueron todo lo contrario de lo que se esperaba. El propio Pedrarias era un hombre enfermo que rara vez marchaba con sus tropas, y que no se preocupaba por limitar o castigar los desmanes de las mismas. Su lugarteniente, un tal Ayora, era cruel y codicioso. Tan pronto como llegaron a Santa María, muchos de los expedicionarios enfermaron, al tiempo que Ayora destruía la labor diplomática de Balboa enemistándose a los indios. Cuando algunos caciques le trajeron comida, y le hicieron fiesta, Ayora los hizo prisioneros y los mató porque no le trajeron suficiente oro. Muchos indios fueron repartidos en encomienda. Finalmente, todos los indios vecinos huyeron y se escondieron. Los españoles saquearon sus bohíos y robaron sus cosechas. Pero pronto empezaron a pasar hambre. Ningún español se atrevía a salir de Santa María sin un fuerte contingente armado, porque los indios los atacaban. Cuando salían en fuerza, los indios se escondían.

Se dice que más de quinientos españoles murieron, muchos de ellos de hambre. La prometedora Castilla del Oro se había tornado un infierno.

El obispo Quevedo, que había venido con autoridad de veedor, decidió regresar a España con intención de informar al Rey de los malos manejos de Pedrarias y sus lugartenientes. Muchos otros insistían en sus deseos de partir para Cuba o La Española. Dada la escasez de víveres, el gobernador no pudo sino dejarlos ir. Entre los que partieron se contaban los misioneros franciscanos enviados en la expedición, que decidieron marcharse a La Española tanto porque no veían posibilidad alguna de éxito en su empresa como en señal de protesta contra lo que estaba teniendo lugar. Balboa, que estorbaba a Pedrarias, fue enviado en una misión sin sentido hacia el Mar del Sur. El aventurero salió, aunque de mala gana, y confiado en que cuando la corte recibiera noticias de lo que sucedía Pedrarias sería destituido. Pero el Gobernador logró interceptar algunas de sus comunicaciones dirigidas a sus partidarios en España, lo acusó de traidor, y en 1519 lo hizo ejecutar. Fue entonces, en parte por borrar la memoria del explorador, que Pedrarias marchó hacia el Mar del Sur, tomó posesión de él de nuevo como si Balboa nunca hubiera estado allí, y fundó en sus costas la ciudad de Panamá.

Por largo tiempo la antes prometedoras Castilla del Oro resultó ser una pesadilla para los colonizadores españoles, hasta que, con la conquista del Perú, se volvió importante puente entre los dos océanos.

Hacia Centroamérica

Aparte las visitas a las costas centroamericanas por parte de Colón y de otros navegantes, la primera exploración de ese territorio fue la de la expedición de Gil González Dávila, en 1522, bajo la jurisdicción de Pedrarias Dávila. Lo acompañaba el sacerdote Diego de Agüero, que fue el primer sacerdote en visitar el interior de Costa Rica y Nicaragua. Según una cuenta detallada, se bautizaron en esa expedición 9.287 indios, aunque en su informe al Rey (a la sazón Carlos V) Gil González habla de 32.000 conversos. En todo caso, de la profundidad de tales conversiones podrá el lector hacerse una idea con sólo tener en cuenta que en la provincia de Guanacaste, en territorios del cacique Nicoya, se bautizaron 6.063 personas tras diez días de enseñanza cristiana. Aunque los informes de los expedicionarios dan a entender lo contrario, hubo casos de explotación y abusos, y la cita que encabeza el presente capítulo se refiere concretamente a esta expedición.

Al año siguiente, a base de la exploración de Gil González, Pedrarias Dávila envió una nueva expedición al mando de Francisco Fernández de Córdoba. Por lo que interesa a la historia posterior, es interesante notar que esa expedición fue costeada en parte por Francisco Pizarro y Diego de Almagro, y que Hernando de Soto formaba parte de ella. En 1524 Fernández de Córdoba fundó las ciudades de León y Granada. Pero poco después Pedrarias Dávila sospechó que su lugarteniente estaba en contacto con Hernán Cortés, con el propósito de colocar su colonia bajo el mando del conquistador de México. Pedrarias marchó entonces a Nicaragua, e hizo procesar y ejecutar a Fernández de Córdoba en la plaza pública de León. A partir de entonces Pedrarias quedó como gobernador de Nicaragua.

En 1531, le fue concedida a León la categoría de sede episcopal, y por algún tiempo su obispo fue cabeza de la iglesia en la mayor parte de Centroamérica.

Desde Nicaragua se dirigieron entonces otras expediciones hacia Costa Rica. Una de éstas, al mando de Diego Gutiérrez, fue atacada por los indios, y sólo escaparon con vida el capellán y otro español que después relató los crímenes que provocaron la venganza de los indios.

Acontecimientos semejantes tuvieron lugar repetidamente, sobre todo después de la conquista de México. Por doquiera aparecía un nuevo capitán que aspiraba a ser otro Cortés, sin percatarse de que las circunstancias en Centroamérica eran muy distintas. Pero poco a poco se fueron fundando las que

son hoy las principales ciudades de Centroamérica, y los indios se fueron convirtiendo, unas veces por fuerza, y otras sencillamente dejándose llevar por el prestigio del poderío español.

Quizá el más interesante capítulo de la historia eclesiástica de Centroamérica en aquellos primeros años es el que se refiere al padre Juan de Estrada Rávago. Este era una combinación de franciscano renegado, conquistador ambicioso, misionero benévolo para con los indios, y cortesano fracasado. Estrada estaba a punto de regresar a España, en obediencia a una cédula real que ordenaba que todos los ex religiosos que se encontraran en Indias regresaran a la Península, cuando se enteró de que Juan de Cavallón, quien había sido comisionado por la Audiencia de Guatemala para conquistar a Costa Rica, no contaba con los fondos necesarios para la empresa. Estrada ofreció los suyos, y se unió a la expedición. A la postre, quedó a cargo de la nueva colonia, donde, con una sola excepción, evitó toda violencia contra los indios. Aun más, aprendió la lengua de los naturales del lugar y recorrió buena parte de la región construyendo iglesias, catequizando y bautizando. Con sus propios fondos compró ropas, alimentos y semillas que hizo distribuir tanto entre los españoles como entre los indios. Pronto le fueron enviados desde México doce franciscanos para ayudarle en su labor evangelizadora. Ante la corte, Estrada hacía gestiones para que lo nombraran obispo, puesto que de hecho era el jefe de la empresa colonizadora. Pero lo más que recibió fue el título de Vicario de Costa Rica. En 1562, el gobierno de Costa Rica le fue confiado por la corte a Juan Vázquez de Coronado.

Pronto surgieron diferencias entre éste y el sacerdote, quien se dedicó a continuar su labor misionera, aunque hay indicios de que obstaculizó la obra de gobierno de Vázquez. Estrada partió hacia España con intención de gestionar para sí el episcopado de Costa Rica. Vázquez de Coronado tuvo que enfrentarse entonces a serias dificultades con los indios, a quienes los españoles explotaban cada vez más y que repetidamente se sublevaron. Tras la muerte de su rival, Estrada Rávago regresó a Costa Rica a continuar su labor misionera, aunque sin el título de obispo que tanto ambicionaba. En 1572 volvió definitivamente a España, donde pasó sus últimos días.

A fines del siglo XVI, la mayoría de los indios de Centroamérica se llamaba cristiana. Pero todavía había grandes regiones que no estaban exploradas, en las que los indios conservaban su independencia. Aún más, en las zonas supuestamente cristianizadas los sacerdotes eran muy escasos, y su labor se hallaba obstaculizada por la enorme mala voluntad que los conquistadores habían creado con su sed de oro. Castilla del Oro nunca le dio a España el precioso metal que su nombre parecía prometer.

NuevaGranada 21

... aquellos indios están de guerra y escandalizados de los malos tratamientos que los españoles les han hecho... tomándoles por muchas veces sus hijos y mujeres y parientes, y a ellos esclavos y robándoles sus haciendas.

Fray Martín de Calatayud

La pequeña colonia de Santa María la Antigua, a que nos hemos referido en el capítulo anterior, era todo lo que quedaba de la concesión hecha por la corona a Alonso de Ojeda en 1508, de casi toda la costa norte de lo que hoy es Colombia, desde el Golfo de Urabá hasta el Cabo de la Vela. Puesto que ya contamos las peripecias de la colonia de Santa María la Antigua, no las repetiremos, sino que nos contentaremos con señalar que fue allí que se emprendió la conquista del continente sudamericano,

aunque, como hemos visto, pronto la empresa se concentró hacia el oeste y el norte, es decir, los actuales territorios de Panamá y Centroamérica.

A la postre, Santa María fue abandonada, y durante casi dos siglos los contactos entre los europeos y los habitantes de la región fueron escasos y esporádicos.

Santa Marta

La colonización permanente del continente sudamericano comenzó entonces en 1525, cuando Rodrigo de Bastidas fundó la Ciudad de Santa Marta, que todavía existe. Bastidas supo cultivar y conservar las buenas relaciones con los indios. Pero para lograrlo tuvo que mostrarse duro con sus propios compatriotas, que lo obligaron a regresar a La Española. A partir de entonces los colonos se dedicaron a asaltar y explotar a los indios, con los mismos resultados que ya hemos visto en Santa María la Antigua. En 1531, el dominico fray Tomás Ortiz fue hecho obispo de Santa Marta y, junto a veinte correligionarios suyos, se dedicó a regular la vida religiosa y moral de la colonia y a restablecer las buenas relaciones con los indios. Pero a esto se oponían los colonos, que se habían dejado deslumbrar por las leyendas de El Dorado, donde el oro era abundante, y que trataban de descubrir la mítica tierra asaltando a los indios en su afán por forzarlos a decirles dónde había oro. Los españoles no contaban con el valor de los indios, que los derrotaron en varias de sus salidas y por fin atacaron la misma ciudad. Pero, vencidos finalmente los indios, se desató contra ellos una ola de terror y crueldad que el obispo se vio imposibilitado de impedir. Desalentado, y quizá con el propósito de darles cuenta a las autoridades españolas, el obispo Ortiz partió para España, donde murió sin poder hacer gestión alguna.

Venezuela

Mientras tanto Carlos V, cuya política europea requería fondos que todas sus colonias no alcanzaban a suplir, hizo un arreglo con los banqueros alemanes de la casa de Welzer. Según las estipulaciones de ese convenio, los alemanes tendrían derecho a explorar y explotar, bajo la jurisdicción y autoridad del Rey de España, todo el territorio hacia el este y el sur del Cabo de la Vela, es decir, aproximadamente lo que hoy es Venezuela. En 1528 partió de España esa extraña expedición, cuyos jefes y empresarios eran alemanes, mientras que los soldados, y veinte misioneros dominicos que formaban parte de la empresa, eran en su mayoría españoles.

El territorio asignado a los alemanes había sido visitado antes por los españoles, aunque no habían logrado establecerse en él permanentemente. Se sabía en La Española que había perlas en aquella costa, y por tanto fueron muchos los aventureros que la visitaron y que con sus desmanes granjearon la malquerencia los indios para con los españoles. Los que se habían establecido en Cumaná cometieron tales atropellos que los indios los mataron, y junto a los colonos murieron dos sacerdotes que habían tratado de defender a los naturales.

Cerca de Cumaná se fundó después un convento dominico que también fue destruido. Fue en la misma región, junto a un convento franciscano, que Las Casas hizo su intento de evangelización pacífica. Pero ese intento estaba condenado al fracaso debido al modo en que los españoles de Cumaná habían tratado a los indios.

Poco antes de la llegada de los alemanes, se había fundado por fin en Venezuela, por medios pacíficos y bajo la dirección de Juan de Ampués, la colonia de Santa Ana de Coro, en la que las relaciones con los indios vecinos eran relativamente amistosas. Al poco tiempo se nombró un obispo para aquella ciudad al parecer tan prometedora.

Pero la llegada de los alemanes y sus soldados españoles cambió la situación. Los alemanes venían en busca de las riquezas de El Dorado, y aspiraban a emplear a Santa Ana de Coro como su base de operaciones. En este caso, el obispo de la ciudad, que no era partidario de los medios pacíficos empleados en su fundación, les prestó todo su apoyo a los aventureros, hasta tal punto que a la muerte del jefe alemán quedó a cargo de la empresa. Con órdenes suyas, los expedicionarios marcharon hacia el lago Maracaibo, donde hicieron esclavos indios con el propósito de venderlos y costear así la marcha hacia El Dorado.

Cartagena y Bogotá

En el entretanto, los españoles de Santa Marta continuaban sus exploraciones y conquistas, tanto a lo largo del litoral como hacia el interior. En la costa fundaron en 1533 la ciudad de Cartagena, que más tarde llegaría a ser una de las más ricas y fortificadas del Nuevo Mundo. Antes de asentarse en ella, y aun después, tuvieron que luchar encarnizadamente con los indios del lugar. Poco después, con la esperanza de que les sirvieran de intérpretes y les ayudaran a establecer mejores relaciones con los naturales, les fueron enviados varios indios cristianos de Santa Marta. Entre ellos se encontraba la india Catalina, que jugaría en Colombia un papel semejante al de doña Marina en México.

De Santa Marta partió también la expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada, que se adentró en el territorio y le hizo la guerra al cacique Bogotá, de cuyas tierras se apoderó. Allí se fundó en 1538 la ciudad de Santa Fe de Bogotá, que poco a poco iría eclipsando a Santa Marta, hasta que el episcopado fue trasladado a ella en 1562.

En Bogotá, la expedición alemana se encontró con la de Jiménez de Quesada. Poco después llegó también otra columna procedente de Quito y al mando de Sebastián de Benalcázar. Poco faltó para que los diversos pretendientes a las riquezas de El Dorado se fueran a las armas. Fue gracias a la intervención y mediación del dominico Domingo de Las Casas, pariente de Bartolomé, que los alemanes y los quiteños accedieron a abandonar sus supuestos derechos sobre esa región, a cambio de fuertes sumas y otras concesiones. Este dominico, dicho sea de paso, se mostró celoso seguidor de los principios de su primo, defensor de los indios. Pero la situación de la colonia y el ansia de oro eran tales que muy poco podía hacerse en ese sentido.

Esto puede verse en el caso de Martín de Calatayud, cuyas palabras, citadas en el encabezamiento del presente capítulo, pudieran dar a entender que se trataba de un celoso defensor de los indios. Pero el hecho es que este fraile, que llegó a ser el tercer obispo de Santa Marta, con todo y deplorar los desmanes que se cometían contra los indios, llegó al convencimiento de que eran un mal necesario, pues los españoles necesitaban quienes los sirvieran y los indios no estaban dispuestos a hacerlo.

Su sucesor, Juan de los Barrios, se mostró más firme, y llegó hasta a imponerles censuras eclesiásticas a los encomenderos que no se hubieran ocupado de enseñarles la doctrina cristiana a sus indios, como se suponía que lo hicieran, o que abusaran de ellos en contra de la ley. Pero los encomenderos protestaron ante la Audiencia real, que dictaminó que la cuestión de las encomiendas era de la competencia de las autoridades civiles y no de las eclesiásticas, y sobre esa base le ordenó al obispo que suspendiera las censuras.

Los mismos conflictos surgieron en Cartagena, donde el gobernador Juan Badillo esclavizó a cientos de indios y los envió a sus posesiones en La Española. Esto estaba prohibido por ley, pero los obispos y demás autoridades religiosas nada pudieron hacer.

También a estos territorios se importó el tribunal de la Inquisición, aunque no se empleó generalmente contra los indios, que estaban exentos de ella por ser neófitos en la fe, ni contra los

esclavos, que parecían preferir sus rigores a los de sus amos. En efecto, pronto se corrió la voz entre los esclavos de que si sus amos se aprestaban a castigarlos todo lo que tenían que hacer; era clamar: “Reniego de Dios”, y los amos estaban obligados a entregarlos inmediatamente a la Inquisición, cuyos castigos eran más suaves. A la postre se llegó a un acuerdo tácito entre los amos y la Inquisición, en el sentido de que, salvo casos extremos, los esclavos quedaban fuera de la jurisdicción de ésta última. Sí hubo algunos casos de españoles condenados a muerte por judaizantes. Pero sobre todo la Inquisición se ocupó de asegurarse que el “contagio protestante” no penetrara en Nueva Granada. El supuesto contagio llegaba por medio de marinos, comerciantes, corsarios y piratas ingleses y holandeses que por diversas razones desembarcaban en territorios de la colonia española. En este caso, las autoridades tenían sumo interés en que se aplicara todo el rigor de la Inquisición. La mayoría de los capturados se convertía al catolicismo, algunos al parecer sinceramente y otros porque en ello les iba la vida, y en todo caso nunca habían sido protestantes de convicciones profundas. Pero también hubo casos de heroica resistencia. Uno de ellos fue el del joven inglés John Edon, quien había sido capturado en Cumaná cuando trataba de hacer una transacción para comprar tabaco. Tras tres años de encarcelamiento, amonestaciones y torturas, fue condenado a morir quemado en Cartagena en marzo de 1622. Los testigos oculares, todos ellos católicos, dan testimonio del valor de aquel joven que, sin siquiera estar atado, se sentó sobre la pira y no se movió mientras su cuerpo ardía.

El apostolado entre los indios: San Luis Beltrán

Aunque casi todos los documentos que se han conservado se ocupan mayormente de los hechos de los grandes conquistadores, de sus desmanes con los indios, y de sus conflictos con algunos de los misioneros, ésa no es toda la historia. De hecho, la penetración española en Nueva Granada, como en tantas otras regiones, no fue únicamente obra de las armas españolas, sino también de los misioneros. Mucho más allá de los límites del poderío español, en lugares donde la protección militar de sus compatriotas era prácticamente nula, laboraron docenas y centenares de misioneros abnegados. Unas veces marchando de lugar en lugar, y otras estableciendo largas cadenas de puestos misioneros que se adentraban hacia el interior del país, lograron establecer con los indios contactos que hubieran sido imposibles para los colonos. Todos sufrieron penurias, enfermedades y vituperios por parte tanto de indios como de españoles, y algunos hasta la muerte. En las ciudades quedaban los prelados venidos en busca de puestos jerárquicos. Allá quedaba también lo peor del clero español, venido a estas tierras en busca de un ambiente más laxo que el que reinaba en España, y muchos de ellos con la esperanza de hacerse ricos. Pero por los montes y las sierras marchaba una hueste consagrada de hombres dedicados a su ministerio, dispuestos a dar la vida por la conversión de los indios, arriesgándolo todo por su sagrada vocación.

Para dar una idea, siquiera somera, del alcance de este apostolado, bastará con señalar algunas cifras. Antes de terminar el siglo XVI, los franciscanos tenían en Colombia 25 conventos y casi otros tantos centros misioneros. En los próximos cincuenta años, esa cifra se duplicaría. Los dominicos tenían veinte monasterios hacia fines del siglo XVI. Tres de ellos, los de Bogotá, Cartagena y Tunja, estaban adecuadamente dotados y establecidos. Pero muchos de los demás llevaban una existencia precaria en lugares que no eran sino aldeas de las que los misioneros salían para llevar a cabo su labor. Los grandes misioneros de Venezuela fueron los capuchinos y los franciscanos, a quienes no faltaron mártires en la obra evangelizadora. En ambos países los jesuitas, llegados más tarde, se adentraron hacia zonas que los misioneros anteriores no habían tocado. A la postre, hacia fines del siglo diecisiete,

había por toda Nueva Granada una red de monasterios y misiones que fue uno de los principales elementos unificadores de la región.

De todos estos misioneros el más famoso es San Luis Beltrán, el primer santo de América, aunque, irónicamente, sólo laboró en estas tierras por espacio de siete años.

Luis Beltrán procedía de una familia valenciana relativamente acomodada. Desde muy joven se sintió llamado al monasterio, aunque vacilaba entre la vida contemplativa de los cartujos y la de los dominicos, que combinaba la contemplación con la acción. Por fin se decidió por los dominicos, y pronto su santidad fue respetada por sus compañeros de orden.

A la edad de veintitrés años era maestro de novicios en el monasterio de Valencia. La fama de su humildad y devoción, así como de su sabiduría, se extendió por toda España, a tal punto que más tarde Santa Teresa lo consultó antes de emprender su reforma de la orden de los carmelitas.

Pero el joven monje no estaba seguro de que Dios lo llamaba a pasar toda la vida en el monasterio. De América llegaban noticias acerca de los millares de indios que no tenían quien les predicara, y que no veían del cristianismo más que los abusos de los colonizadores. En busca de la voluntad de Dios, desembarcó en Cartagena en 1562, cuando contaba treinta y seis años de edad. Tras pasar algún tiempo en esa ciudad, se adentró en el país, donde viajó constantemente predicándoles a los indios y condenando los abusos de los encomenderos. Aunque no se tiene un registro detallado de sus viajes, parece que estuvo en los actuales departamentos de Bolívar, Atlántico, Antioquía y Magdalena, además de Panamá, y que sus conversos fueron unos diez mil. Quienes después contaron su vida dicen que cuando se percató de que sus intérpretes no traducían fielmente lo que él decía le pidió ayuda al cielo, y recibió el don de lenguas, no en el sentido de que hablara en lenguas desconocidas, sino en el sentido en que aparece en el libro de Hechos, de modo que los indios que lo escuchaban podían entenderlo.

Su defensa de los indios frente a los encomenderos fue valiente. Entre las leyendas que de él se cuentan, y que señalan el tono de su enseñanza, está la que se refiere a cierta ocasión en que comía en casa de unos encomenderos y la discusión giraba en torno a la justicia del sistema. Luis Beltrán les dijo a los encomenderos que lo que comían estaba amasado con sangre humana. Los encomenderos, enfurecidos, negaban las alegaciones del misionero. Entonces éste tomó una tortilla de harina y la exprimió. Ante los ojos atónitos de los encomenderos goteó la sangre.

Sea o no cierta la leyenda, muestra que había entre los misioneros de la época un profundo sentido de la injusticia que se cometía con los indios, y la disposición y el valor necesarios para condenarla. Además, frecuentemente aparecen descripciones de Luis Beltrán o de otros misioneros predicando contra la opresión con un fervor semejante al de los profetas del Antiguo Testamento.

Empero las dudas del misionero en cuanto a su vocación no cesaban. Bartolomé de Las Casas le escribió una carta en que le aconsejaba que hiciera un profundo examen de conciencia antes de darles la absolución a los encomenderos. En otra ocasión estaba Beltrán predicando cuando un encomendero llegó y se llevó a todos los indios. Todo esto alimentó las dudas de su espíritu. A la postre escribió a Europa, rogando de las autoridades de su orden que le ordenaran regresar a España. Tras sólo siete años de ministerio en el Nuevo Mundo, partió para su patria, donde su profunda devoción y santidad le ganaron el respeto de sus contemporáneos.

Murió en 1581, y en 1671 fue canonizado por Clemente X. En 1690 fue hecho santo patrono de Nueva Granada.

El apóstol de los negros: San Pedro Claver

Muy distinta fue la vida de Pedro Claver, el otro gran santo colombiano. Nació en Cataluña en 1580, poco antes de la muerte de San Luis Beltrán, y desde muy joven decidió unirse a los jesuitas y ser misionero en el Nuevo Mundo. Sus superiores no creían que fuera muy inteligente ni que tuviera otros grandes talentos de índole alguna. Cuando llegó a Cartagena en 1610 era todavía novicio, y tuvo que pasar cinco años más antes de ser ordenado sacerdote. Casi todo ese tiempo residió en los monasterios de Bogotá y de Tunja, dos de los principales que los jesuitas tenían en esa región. Durante ese período sintió profundo dolor al ver los esclavos que eran traídos de África, y de quienes nadie parecía ocuparse. Cuando por fin hizo su profesión final, en 1622, añadió junto a su firma otro voto: Petrus Claver, aethiopum sempre servus—Pedro Claver, por siempre esclavo de los negros.

Parte del interés de Claver en los negros se debía al ejemplo de otro compañero jesuita algo mayor que él, Alonso de Sandoval. Sandoval se había dedicado a evangelizar a los negros y a cuidar de sus necesidades. Puesto que para ello era menester conocerlos mejor, trataba de aprender de ellos acerca de las costumbres africanas y de los diversos idiomas que hablaban. Fue así que compuso su obra, pionera en los estudios etnográficos africanos, *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres, ritos y supersticiones de los etíopes*, que fue publicada en Sevilla en 1627. Sandoval fue entonces tanto el gran ejemplo de Claver como su primer maestro en cuanto al mejor modo de alcanzar a los esclavos.

Empero, mientras Sandoval iba mayormente a los lugares en que los esclavos servían a sus amos, Claver se dedicó a visitarlos desde el momento mismo en que llegaban a Cartagena. Hacinada en las bodegas malsanas de los barcos negreros, aquella pobre gente sufría una travesía que podía llegar a los dos meses. Durante ese tiempo, apenas se les permitía moverse, pues los traficantes los amontonaban hasta el límite de lo imposible. Muchos creían que al llegar a las tierras desconocidas donde los llevaban serían engordados para servir de alimento a los blancos. La comida que se les daba era el mínimo para mantenerlos vivos. El hedor de sus excrementos era tal que cuando los barcos se acercaban al puerto el mal olor podía percibirse desde la distancia.

A aquella gente desgraciada le dedicó Claver el resto de sus días. Pronto vio que no podía comunicarse con ellos, y trató de que los amos de esclavos le prestaran algunos que habían aprendido español, para que le sirvieran de intérpretes. Pero los amos no estaban dispuestos a servirle en ello, por no perder el trabajo de los traductores. Por fin, Claver logró que su monasterio comprara algunos esclavos con ese propósito. Esto pronto le trajo conflictos con sus hermanos de religión, pues algunos insistían en tratar a los esclavos como tales, y requerir de ellos servicio personal, mientras Claver los trataba como a iguales, y deseaba que los demás jesuitas respetaran y amaran a los intérpretes con los que convivían. Aunque algunos de estos traductores no dieron el resultado apetecido, otros se volvieron fieles acompañantes y amigos del misionero.

Cuando llegaba un barco, Claver y sus intérpretes iban adonde estaban los esclavos. A veces podían visitarlos en las bodegas mismas de los navíos. Pero casi siempre tenían que esperar a que estuvieran en los barracones donde se les colocaba a fin de prepararlos para el mercado. Estas edificaciones eran verdaderas cárceles en las que el único alivio era que había más espacio que en los barcos, y que se les empezaba a dar mejor comida, con el propósito de poder venderlos a mayor precio. Pero aun allí eran muchos los que morían, víctimas de las privaciones del viaje o de nuevas enfermedades. En ocasiones Claver y sus acompañantes entraban en aquellos barracones y encontraban varios muertos tirados en el suelo, completamente desnudos al igual que todos los demás, y cubiertos de moscas. El piso era de ladrillos rotos, que herían las carnes de aquellos infortunados cuando trataban de descansar.

A tales lugares los misioneros llevaban frutas y ropas. Se dirigían primero a los más débiles y enfermos, y después al resto. Cuando alguno estaba en malas condiciones de salud, el propio Claver o

alguno de sus intérpretes lo cargaba hasta el hospital cercano que habían hecho construir para los esclavos enfermos. Con los demás se comenzaba de inmediato la obra de evangelización y bautismo, que tenía que ser rápida, pues pronto la mayoría de ellos partiría hacia las plantaciones de sus nuevos amos y por largo tiempo no tendrían ocasión de escuchar de nuevo la predicación cristiana.

Los métodos de Claver eran dramáticos y pintorescos. Puesto que los esclavos llegaban sedientos porque en la travesía se les daba poquísimas agua, Claver les daba de beber, y luego les explicaba que el agua del bautismo satisfacía las ansias del alma, como la que les había dado satisfacía las del cuerpo.

Separados en grupos, según las lenguas que cada cual entendía, Claver se sentaba entre ellos, le daba la única silla al intérprete, quien se colocaba en el centro del grupo y así enseñaba los principios de la fe cristiana. A veces les decía que, como la serpiente cambia la piel, así era necesario cambiar de vida al ser bautizado. Acto seguido se daba pellizcos por todo el cuerpo, como si se estuviera quitando la piel, y les explicaba a sus oyentes las cosas que tenían que dejar. En señal de asentimiento, ellos también se daban pellizcos. Otras veces, para explicarles la doctrina de la Trinidad tomaba un pañuelo, lo doblaba de tal modo que se vieran tres pliegues, y después mostraba que se trataba de un solo lienzo. De ese modo, se dice que Claver bautizó a trescientos mil esclavos durante su ministerio en Cartagena.

Pero aquella no era toda la obra del misionero, que seguía ocupándose de los esclavos después de su bautismo. Puesto que la lepra era enfermedad común entre ellos, y cuando alguno la contraía su amo sencillamente lo echaba a la calle, Claver fundó una leprosería en la que pasaba buena parte de su tiempo cuando no había barcos recién llegados. Allí lo vieron repetidamente sus compañeros, abrazado a algún esclavo leproso a quien nadie osaba acercarse, tratando de darle consuelo en medio de su soledad.

Tres grandes epidemias de viruela hubo en Cartagena durante el ministerio de Claver, y en todas ellas se dedicó a limpiar las llagas de los enfermos negros, de quienes nadie más se ocupaba.

Aunque sus superiores repetidamente lo acusaron de no ser muy prudente, el santo misionero sabía los límites a que podía llegar sin que su ministerio fuera aplastado por los blancos. Nunca atacó a los blancos, ni dijo que la iglesia debía condenarlos. Pero era de todos sabido que cuando caminaba por la calle solamente saludaba a los negros y a aquellos de entre los blancos que apoyaban su obra. Cuando alguna rica señorona venía a pedirle que la confesara, Claver sencillamente respondía que había muchísimos confesores disponibles para los españoles, mientras él debía dedicar todo su tiempo a los esclavos, que no los tenían. Se dice también que cuando escuchaba confesiones, y terminaba con los esclavos, les daba preferencia a los pobres, y luego a los niños. Quizá con esa conducta lo que buscaba era no tener que condenar abiertamente la vida y la actitud de quienes se beneficiaban del régimen esclavista. De no haber seguido tal camino, es muy posible que Claver hubiera sido enviado de regreso a España, o que su propia conciencia no le hubiera permitido continuar su ministerio, como en el caso de Luis Beltrán.

Entre los esclavos de Cartagena, y especialmente las esclavas, Claver encontró fieles discípulos y ayudantes. La esclava Margarita, con la anuencia de su dueña doña Isabel de Urbina, que apoyaba la labor de Claver, preparaba los banquetes que el misionero daba en honor de los leprosos y mendigos de Cartagena en ocasión de las grandes festividades eclesíásticas. Otras se dedicaban a enterrar a los esclavos muertos de los que nadie se ocupaba. Otras visitaban a los enfermos, recogían frutas y ropas para los necesitados, etc.

Durante todo este tiempo, la sociedad blanca de Cartagena le prestaba poca atención al pobre jesuita que pasaba su vida entre esclavos. De los que se avenían a tratarlo, la mayoría lo hacía para oponerse a su labor, pues se temía que si los esclavos llegaban a la convicción de que eran gentes tan

dignas como las demás se rebelarían contra sus amos. Sus superiores continuaban informando a España que el padre Claver era escaso de inteligencia, carente de prudencia, y casi incapaz de aprender.

Hacia el final de sus días, lo atacó una enfermedad paralizante que por sus síntomas parece haber sido la que hoy se llama mal de Parkinson. Recluido en su celda monástica, raramente se le veía en la calle. Sus últimas tres salidas, espaciadas entre sí, fueron a la casa de doña Isabel de Urbina, donde vivía Margarita, a la leprosería y a un barco recién llegado cargado de esclavos. En esta última ocasión, no pudo más que mirar desde el muelle, mientras corrían sus lágrimas ante tanto dolor, que no podía ya aliviar.

Sus compañeros de monasterio le asignaron un esclavo para que lo cuidara. Y se dio entonces el más triste episodio de la vida de aquel santo varón, pues tuvo que sufrir en su propia carne las consecuencias del mal que su raza le había hecho a la negra. El esclavo encargado de cuidarlo se ensañó con el enfermo, descuidando su lecho y su alimento, y haciéndole sufrir tormentos muy parecidos a los que los esclavos sufrían en la travesía del Atlántico.

Ya próxima la muerte del viejo misionero, los habitantes de la ciudad se percataron de que estaban a punto de perder un santo. Entonces se afanaban por ir a visitarlo en su lecho de enfermo, lo cual muchas veces le causó nuevas torturas. Todos querían llevar alguna reliquia o recuerdo, y despojaron su celda de cuanto había en ella. Ni siquiera su crucifijo le quedó al santo, pues cuando el Marqués de Mancera se antojó de él, el superior del convento le ordenó al enfermo que se lo entregara.

Con todo nadie le oyó pronunciar la más ligera queja, ni siquiera solicitar cosa alguna para su comodidad. Murió en la mañana del 8 de septiembre de 1654, llorado por muchos de quienes lo habían despreciado en vida. Más de doscientos años más tarde fue canonizado por la Iglesia Romana.

Loshijos delsol 22

Denme los capitanes más famosos, franceses y españoles, sin los caballos, arneses, armas, sin lanzas ni espadas, sin bombardas y fuegos, sino con una sola camisa y sus puñetes... Si desta manera saliesen vencedores, diríamos que merecían la fama de valerosos entre los indios.

Blas Valera

Según vimos en el capítulo anterior, desde que Balboa andaba por tierras panameñas le llegaron noticias de un gran imperio en las costas del Mar del Sur, del cual procedían barcos que, según los indios del istmo, eran tan grandes como los de los españoles. Fue el sueño de conquistar ese imperio lo que movió a Balboa a solicitar de España mayores recursos, y esa solicitud a su vez hizo que se nombrara en su lugar a Pedrarias Dávila, pues no se creía que un hombre de humilde origen como Balboa fuese digno de tal empresa. Empero Pedrarias no era hombre de la estatura necesaria, y pasó todo su tiempo en intrigas centroamericanas. A la postre, el conquistador del gran imperio del sur sería un hombre de origen aún más humilde que el de Balboa, pues se cuenta que en su niñez se alimentó de leche de cerda, y que después se dedicó a apacentar los cerdos de su padre. Pero antes de pasar a narrar tal aventura debemos detenernos a echar un vistazo, siquiera somero, al imperio que se proponía conquistar.

El Tahuantinsuyu

Aunque pronto los españoles dieron en llamar a aquella guión “Perú” o “Pirú”, por el nombre de un río que corría ella, los naturales del país lo llamaban Tahuantinsuyu, es decir “los cuatro rincones del mundo”. Cuzco, su capital, se consideraba el centro del mundo, y desde allí se medían los cuatro rincones: el Chinchasuyu hacia el norte, el Antisuyu hacia la cordillera, el Contisuyu hacia el mar, y el Collasuyu hacia el sur y este, incluyendo el altiplano boliviano y el norte de Chile. Razón tenían aquellos indios para llamar a su imperio “los cuatro rincones del mundo”, pues era uno de los más vastos imperios que la historia haya conocido. Se extendía desde las fronteras de la actual Colombia hasta adentrarse bastante en Chile, y hacia el este incluía buena parte de lo que hoy es Bolivia, y una porción de Argentina. Aunque hasta el presente no se han determinado del todo sus límites, se calcula que comprendía casi dos millones de kilómetros cuadrados.

Se trataba de un imperio relativamente joven, que aun en su leyendas no se remontaba más allá de doce generaciones. Según esas leyendas, sus fundadores habían sido Manco Cápac y su hermana y esposa Mama Ocllo. Esta pareja fue creada por el sol, y por ello a partir de entonces sus descendientes directos, los únicos a quienes se aplicaba verdaderamente el nombre de “incas”, se decían hijos del sol. Manco Cápac y Mama Ocllo nacieron en el lago Titicaca, y de allí partieron hacia el Cuzco, donde enseñaron a los humanos las artes del gobierno, la agricultura y la guerra. A los próximos siete incas se les atribuyen hechos legendarios y, aunque es muy probable que haya habido reyes del Cuzco con tales nombres, no puede decirse que sean verdaderamente personajes históricos en el sentido de que se conozcan sus hechos o su contribución al desarrollo del imperio. Fue el noveno inca, Pachacútec, que ocupó el trono de 1438 a 1471, quien de veras fundó el gran imperio de los hijos del sol. El y su hijo y sucesor Tupac Inca conquistaron regiones tan extensas que las campañas de Julio César palidecen al ser comparadas con las de estos dos grandes reyes. El hijo de Tupac Inca, Huayna Cápac, continuó la obra de su padre y de su abuelo. A su muerte, el Tahuantinsuyu había llegado a su máxima extensión. Huayna Cápac murió en 1527, y ya le habían llegado las primeras noticias de los extraños personajes, de rostro barbudo y piel desteñida, que merodeaban por el extremo norte del imperio. Por tanto, el gran imperio inca, a diferencia del romano, no llegó al siglo de existencia antes de ser invadido y destruido por los bárbaros del norte.

El régimen de los incas consistía en una autocracia paternalista. El inca lo era todo. A él pertenecían, no sólo la tierra, sino también las bestias y las personas. No sin razón se cuenta que Atahualpa le dijo a Pizarro: “Si yo no quiero, ni las aves vuelan ni las hojas de los árboles se mueven en mi tierra”. Las tierras del inca se distribuían y redistribuían periódicamente entre la población para su cultivo, según el tamaño de cada grupo. Hecha tal distribución, y asignado a cada cual el terreno que labrar, una tercera parte del producto se utilizaba para las necesidades inmediatas de los labriegos, otra tercera parte se dedicaba a los dioses, y el otro tercio era para el inca. La porción que correspondía a los dioses se utilizaba para los sacrificios, la mantención de los sacerdotes y las vírgenes dedicadas a los dioses, y las grandes festividades religiosas, en que el pueblo gozaba de abundante alimento, proveniente de esa parte supuestamente apartada para los dioses. La porción del inca se dedicaba a sostener a todos los funcionarios imperiales, al ejército y al inca y su enorme familia (sus esposas y concubinas se contaban por centenares).

Como puede imaginarse, un imperio de tal magnitud necesitaba una gran máquina de gobierno. Los incas hicieron construir dos grandes calzadas que corrían paralelas de norte a sur, una a lo largo de la costa y la otra por las montañas. Puesto que todo aquel imperio se gobernaba sin el conocimiento de la

rueda, en los lugares más empinados la calzada de las montañas era en realidad una escalinata empedrada. A lo largo de esas dos arterias, y por mil caminos secundarios, iban y venían los correos o chasquis, a pie, y con un sistema de relevos que permitía que los mensajes se transmitieran con relativa rapidez. Puesto que en la zona andina no se conocía la escritura, los mensajes eran mayormente verbales, ayudados por un sistema de nudos atados en cuerdas de tal modo que permitía a los chasquis recordar los detalles de los mensajes, especialmente los números. Sobre esa base, los contadores del imperio, desde su base en el Cuzco, lo administraban todo. A lo largo de los caminos había grandes almacenes en los que se conservaba una buena parte de los alimentos que le pertenecían al inca. Esos almacenes servían en tiempos de escasez para alimentar a la población. Y en tiempos de guerra se utilizaban como centros de abastecimiento para los ejércitos en marcha. De ese modo los ejércitos imperiales podían moverse rápidamente, sin necesidad de cargar sus propios alimentos.

Se trataba, pues, de una sociedad altamente organizada, en la que, en teoría al menos, nadie pasaba hambre ni necesidad, aunque todo estaba regimentado.

La religión de aquel vasto imperio era de índole politeísta, y en ella se daban algunos casos de sacrificios humanos, aunque no con la frecuencia con que se celebraban en México. El dios creador era Viracocha, quien según la leyenda había creado la humanidad en Tiahuanaco, una ciudad en ruinas en el altiplano boliviano cuyos orígenes los propios incas desconocían. El enorme tamaño de los monolitos de Tiahuanaco llevó a la creencia de que los primeros seres humanos eran demasiado grandes, y que entonces Viracocha los destruyó y creó de nuevo con las proporciones actuales.

Pero el nombre de “viracocha” se les daba también a otras divinidades menores. El sol era el principal objeto de adoración para los incas, pues de él venía la vida toda y el calor necesario para la subsistencia en aquellas elevadas tierras andinas. Las principales festividades religiosas tenían que ver con los solsticios, que señalaban la gracia que el sol les hacía de brillar por un año más. Como hijo del sol, el inca era también su supremo sacerdote y representante en la tierra. A fin de mantener pura esa sangre supuestamente divina, los incas se casaban con sus hermanas. Aunque tenían muchas otras mujeres, y todos sus hijos eran considerados nobles, sólo los hijos de sus hermanas podían heredar el trono, pues únicamente ellos tenían pura sangre divina, procedente de Manco Cápac y su hermana y esposa Mama Ocllo.

Francisco Pizarro

A conquistar aquel vasto imperio, sin soñar la magnitud de la empresa pero con un ansia insaciable de oro, poder y gloria, se lanzó Francisco Pizarro. Este era hijo ilegítimo del hidalgo Gonzalo Pizarro, que no parece haberse ocupado de él más que para ponerlo a cuidar de sus pjaras de cerdos. Cuando un buen día éstos se desbandaron, Francisco no se atrevió a regresar a su casa por temor al castigo, y huyó a Sevilla, de donde más tarde embarcó, como tantos otros aventureros, a probar suerte en Indias. En 1510 andaba con Ojeda en su expedición, y de allí pasó a formar parte del grupo de Balboa, cuya confianza se ganó. Al llegar Pedrarias Dávila, se pasó a su bando, y el nuevo gobernador también depositó su confianza en él.

En 1522 Pedrarias mandó una expedición al mando de Pascual de Andoyaga, que exploró el litoral colombiano, pero nunca llegó a establecer contacto con los súbditos de los incas. En 1524, con licencia de Pedrarias y en sociedad con Diego de Almagro, que lo había acompañado en muchas aventuras, Pizarro se hizo al mar. En diversos lugares del litoral se toparon con algunos indios, a quienes trataron con las acostumbradas violencias, arrebatándoles, además, el oro que pudieron. Pero la escasez y la enfermedad pronto hicieron presa de los aventureros, que hubieran perecido de no ser por los refuerzos

que les trajo Almagro, quien había zarpado de Panamá algún tiempo después que ellos. De regreso a Panamá, y a base de las noticias del imperio inca que habían logrado en esa expedición, los dos amigos entraron en sociedad con el sacerdote Hernando de Luque, quien proveyó los fondos para una nueva expedición. La incredulidad de los panameños ante las promesas de Pizarro y Almagro puede verse en el mote que le pusieron a Hernando de Luque, “Hernando de Loco”.

La segunda expedición de Pizarro tuvo al principio la misma mala fortuna de la anterior. A la postre se encontró abandonado en la Isla del Gallo, adonde Pedrarias Dávila por fin mandó una expedición de rescate al mando de Juan Tafur. Pero Almagro y Luque le escribieron a Pizarro diciéndole que la situación política en Panamá era tal que si desistía en aquel momento sería necesario abandonar la empresa, pero que si permanecía en la isla ellos le mandarían refuerzos y suministros a la mayor brevedad posible. Fue entonces que se dio la famosa escena en que Pizarro trazó con su espada una raya en la playa y dijo: “Por aquí se va al Perú a ser ricos. Por acá se va a Panamá a ser pobres.

Escoja el que sea buen castellano lo que más bien le estuviere”. Trece de ellos cruzaron la raya y se dispusieron a continuar la alocada empresa de la conquista del Tahuantinsuyu. Con ellos, luego de recibir ayuda de sus aliados en Panamá, Pizarro volvió a explorar el litoral, y al llegar a la grande y rica ciudad de Tumbes, donde fue bien recibido, tuvo por fin pruebas concretas de la existencia de la alta civilización de que tanto se había hablado. Tras otras breves exploraciones, regresó a Panamá con bastante oro para probar el valor de la empresa.

De allí siguió a España, donde obtuvo de la corona los cargos de gobernador, capitán general y adelantado de “Nueva Castilla”, nombre que se le dio a la comarca. Puesto que lo acordado era que Almagro sería el adelantado, desde ese punto comenzaron entre los dos capitanes las desavenencias que después llevarían a cruenta guerra civil. Para Luque se obtuvo el obispado de Tumbes.

De regreso de aquella segunda expedición, Pizarro llevó consigo varios indios. Uno de ellos, a quien la historia conoce con su nombre bautismal de Felipillo, fue quien jugó en la conquista del Perú el papel que doña Marina había jugado en México. Además, en esa expedición Pizarro dejó tras sí, sin siquiera saberlo, uno de sus más poderosos aliados: una epidemia de viruelas, enfermedad hasta entonces desconocida en el país, que diezmo la población y trastornó los sistemas de producción y de asistencia social del Tahuantinsuyu.

La tercera y definitiva expedición partió en 1531. Al llegar a la isla de Puná y a Tumbes, en el Golfo de Guayaquil, Pizarro y los ciento ochenta y tres españoles que lo acompañaban recibieron las primeras noticias de la guerra civil que convulsionaba al país. Huayna Cápac, el nieto de Pachacútec, había muerto, y le había dejado el trono imperial a su hijo Huáscar. Pero también había separado del imperio el reino de Quito, y se lo había entregado a su otro hijo Atao Hualpa (o Atahualpa), que había tenido de una princesa quiteña. Ni Huáscar ni Atahualpa se contentaban con aquella situación, y pronto este último emprendió la guerra contra su medio hermano. Huáscar era sin lugar a dudas el soberano legítimo, pues era hijo de Huayna Cápac y de su hermana. Por ello tenía el apoyo de la vieja aristocracia del Cuzco y de los sacerdotes. Atahualpa, a todas luces usurpador desde el punto de vista de la ley incaica, contaba sin embargo con el apoyo de los más hábiles generales, quienes veían en él el espíritu conquistador de su bisabuelo Pachacútec.

La suerte de la guerra, al principio indecisa, parecía inclinarse hacia Atahualpa, cuyos generales habían logrado varias victorias importantes y se acercaban cada vez más al Cuzco. A sangre y fuego, Atahualpa y los suyos se habían impuesto en las regiones por donde ahora marchaba Pizarro, quien por tanto encontró grande enemistad contra el usurpador, y a base de ella se hizo recibir bien por la mayoría de los naturales de las tierras que atravesaba.

A poco les llegó a los españoles una extraña embajada. Venían emisarios de parte de Huáscar y de sus sacerdotes, preguntándoles si en verdad eran ellos los “viracochas” que según una antigua profecía vendrían del occidente, para salvar al país en momentos de grave crisis. Pizarro reconoció enseguida circunstancias parecidas a las que habían facilitado la conquista de México por parte de Cortés, y acerca de las cuales había oído (no podemos decir que las hubiera leído, por cuanto el gobernador de Nueva Castilla era analfabeto). Con el trueno de sus arcabuces, y las cabriolas de sus caballos, Pizarro hizo todo lo posible por darles a entender a los emisarios que tenía poderes divinos, y les dijo que en efecto él y los suyos eran los viracochas prometidos, que venían a hacer justicia. A partir de entonces, entre los partidarios de Huáscar, se llamó a los españoles “los viracochas”. Atahualpa, por su parte, descreído como era, los llamaba sencillamente “sungasapa”, que quiere decir barbudos. Cuando, más tarde, llegaron los emisarios de Atahualpa, Pizarro se puso también a su servicio. Pero en las marchas por los pueblos iba proclamando que venía a restaurar al rey legítimo.

Atahualpa nunca parece haber sentido gran respeto o temor por aquel puñado de extranjeros. Pero a su retaguardia algunos se rebelaban contra él, y por tanto decidió no marchar hacia Cuzco hasta tanto no se aclarara el misterio de los pretendidos viracochas. Varias veces pudo haberles dado muerte en los pasos por las montañas. Pero la curiosidad de verlos en persona, y su sentido de que en su tierra “ni las aves volaban sin su permiso”, lo perdieron.

En las afueras de Cajamarca, con unas decenas de millares de soldados, Atahualpa esperó a los extraños visitantes, al tiempo que el grueso de sus ejércitos continuaba la marcha hacia Cuzco. Luego, aquel ejército que tanto impresionó a los españoles no era más que la guardia personal del emperador. Tras varias idas y venidas que no es necesario relatar aquí, se acordó que el inca visitaría a los españoles en Cajamarca.

Tan seguro de su poder iba Atahualpa, que le ordenó al general Rumi ñahui que cercara la ciudad con tropas armadas de sogas para atar a los españoles que trataran de huir. Además, al acercarse a Cajamarca, les ordenó a casi todos sus soldados que permanecieran fuera, y él entró en la plaza con unos cinco o siete mil acompañantes, los más de ellos cortesanos sin armas.

Mientras tanto, en la ciudad, se preparaba el golpe alevoso. Pizarro colocó sus piezas de artillería de tal modo que cubrieran las dos únicas salidas de la plaza, y escondió a todos sus soldados y caballos donde no se les viera al entrar, pero dio instrucciones de que estuviera todo dispuesto para empezar a disparar ballestas y arcabuces llegado el momento oportuno.

El inca entró llevado en andas, sentado sobre un escaño de oro, y rodeado de su séquito. Le salió entonces al encuentro el padre Vicente Valverde, quien valiéndose del intérprete Felipillo, le hizo el “requerimiento”, es decir, le explicó la doctrina cristiana, le dijo cuán grandes señores eran el papa y el rey, y lo invitó a declararse vasallo del rey de España y a permitir que se predicara el evangelio en sus tierras. Si el inca entendió lo que se le decía, nunca se sabrá. Pero ciertamente no estaba a punto de declararse vasallo de rey alguno. Exasperado, tomó el Evangelio que llevaba en sus manos el cura, lo examinó, y al no encontrar en él más que aquellos garabatos ininteligibles lo tiró al suelo.

Entonces, mientras Felipillo recogía el libro, el sacerdote corría hacia los españoles dando voces: “¿No veis lo que pasa? ¿Para qué estáis en comedimientos y requerimientos con este perro lleno de soberbia? ...Salid a él, que yo os absuelvo....Venganza, venganza, cristianos. Los Evangelios son despreciados y se los arroja por tierra. Maten a estos perros que desprecian la ley de Dios.

Pizarro y los suyos no necesitaban tales exhortaciones por parte del representante de la iglesia. Tan pronto como se cumplió el requisito de presentarle al inca el “requerimiento”, el jefe español dio la señal convenida para el ataque. Al ver agitarse su pañuelo, los ballesteros y arcabuceros soltaron sus

proyectiles sobre los principales indios, y acto seguido la caballería atacó. Los indios no habían visto antes un arma como las tizonas castellanas, capaces de cortar un miembro de un solo tajo. Muchos trataron de huir, pero no encontraban salida alguna. Cuando por fin la presión de las gentes fue demasiada, cedió la pared de piedra, y muchos huyeron despavoridos, mientras algunos españoles a caballo salieron a darles caza a campo abierto. Alrededor del inca la resistencia fue más fuerte. Los indios, sin más armas que oponer, colocaban sus propios cuerpos entre los españoles y su señor. Cuando los aventureros llegaron a las andas que llevaban al soberano, se dieron actos de valor que después ellos mismos narraron. Hubo indios que, cortadas las manos, seguían sosteniendo al inca sobre sus hombros. Otros al ver caer a los que llevaban las andas, corrían a ocupar su lugar, aun sabiendo que se les daría muerte. Por fin un español agarró a Atahualpa por los cabellos y lo echó a tierra.

Al final de la jornada, quedaba Atahualpa prisionero de los españoles, varios miles de indios muertos en la plaza, y un solo español levemente lesionado. Se trataba del propio Pizarro, quien fue herido por un compatriota cuando trataba de asegurarse de que no se le hiciera daño al inca. La ironía de todo esto fue que, casi al mismo tiempo que Atahualpa caía prisionero de los conquistadores, su rival y medio hermano Huáscar caía en poder de las tropas de aquél. Así, mientras los españoles eran dueños de un pretendiente al trono, éste era dueño de su rival.

A instancias de Pizarro, el cautivo inca ordenó que sus ejércitos abandonaran las cercanías de Cajamarca. Tras algunas negociaciones, Pizarro le prometió la libertad a cambio de un rescate que consistía en todo el oro y la plata necesarios para llenar una habitación de más de cien metros cuadrados hasta tan alto como alcanzara la mano del inca. Acto seguido salieron los chasquis por todo el país, y pronto el oro y la plata empezaron a fluir hacia Cajamarca.

Poco después tuvieron lugar dos acontecimientos importantes para la historia del Perú. Uno de ellos fue la llegada de Almagro con un contingente de refuerzos. Puesto que los recién llegados no estuvieron presentes en el hecho de Cajamarca, no les correspondió parte de aquel enorme rescate. Aunque los pizarristas, casi a modo de limosna, les dieron la cantidad de cien mil ducados, a partir de entonces comenzaron las rivalidades entre almagristas y pizarristas.

El otro acontecimiento de importancia fue la muerte de Huáscar. Este trató de llegar a un acuerdo con los viracochas a cambio de que éstos ultimaran a su medio hermano. Enterado Atahualpa —si por Felipillo o por el mismo Pizarro, los cronistas no concuerdan— dio orden a sus generales de que le dieran muerte a Huáscar. Pero no se percataba de que esto le dejaba el campo abierto a Pizarro, quien quedaba en posesión del último pretendiente al trono.

Aunque el rescate se pagó, los españoles no podían soltar a su prisionero. Por ello decidieron hacerle juicio, acusándolo de fratricida. Tras un somero proceso, en el que estuvieron de acuerdo Almagro y el padre Valverde, el inca fue condenado a morir en la hoguera. Cuando, casi de inmediato, marchaba hacia el suplicio, el sacerdote le propuso que si se bautizaba no sería quemado, sino que se le mataría de otro modo. Puesto que en la cultura incaica la muerte por fuego resultaba ignominiosa, el inca accedió y, tras bautizarlo, los españoles lo mataron al garrote. Así terminó aquel vástago de Pachacútec y Huayna Cápac, en cuya tierra ni siquiera las aves volaban sin su permiso.

Resistencia y guerra civil

Los españoles hicieron coronar entonces al niño Tupac Hualpa, hijo también de Huayna Cápac, con la esperanza de contar con un inca dócil a sus propósitos. Con él en andas partieron de Cajamarca hacia el Cuzco. Pero poco antes de llegar a la capital, Tupac Hualpa murió misteriosamente, al parecer envenenado por uno de los generales del difunto Atahualpa. Mientras tanto, los invasores hacían todo

lo posible por descalabrar el imperio que trataban de conquistar. Con ese propósito decretaron la libertad de todos los “yanacunas”, que eran los siervos del imperio. Aunque a la postre proyectaban convertir a todos los indios en siervos, por lo pronto les convenía aparecer como libertadores de las clases oprimidas.

Poco después recibieron una grata nueva. Manco Inca, otro de los hijos de Huayna Cápac, a quien le correspondía ahora el trono según los principales jefes y sacerdotes del imperio, se unió a ellos, creyendo que de veras eran “viracochas” que venían a ayudarlo a sofocar la rebelión de los quiteños. Poco tardó Manco Inca en darse cuenta de su error. Tras dos intentos fallidos, logró escapar del campamento español, y a partir de entonces fue el principal jefe de la resistencia india contra los invasores.

Mientras tanto, Diego de Almagro se había ido con los suyos a buscar fortuna a otras partes. Primero marchó hacia el norte, donde el general Rumi ñahui se había hecho rey de Quito. Junto a Sebastián de Benalcázar conquistó esa ciudad y destruyó la resistencia en esas regiones norteñas. Allí se encontró también con Pedro de Alvarado, quien dirigía una expedición independiente hacia Quito. A cambio de una fuerte suma, Alvarado le cedió sus hombres, armamentos y todos los derechos de expedición. Después de regresar al Perú, Almagro y los suyos partieron hacia Chile, donde sufrieron grandes penurias. Manco Inca aprovechó la ausencia de Almagro para reunir un ejército de cuarenta mil soldados y sitiar a Cuzco, que a la sazón estaba bajo el gobierno de Hernando y Gonzalo Pizarro, hermanos de Francisco. Este último, que se encontraba en la recién fundada Lima, no pudo enviarles socorro, pues él mismo se encontraba casi cercado. Las primeras cinco columnas que salieron en auxilio de los sitiados en Cuzco fueron aniquiladas por los indios.

Si la lucha hubiera sido sólo de indios contra españoles, como a menudo se da a entender, éstos no hubieran podido resistir largo tiempo. Pero contaban con la ayuda de muchos indios que aprovecharon aquella oportunidad para sublevarse contra el régimen incaico. Los dirigían las viejas aristocracias locales, suplantadas por el sistema de gobierno establecido por los incas. Además, los españoles habían traído numerosos indios nicaragüenses y negros de Panamá. Fueron todas estas tropas auxiliares, además de los caballos, la armadura y la pólvora, lo que les permitió a los conquistadores resistir el embate de las tropas incaicas.

Poco a poco, sin embargo, los partidarios de Manco Inca se iban posesionando de los conocimientos bélicos de los invasores. Pronto se vio al propio Manco montado a caballo. Después comenzaron a sonar tiros de arcabuz del lado de los indios. Cuando los de Manco hicieron algunos prisioneros españoles, los obligaron a enseñarles cómo fabricar pólvora. A la postre se dieron encuentros en que quedó probado que la supuesta superioridad española se debía solamente a sus armas y sus caballos, como en una escaramuza en que cuatro indios a caballo derrotaron a treinta peones de infantería española.

La respuesta de los Pizarro fue el terror. Tan pronto como Francisco logró aliviar el cerco de Lima, les envió a sus hermanos una fuerte columna al mando de Alonso de Alvarado, que por el camino se dedicó a mutilar a sus prisioneros, cortándoles la mano derecha a los varones, algunos de ellos niños de brazos, y los senos a las mujeres. Los que escapaban de tan terrible suerte eran herrados como esclavos y utilizados para cargar las vituallas del ejército, hasta que morían de fatiga e inanición. Por todas partes, a sangre, fuego y hierro, los españoles sembraban el terror.

Pero el gran alivio les llegó a los de Cuzco con el regreso de Diego de Almagro, que volvía de Chile. Lo acompañaba Paulo Inca, hermano de Manco, al mando de un ejército indio. Durante algún tiempo se pensó que Almagro y Paulo Inca tomarían el partido de Manco, y los pizarristas temblaron.

Pero a la postre pudo más en Almagro la lealtad a lo español, y en Paulo la ambición de ser coronado inca.

Almagro, que decía que el Cuzco no le pertenecía a Pizarro, sino que era parte de la nueva gobernación creada por la corona y entregada a él, se lanzó sobre el Cuzco, donde los únicos que le ofrecieron resistencia fueron los Pizarro. Hechos prisioneros éstos, los demás españoles se juntaron al mando de Almagro y, coronado Paulo Inca como rey del Tahuantinsuyu, se dedicaron a hacerle la guerra a Manco Inca. Mientras tanto, se hacían gestiones de paz con el jefe de los pizarristas, Francisco, que desde Lima demandaba la libertad de sus hermanos y la devolución del Cuzco. Pero no lograron ponerse de acuerdo, y por fin Almagro cayó prisionero de Francisco Pizarro quien, olvidando que éste había perdonado la vida a sus hermanos cuando los tuvo prisioneros, lo hizo ajusticiar.

Ante la insurrección de Manco Inca, Pizarro pidió refuerzos a otras colonias españolas, y pronto comenzaron a llegar de Panamá, México, Nicaragua y otras partes. Pero a pesar de ello, y de los muchos indios y negros que lo ayudaban, la sublevación continuó. Además, en distintos lugares, y al parecer sin coordinar sus esfuerzos con los de Manco Inca, otros indios se alzaron también. Paulo Inca, a quien los pizarristas no reconocían el título imperial dado por los almagristas, luchaba sin embargo de su parte, por temor a la venganza de su hermano. Hubo batallas en las que las tropas de Manco derrotaron a ejércitos españoles de quinientos hombres—número considerable en esa época en el Nuevo Mundo—además de millares de auxiliares indios y negros.

Francisco Pizarro no llegó a ver el país “pacificado”. A mediados de 1541, varios almagristas, cansados del mal trato que recibían, asaltaron su residencia en Lima. Sólo los más allegados siervos del gobernador acudieron en su defensa. Herido de muerte, se cuenta que Pizarro pidió que le trajeran un confesor, y que su paje, quien también murió en el encuentro, le dijo: “Es en el infierno donde os toca ir a confesar”.

El virreinato del Perú

A fines de 1542, Carlos V creó el virreinato del Perú, y nombró para servir como virrey al caballero abulense Blasco Núñez Vela, padrino de Santa Teresa. La razón por la que el Rey dio este paso fue que le habían llegado noticias de los desmanes cometidos en el Perú por Pizarro y los suyos. Las noticias procedentes de aquellas tierras comenzaban a crear dudas y revuelos entre los teólogos, como hemos visto al tratar de Francisco de Vitoria. A consecuencia de todo esto, y en particular de las gestiones de Bartolomé de Las Casas, se decretaron las Nuevas Leyes de Burgos, que prohibían los abusos de los encomenderos. Además, el Rey quería asegurarse de que no apareciera en América una nueva aristocracia feudal, como la que su abuela Isabel la Católica había tenido que refrenar en España. Luego, Blasco Núñez Vela llegó al Perú a cargo de poner en orden el gobierno español, limitar el creciente poderío de los encomenderos, y poner fin a los abusos contra los indios. Era difícil tarea, pues cuando tuvieron noticia de la misión del Virrey los encomenderos se alzaron, y pronto tuvieron por jefe a Gonzalo Pizarro, hermano del conquistador, quien se había asentado en un gran latifundio a vivir del trabajo indígena. En vista de las circunstancias, Manco Inca, que todavía continuaba su resistencia, aunque reducida ahora a una guerra de guerrillas, se hizo aliado del Virrey.

En tales condiciones, la situación parecía desesperada para los encomenderos. Pero Manco Inca murió asesinado por unos almagristas a quienes había prestado refugio, y poco después el Virrey fue muerto por los encomenderos en la batalla de Añaquito. Gonzalo Pizarro quedó entonces dueño del Perú, con escasa resistencia por parte de los naturales o de las autoridades españolas.

Empero la corona no podía permitir semejante desobediencia. A la postre Gonzalo Pizarro fue hecho prisionero y decapitado, mientras su hermano Hernando pasaba veintiún años preso en España.

El virreinato trajo cierta medida de estabilidad al Perú. Pero no tardó mucho para que las Nuevas Leyes quedaran olvidadas, y los españoles continuaron explotando a los indios por espacio de varios siglos.

La muerte de Manco Inca no le puso fin a la heroica resistencia de aquel pueblo. El hijo de Manco Inca, Tupac Amaru, fue coronado por los suyos, y logró cierta medida de autonomía hasta que fue capturado y ejecutado por los españoles. Pasado el tiempo, un descendiente suyo, José Gabriel Condorcanqui, tomó la antorcha de la rebelión. Condorcanqui era un hombre de refinada educación que ostentaba el título español de Marqués de Oropesa. Durante todo el año 1780, los indios se quejaron de las crecientes tasas e impuestos del gobierno español. En varios lugares hubo sublevaciones, que las autoridades lograron más o menos contener. Pero el día 4 de noviembre de ese año de 1780 Condorcanqui se alzó, tomando el nombre de Tupac Amaru II. Su rebelión fue más difícil de apagar, pues supo atraerse a mestizos, negros y blancos pobres, que se sentían oprimidos por los impuestos onerosos, las mitas, el servicio personal que los grandes terratenientes esperaban, etc. Además, Tupac Amaru II insistía en que su rebelión no era contra la religión católica, de la que se proclamaba hijo fiel, ni tampoco contra los españoles por el solo hecho de serlo, sino contra las injusticias de algunos pocos españoles poderosos y corruptos. Por ello fue necesario enviar desde Buenos Aires un ejército de 17.000 hombres que por fin lo batió e hizo prisionero. Llevado ante el visitador José Antonio de Areche, uno de los principales explotadores, se le preguntó quiénes eran sus cómplices, y se cuenta que respondió:

“Nosotros somos los únicos conspiradores. Vuestra merced. por haber agobiado al país con exacciones insoportables. Y yo, por haber querido libertar al pueblo de semejante tiranía.

Areche condenó a Tupac Amaru a muerte. Además, antes de ajusticiarlo hizo morir en su presencia a su esposa. Su hermano, Diego Cristóbal Tupac Amaru, continuó la rebelión hasta que él también fue apresado y ahorcado.

La obra misionera

Como era de esperarse dados tales comienzos, la obra misionera en el Perú no fue al principio muy exitosa. La actuación de Valverde en Cajamarca indica el tono y carácter de la mayoría de los primeros sacerdotes que visitaron el país.

Y hasta la propia corona estaba dispuesta a premiar tal conducta, pues Valverde fue hecho primer obispo de Cuzco. La actitud de los indios hacia tales obispos se puso de manifiesto cuando los de la Isla de Puná pudieron echarle mano al señor obispo y, en venganza por viejos crímenes cometidos por los conquistadores con su anuencia, se lo comieron. Además, no faltaron los curas que vinieron a América a hacerse ricos, como aquel Hernando de Luque que costó la empresa de Pizarro.

Al igual que en otras regiones, la labor misionera quedó a cargo de las cuatro grandes órdenes de dominicos (los primeros en llegar), franciscanos, mercedarios y jesuitas. Pero aun esas órdenes de estricta pobreza no estaban exentas de las tentaciones producto de la corrupción reinante. De los mercedarios se contaba toda suerte de historias de vicios, licencia y rapiña. Cuando fue enviado un visitador para investigar la situación, éste murió misteriosamente en San Salvador, antes de llegar al Perú. Por largo tiempo el alto clero se hizo partícipe y se benefició de la explotación de que eran objeto los indios. Y tampoco protestó cuando se decidió tener iglesias separadas, unas para los indios y otras para los blancos.

En tales circunstancias, no ha de extrañarnos que muchos indios se negaran a aceptar el cristianismo, y que hasta hubiera caciques que mataran a aquellos de entre sus súbditos que se convertían. La nueva fe era símbolo de la opresión y explotación del pueblo. Pero a pesar de ello, poco a poco, mal que bien, todos los indios fueron aceptando la fe de los vencedores. Misioneros y “doctrineros” (curas pagados por los encomenderos para que adoctrinaran a sus indios) se ocuparon de que fueran entendiendo esa fe. Y muchos se ocuparon también de que la entendieran de tal modo que se volvieran más dóciles ante sus amos y patronos.

En 1581 llegó a Lima, para hacerse cargo de esa archidiócesis, Toribio Alfonso de Mogrovejo. En esa época la archidiócesis era enorme, pues comprendía bajo su jurisdicción metropolitana lo que hoy es Nicaragua, Panamá, parte de Colombia, todo el Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay, Chile y parte de Argentina. Venía imbuido de los dictámenes reformadores del Concilio de Trento, de cuyas sesiones tratamos en la Sexta Sección. Que su actuación sería difícil, puede verse en el hecho de que, al convocar a un concilio provincial en Lima para juzgar la actuación del obispo de Cuzco, de quien llegaban pésimos informes, el obispo de Tucumán le arrebató los documentos del proceso y los quemó en el horno de una panadería. Entre tales gentes, el nuevo arzobispo trató de imponer la disciplina tridentina, y lo logró al menos en cierta medida. Gracias a él, aquel concilio prohibió la “mercatura del clero”, y después se les prohibió también a los sacerdotes que cobrasen por la administración de los sacramentos. Toribio hizo componer también un catecismo que se publicó primero en español, quichua y aymara, y después en muchos otros idiomas indios.

Este “Catecismo de San Toribio” se utilizó en buena parte de Sudamérica por más de tres siglos. Además, dictaminó don Toribio, los sacerdotes debían permanecer en cada parroquia por lo menos seis años, y tenían que aprender las lenguas de sus feligreses. Y los encomenderos debían respetar las doce festividades católicas que los indios celebrarían, además de los domingos (los españoles tenían más de treinta fiestas de esa índole, pero se oponían a que los indios las celebraran por no perder su trabajo).

Los planes reformadores de don Toribio chocaron con los del Virrey, que insistía en los derechos de Patronato Real que, como representante del Rey, le correspondían. Con firmeza y humildad, el Arzobispo continuó su obra reformadora. En 1726, ciento veinte años después de su muerte, fue declarado santo de la iglesia católica.

La vida y obra de Santo Toribio de Mogrovejo muestran el carácter de la iglesia que comenzaba a tomar forma en la región. En lucha constante con los elementos más licenciosos, defendiendo a los indios y los pobres sin llegar a oponerse a la injusticia fundamental del régimen, tratando de profundizar la fe de los naturales del país sin contar con los recursos humanos adecuados, el catolicismo latinoamericano se iba formando.

Los otros tres grandes santos de la iglesia limeña muestran el tono de ese catolicismo. Santa Rosa de Lima (1586–1617) fue miembro de la Tercera Orden de Santo Domingo, es decir, que permaneció en su casa y allí llevó una vida ascética. Su ascetismo la llevó al más alto grado de mortificación de la carne, hasta el punto de llevar escondida bajo los cabellos una corona de clavos de plata que le laceraban la sien. Al igual que Santa Teresa, hubiera deseado ser misionera, pero su sexo se lo impedía. Por tanto, se dedicó a la vida de meditación, y tuvo experiencias de bodas espirituales con Cristo y de éxtasis. El suyo era el mismo ideal de Santa Teresa y de tantas “beatas” (ése era el nombre oficial que se les daba) que existieron en España en aquel siglo dieciséis.

Otro santo limeño, San Martín de Porres, era mulato, y por tanto la orden de los dominicos no le permitió pasar del grado de “donado”, es decir, de sirviente del monasterio. Pero pronto llegó a ser uno de los más conocidos residentes de la prioría del Santo Rosario, en Lima, donde su padre lo colocó. Su

fama se debió a su modo de ser afable y servicial. Aunque dominico, su carácter era el de San Francisco. Puesto que había sido barbero y aprendiz de farmacéutico antes de entrar al monasterio, sabía de curas y de sangrías (en ese entonces eran los barberos quienes se ocupaban de cierto tipo de cirugía), y con ellas y con su presencia y cuidado aliviaba a los enfermos, tanto humanos como animales. Pronto tuvo todo un hospital en el monasterio, hasta que lo obligaron a trasladar a sus enfermos a otra parte, y los llevó a casa de su hermana. En sus ratos libres, iba por los montes sembrando higos y otros frutales, con la esperanza de que un día sirvieran de alimento a algún hambriento. Pero lo que sorprendía a todos era su humildad, pues frecuentemente se trataba a sí mismo de “mulato perro”. Fue esa humildad, además de los muchos milagros que se le atribuían, lo que le valió el título de santo, concedido por el papa en 1888.

Naturalmente, lo que se implicaba con ello era que la verdadera santidad, en el caso de una persona “inferior” como un mulato, negro o indio, consistía en estar dispuesto a aceptar el lugar que le correspondía en la sociedad.

El otro santo peruano, San Francisco Solano (1549–1610), muestra las tendencias apocalípticas que tendían a aparecer entre quienes buscaban ser fieles cristianos en medio de aquella sociedad corrompida e injusta. Francisco Solano era un hombre callado que había servido de “doctrinero” en Argentina y Paraguay, y a quien todos conocían por su amabilidad y su buen humor. Y sin embargo, una noche de diciembre de 1604 aquel espíritu sosegado salió corriendo y clamando por las calles de Lima que Dios estaba pronto a castigar a aquella nueva Nínive, y que si los limeños no se arrepentían, esa misma noche la ciudad sería tragada por la tierra en medio de un gran terremoto. El impacto del nuevo Jonás fue grande, y las gentes corrieron a las iglesias, prometiendo enmendar sus costumbres.

Por tierras del Collasuyu

Hasta aquí nos hemos ocupado principalmente de aquellas porciones del Tahuantinsuyu que hoy pertenecen a Perú y Ecuador, y hemos dicho poco acerca de Bolivia y de Chile. Por tanto, aunque sea de forma somera, debemos destacar ciertos hechos de la iglesia en esas regiones, ocurridos en aquella “era de los conquistadores”.

La caída del Cuzco en manos de los invasores europeos fue también la caída del altiplano boliviano, aunque allí también continuó la resistencia por algún tiempo. La primera expedición española a Bolivia fue la de Diego de Almagro, que en su viaje hacia Chile bordeó el lago Titicaca por tierras que hoy son bolivianas. Poco después Gonzalo Pizarro dirigió otra expedición, cuyo resultado fue la fundación de Chuquisaca. Pero la gran invasión española de Bolivia tuvo lugar cuando se descubrió que había riquísimos yacimientos de plata en el cerro de Potosí. Los indios lo sabían, aunque no quisieron explotarlos. Mas, al llegar a conocimiento de los españoles, éstos se desbandaron hacia la región, y para 1573 Potosí era tan grande como Londres. Pero por el mismo hecho de sus grandes riquezas y el modo precipitado de su crecimiento, esa ciudad era también el sitio más corrompido y anárquico del continente. Pronto se fueron fundando otras ciudades, la mayor parte de ellas en el camino que debían seguir las recuas que llevaban la plata potosina.

En cuanto a la obra misionera, en el Altiplano ésta tomó forma semejante a la que tomó en el Perú. Pronto casi todos los indios estaban bajo la encomienda de algún español, y por ese medio, a base de la ley del más fuerte, poco a poco todos se fueron haciendo cristianos.

En las regiones selváticas de lo que hoy es Bolivia, sin embargo, se siguió un orden muy distinto del que tuvo lugar en el Altiplano. Allí fueron los misioneros, sobre todo los jesuitas, quienes sirvieron de vanguardia a la penetración europea. Los indios mojos, por ejemplo, no se dejaban ver de los

conquistadores, y fue sólo tras arduos esfuerzos que los jesuitas lograron establecer con ellos contactos permanentes. Luego de vivir con ellos por varios años, algunos de los indios accedieron a residir en pueblos, como los sacerdotes les sugerían. Y no fue sino largos años más tarde, en 1682, que por fin se comenzó a bautizarlos en grandes números. Muy parecida fue la historia de la obra entre los indios chiquitos, llamados así, no por su estatura, sino por lo pequeñas que eran las puertas de sus chozas. En todo caso, por las selvas amazónicas del oriente boliviano la labor evangelizadora continuó por varios siglos, y hubo varios mártires entre los misioneros.

La conquista de Chile, en la que Almagro fracasó, fue emprendida después de su muerte por Pedro de Valdivia, lugarteniente de Pizarro. En 1540, Valdivia marchó hacia el sur y fundó la ciudad de Santiago. Acto seguido distribuyó las tierras circundantes, con sus indios, entre sus soldados, y se estableció el mismo sistema de explotación que hemos visto en otros lugares. Unos diez años más tarde, Valdivia cruzó el Bío-Bío, antigua frontera del poderío inca, y fundó la ciudad de Concepción. Pero los araucanos, al mando del famoso Caupolicán, le ofrecieron fuerte resistencia. El propio Valdivia fue capturado y muerto por los naturales, y Caupolicán sufrió después parecida suerte en manos de los españoles. Pero la insurrección continuó, pues los indios aprendieron las artes bélicas de los europeos, y no pudieron ser dominados sino hacia fines del siglo XIX. Por tanto, desde el punto de vista de la “era de los conquistadores”, Chile no se extendió mucho más allá del Bío-Bío y los alrededores de Concepción.

Entre los primeros conquistadores, hubo sacerdotes muy parecidos a Vicente Valverde. De Juan Lobo se decía que, en combate contra los indios, era como un lobo en medio de ovejas. Y varios otros tomaron también las armas contra los indios. Cuando por fin llegaron los franciscanos y los dominicos, en 1553 y 1557 respectivamente, la calidad del clero, y su atención al bienestar de los indios, mejoraron notablemente.

Entre aquellos primeros dominicos merece mención especial la figura olvidada de fray Gil González de San Nicolás, quien fue un hábil y atrevido misionero entre los indios, y a la postre llegó a la conclusión de que la guerra que se les hacía era injusta. Atacar con el solo propósito de conquistarlas a personas que no habían hecho ningún mal, decía el clérigo, era pecado mortal, y por tanto no debería ofrecerse la consolación de la penitencia a quienes dirigían tales guerras y no se arrepentían de ello. Pronto las palabras de fray Gil hallaron eco entre los demás dominicos y los franciscanos, y se llegó a negarles la confesión a quienes fomentaban la guerra contra los indios. La situación era difícil para las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, porque fray Gil y los suyos tenían razón. Pero a la postre, y tras una serie de conflictos, se atrapó al fogoso predicador mediante una acusación de herejía por cuanto declaró que las futuras generaciones españolas sufrirían el castigo de los crímenes que sus padres cometían. Esto equivalía a decir que el pecado que se transmite de padres a hijos es no sólo el original, sino también el actual, y tal opinión era herética. Con esa excusa se le impuso silencio al padre Gil González, y se ahogó una de las voces proféticas de su época.

LaFlorida 23

No por ser franceses, sino por ser luteranos.

Pedro Menéndez de Avilés

No por ser españoles, sino por ser traidores, ladrones y asesinos.

Dominique de Gourges

Desde muy temprano los españoles supieron que existían hacia el norte extensas tierras. En 1513 Juan Ponce de León, gobernador de Puerto Rico, recibió una cédula real que lo autorizaba para descubrir y colonizar la isla que los españoles llamaban “Bimini”, en la que se decía que había una fuente maravillosa cuyas aguas devolvían la juventud, o al menos tenían sorprendentes poderes curativos. El resultado fue el descubrimiento de la Florida, que recibió ese nombre porque los exploradores tomaron posesión de ella en nombre del rey de España en la fiesta de Pascua Florida. Tras navegar por ambas costas de la península, y tener algunos encuentros violentos con los naturales, Ponce de León regresó a Puerto Rico. Llevaba noticias de un poderoso cacique en la costa occidental de la península (alrededor de donde hoy está la ciudad de Tampa). Puesto que los naturales hablaban del cacicazgo de Calus, los españoles le dieron a aquel cacique el nombre de “Carlos”, por el que se le conoció desde entonces. Varios años más tarde, Ponce de León emprendió una segunda expedición con el propósito de conquistar aquella tierra supuestamente rica. Pero fue herido por los indios y murió en Cuba a consecuencia de ello.

En 1528 Pánfilo de Narváez, de quien ya hemos tratado al hablar de Cuba y de México, intentó conquistar el país. Su expedición fue un fracaso en el que el mismo Narváez perdió la vida. Ocho años más tarde Alvar Núñez Cabeza de Vaca y otros tres sobrevivientes llegaron, cansados y maltrechos, a los territorios españoles de México. Hernando de Soto exploró la región en 1539 y 1540, pero no la colonizó. Y el intento de Tristán de Luna en 1559 no duró más de dos años.

El reto francés

Fue la penetración francesa en la región lo que obligó a los españoles a prestarle mayor importancia. Mientras no existía una amenaza francesa, las autoridades hispanas estaban más interesadas en México y Perú, de donde fluían oro y plata abundantes. Pero la presencia de los franceses podría interrumpir las comunicaciones españolas. Y en todo caso todas estas tierras supuestamente le pertenecían al rey de España por donación papal, y cualquier otro europeo era un intruso.

Para colmo de males desde el punto de vista español, los franceses que en 1562 se establecieron en las costas de la Florida bajo el mando de Jean Ribaut eran casi todos hugonotes, es decir, calvinistas. Poco después se fundó otra colonia semejante bajo la dirección de René de Laundoniere. En respuesta a todo esto, la corona española comisionó a Pedro Menéndez de Avilés, quien llegó a San Agustín con una fuerte escuadra y atacó a los franceses. De éstos, los que no huyeron y fueron después muertos por los indios, lo fueron por los españoles, quienes degollaron a ciento treinta y dos soldados. Sólo se perdonó a las mujeres y a los niños menores de quince años. Ribaut no fue capturado en esa ocasión, pues estaba ausente. Pero cuando naufragó y se rindió a los españoles, éstos lo mataron, así como a sus setenta y tantos compañeros. Menéndez de Avilés fundó entonces la ciudad de San Agustín, que a partir de entonces sería el principal baluarte español en la Florida.

Ribaut y los suyos no quedaron sin venganza. El osado francés Dominique de Gourges, que no era protestante pero sí amigo de Ribaut, preparó secretamente una expedición que desembarcó en la Florida, en el mismo lugar de la matanza anterior, capturó a un buen número de españoles, y los ahorcó. Puesto que Menéndez había dicho que mataba a sus víctimas “no por ser franceses, sino por ser luteranos”, Gourges dejó junto a los muertos un cartel en el que decía que los había ahorcado “no por ser españoles, sino por ser traidores, ladrones y asesinos”. Entonces, antes de que pudieran llegar refuerzos desde San Agustín, partió hacia Francia.

Pero aun allí lo persiguió la ira de Felipe II, que reclamaba venganza, y tuvo que pasar escondido el resto de sus días.

La empresa española

Menéndez de Avilés y sus lugartenientes fundaron varias colonias en la Florida, pero ninguna de ellas, excepto San Agustín, logró prosperar. El clima era inclemente, y hostiles los naturales. El oro era escaso, y por tanto lo fue también el número de españoles dispuestos a ir a esas tierras. De hecho, mientras la corona pronto tuvo que reglamentar la emigración hacia México y el Perú, a la Florida no iban más que militares y misioneros. Luego, la supuesta colonización de la región nunca pasó de ser una serie de puestos militares, cuya función era asegurarse de que no se establecieran allí otros europeos.

No es necesario relatar la historia de todas aquellas misiones, sino que bastará con señalar el curso general que siguieron. Quienes más de cerca trabajaron con Menéndez de Avilés fueron los jesuitas. Pero también hubo misioneros franciscanos y dominicos. Por lo general, estos misioneros se establecían en algún lugar en que había una guarnición española, y trabajaban a partir de ese centro.

Pero el hecho era que tanto los naturales como los españoles se mostraban recelosos unos de otros. Repetidamente se dieron casos en que los españoles mataron a los indios porque temían que éstos los atacaran por sorpresa. Y los mismos misioneros tampoco se fiaban de aquellas gentes, a quienes veían como salvajes taimados. El resultado fue que en casi todos los lugares se repitió la misma historia. Algún cacique se mostraba amistoso, y los misioneros esperaban su pronta conversión. Pero alguien decía o sospechaba que la supuesta amistad del cacique no era más que un subterfugio, y que los indios proyectaban destruir a los españoles. Entonces se mataba al cacique, o se cometía algún otro acto violento. A la postre, la misión fracasaba, y en muchos casos la guarnición misma, rodeada por indios hostiles, se veía obligada a partir. En toda esa historia, no faltaron mártires entre los misioneros, hasta tal punto que los jesuitas decidieron abandonar la empresa y dedicar sus recursos humanos a campos más prometedores.

Quizá el más interesante proyecto misionero de esta época fue el colegio que Menéndez de Avilés se proponía fundar en La Habana. El propósito de aquel colegio sería educar en él a los hijos de los caciques floridanos, y de otras tierras, con la esperanza de que aprendieran allí la fe cristiana y más tarde, casados con españolas y de regreso a sus países, fueran ellos quienes sirvieran para la conversión de su pueblo. Lo que se esperaba no era que aquellos hijos de caciques llegaran a ser sacerdotes, pues en esa época estaba prohibido ordenar a los indios. Lo que se esperaba era más bien que, puesto que pertenecerían a las aristocracias locales, tales conversos tendrían mucho peso en sus comunidades, y les abrirían el camino a los misioneros. Además, decía Menéndez, los discípulos de tal escuela servirían también como rehenes que garantizarían la buena conducta de sus padres para con los españoles. Por tanto, en aquel proyecto, como en todos los que emprendía España, al propósito misionero iba unido el interés de conquista y colonización.

De la Florida los españoles pasaron hacia territorios más al norte, en parte porque se temían las incursiones de los ingleses, que empezaban a mostrar interés en esas regiones, y en parte porque esperaban encontrar climas más templados e indios menos hostiles. Así se establecieron avanzadas militares y misiones en Guale (hoy Georgia), Santa Elena (Carolina del Sur) y Ajacán (Virginia). Toda esta expansión tenía su base de operaciones en La Habana, de donde se mandaban personal y suministros, pues los puestos establecidos en aquellos territorios inhóspitos nunca lograron abastecerse a sí mismos.

En Ajacán ocurrió un trágico incidente que mostraba las dificultades del método misionero que Menéndez de Avilés se proponía seguir en su colegio. En aquellas tierras cifraron los jesuitas sus esperanzas, pues les ofreció su ayuda un hermano del cacique. Este joven, que tomó el nombre cristiano de Luis, había sido arrancado de su patria por los españoles, y de algún modo fue llevado a México.

Allí se ofreció para acompañar y apoyar una misión a su nativa Ajacán, pero cuando la expedición llegó a la región no pudo encontrar a la gente de Luis, y la falta de suministros la obligó a partir para España. Cuatro años más tarde Luis partía de La Habana con una misión jesuita, compuesta por dos sacerdotes, tres hermanos y cuatro catequistas. Llegados a Ajacán, resultó que el verdadero propósito de Luis era sencillamente regresar a los suyos, y se había ofrecido para el trabajo misionero sabiendo que únicamente de ese modo podría volver a ver su patria. Todo el contingente misionero fue muerto por los naturales, excepto el catequista Alonso Méndez, que logró escapar y por quien se tuvo por fin noticia de los hechos.

La colonización española en aquellas tierras se limitó a las costas del Atlántico, excepto en el caso de la península floridana, en cuya costa occidental los españoles fundaron la ciudad de Pensacola, por temor a los franceses que se habían establecido en la Luisiana. Los puestos en Ajacán, Santa Elena y Guale tuvieron que ser abandonados ante el avance de las colonias inglesas. Poco a poco, durante el siglo XVIII, los españoles fueron tomando verdadera posesión del interior de la Florida. Pero en 1763 tuvieron que cederles esos territorios a los ingleses a cambio de La Habana, que había sido tomada por éstos. Veinte años más tarde la Florida volvió a manos españolas, pero en 1819 fue cedida formalmente a los Estados Unidos, que en todo caso habían ocupado militarmente buena parte de la región.

De la presencia de aquellas antiguas misiones en el continente norteamericano no quedó más que el recuerdo, algunas ruinas, y los olvidados huesos de los misioneros que ofrendaron su vida.

Elvirreinato de La Plata 24

... el odio que tienen [los encomenderos] a los padres de la Compañía; la causa es tener entendido y estar persuadidos que por ellos están privados de las encomiendas y servicios que pudieran tener para sus chacras y haciendas en los indios del Paraná.

Juan Blázquez de Valverde

Los territorios que hoy constituyen las repúblicas de Argentina,

Uruguay y Paraguay fueron los últimos de toda Hispanoamérica en que los conquistadores se establecieron permanentemente. En busca de un estrecho que lo llevara al Pacífico, Juan Díaz de Solís descubrió el Río de La Plata en 1516, pero su expedición terminó trágicamente cuando fue muerto por los indios. Cuatro años más tarde, Magallanes se detuvo en la región antes de continuar viaje hacia el estrecho al que le dio su nombre. Y en 1526 Sebastián Caboto recogió a dos sobrevivientes de la expedición de Díaz de Solís, que fueron los primeros en contar leyendas acerca de riquezas fabulosas que según los indios se encontraban hacia el oeste. Pronto se formó el mito de la “ciudad encantada de

los Césares”, donde el oro abundaba y había un rey blanco. Al igual que las leyendas de El Dorado y de las Siete Ciudades de Oro atrajeron a los aventureros en otras regiones, en este caso la búsqueda de la ciudad de los Césares impulsó la exploración hacia el interior del país. En 1535 Pedro de Mendoza fundó la ciudad de Buenos Aires, pero pronto tuvo que abandonar la empresa debido a la falta de suministros y a la hostilidad de los naturales, que los españoles habían provocado.

Asunción

Mientras la expedición de Mendoza comenzaba a sufrir dificultades, uno de su lugartenientes, Domingo Martínez de Irala, penetró en el interior, y en 1537 hizo construir un fuerte alrededor del cual se creó más tarde la ciudad de Asunción. En 1541, los restos de la expedición de Mendoza abandonaron a Buenos Aires y fueron a establecerse también en Asunción, bajo el mando del mismo Alvar Núñez Cabeza de Vaca a quien antes vimos caminar desde la Florida hasta México. Pero la guarnición se sublevó, depuso a Cabeza de Vaca, y tomó por jefe a Martínez de Irala.

Al parecer, Irala y los suyos fueron mucho más benévolos con los indios que la mayoría de sus compatriotas en otras partes del continente. Quizá esto se debiera en parte a que sabían que dependían de ellos para su subsistencia, y que estaban aislados de toda posible ayuda en caso de un ataque por parte de los naturales. En todo caso, el carácter más bien pacífico de aquella primera penetración en tierras del Paraguay fue un factor del buen éxito que posteriormente tuvieron en ese país las misiones jesuitas. Mientras tanto, los españoles vivieron en relaciones relativamente amistosas con los indios, y las razas se fueron mezclando con el nacimiento de gran número de mestizos. Pronto casi todos los criollos de Asunción sabían tanto el español como el guaraní, que era la lengua de los naturales de esa región.

Aunque el episcopado de Asunción fue creado en 1547, por diversas razones el primer obispo no llegó hasta 1556. La nueva diócesis quedó bajo la jurisdicción de la archidiócesis de Lima.

Los españoles que se establecieron en Asunción trataron de marchar hacia el occidente en busca de la ciudad de los Césares, pero encontraron que los territorios que se hallaban en esa dirección, que hoy pertenecen a Bolivia, eran ya parte de las tierras conquistadas a partir del Perú, y que por tanto les estaban vedadas.

Tucumán

Mientras tanto, Vaca de Castro, el gobernador del Perú, le sugería a Carlos V, como un modo de deshacerse de los muchos aventureros que habían invadido el país, que se emprendiera una nueva expedición hacia el sudeste (lo que es hoy el occidente argentino). Con licencia del Rey, la empresa le fue confiada a Diego de Rojas, quien bordeó el lago Titicaca y descendió por la ladera oriental de los Andes. Aunque Rojas fue muerto en 1544 por una flecha envenenada, el resultado de esa expedición fue el descubrimiento y colonización de Tucumán.

Poco después hubo conflictos de jurisdicción entre los españoles procedentes del Perú y los que venían de Chile, pues ambos reclamaban la región. Por esa razón, y por lo apartado del lugar, Tucumán fue por largo tiempo un territorio indómito, en el que regía la ley del más fuerte.

Cuando por fin se fundó la diócesis de Tucumán, bajo la jurisdicción de la archidiócesis de Lima, su primer obispo, el dominico Francisco de Vitoria (que no ha de confundirse con el otro dominico del mismo nombre que fue profesor en la universidad de Salamanca) resultó ser digno pastor de tal grey, pues fue éste el obispo violento de quien dijimos anteriormente que estaba más interesado en el oro que en su pastado, y que le arrebató un expediente a Santo Toribio de Mogrovejo, y lo arrojó al horno de una panadería.

Cuando fray Francisco renunció en 1587, le sucedió el franciscano Hernando de Trejo, persona dignísima que se esforzó en aplicar las medidas reformadoras que se habían acordado en Lima, bajo la inspiración de Santo Toribio.

Fue también en Tucumán que laboró entre los indios San Francisco Solano, de quien ya hemos tratado.

Buenos Aires

Aunque había sido fundada mucho antes que Tucumán y Asunción, Buenos Aires fue luego abandonada, y tuvo que ser fundada de nuevo en 1580, ahora con tropas procedentes de Asunción y al mando de Juan de Garay. Poco después llegó un fuerte contingente de franciscanos capitaneados por Juan de Ribadeneyra. A partir de entonces, los franciscanos quedaron a cargo de la vida eclesiástica de la recién fundada ciudad.

Empero Buenos Aires no estaba destinada a prosperar rápidamente. Durante mucho tiempo no pasó de ser una pequeña población, pues no había en ella riquezas capaces de competir con los atractivos de México o del Perú. En 1617 Felipe III la separó de la jurisdicción política del Paraguay, y tres años más tarde se creó la diócesis de la Santísima Trinidad del puerto de Buenos Aires. Pero durante todo ese tiempo la ciudad continuó viviendo mayormente del contrabando y del tráfico de esclavos. En 1725 todavía contaba solamente con dos millares de vecinos.

Fue hacia fines del siglo XVIII, con la creación del virreinato de La Plata (1776), que Buenos Aires comenzó a cobrar importancia, pues quedó convertida en la capital de un vasto territorio.

Las misiones del Paraguay

El más interesante capítulo de la historia de la iglesia en toda esa región durante la “era de los conquistadores” fue el referente a las misiones de los jesuitas en el Paraguay.

Ya hemos visto que en otros lugares, tales como el norte de México, se siguió la política misionera de reunir a los indios en pueblos donde vivían bajo la dirección de misioneros. En algunos casos esto se hizo a la fuerza, y en otros mediante la persuasión. Pero en ningún lugar se hizo con el éxito o en la escala que se lograron en el Paraguay.

El precursor de las misiones jesuitas en el Paraguay fue el franciscano Luis de Bolaños. Este llegó a Asunción en 1574, y se dedicó a aprender las costumbres y lenguas nativas. Cuatro años más tarde fundó el primer pueblo misionero, donde se reunió medio millar de indios. Poco a poco, con el apoyo del gobierno civil, fundó cinco poblados alrededor de la ciudad de Asunción, cada uno con varios centenares de indios. Su propósito era utilizar la presencia española como ejemplo y estímulo para los indios, pero mantener suficiente distancia entre éstos y los colonizadores para evitar los abusos y desavenencias que habían tenido lugar en otros intentos semejantes.

La obra de los jesuitas se inspiró en la de Bolaños, y uno de sus principales instrumentos fue la traducción guaraní del catecismo de San Toribio, producto de las labores de Bolaños. Pero, a diferencia del franciscano, los jesuitas estaban convencidos de que los colonos y soldados españoles eran un verdadero impedimento para su obra misionera, y por tanto decidieron adentrarse más en el país, hacia regiones donde lo europeo fuese casi desconocido. Esa política quedó confirmada cuando la misión entre los guaycurúes, que eran los indios que más parecían amenazar la ciudad española, resultó ser la más difícil y menos fructífera. A la postre los jesuitas les entregaron sus misiones entre estos indios a los sacerdotes diocesanos, y ellos se dirigieron más al interior del país.

El principal promotor de esas misiones fue el padre Roque González, natural de Asunción, que hablaba el guaraní con la misma fluidez que el español. Su carácter, a la vez dulce y osado, le permitió

penetrar en regiones donde nunca se había visto un rostro blanco. En más de una ocasión, cuando supo que los indios eran hostiles, sencillamente se dirigió a la región y pidió hablar con el cacique. De ese modo él y otros jesuitas fueron ganándose la confianza de los naturales, y cuando los invitaron a vivir en pueblos algunos de ellos accedieron.

Los pueblos que así se fundaron eran en realidad pequeñas teocracias. Aunque los indios elegían a sus jefes, todos éstos quedaban supeditados al misionero, que tenía la última palabra, no sólo en cuestiones de moral y religión, sino también en los asuntos prácticos de la comunidad.

El plan básico de estos pueblos era generalmente el mismo. Al centro había una gran plaza, donde tenían lugar las reuniones, las procesiones y las fiestas. Frente a la plaza estaba la iglesia, con la residencia del misionero. Había además un almacén donde se guardaban los bienes comunes, y un edificio aparte para las viudas y los huérfanos. Además de los edificios necesarios para talleres, había un buen número de construcciones alineadas en calles, y en cada una de ellas pequeños apartamentos para cada familia.

Buena parte de la propiedad era tenida en común, aunque también se les permitía a los indios tener pequeños terrenos privados. Los animales, aperos de labranza, semillas, etc., eran propiedad de todo el pueblo. Aunque todos tenían que trabajar cierto número de horas en los campos comunes, siempre hubo tiempo para quienes se interesaban en artesanías especiales, y los naturales llegaron a contar con artesanos hábiles. En algunos de aquellos pueblos, fueron los indios quienes construyeron los órganos para sus iglesias.

Pero no todo era color de rosa. Cada poblado estaba rodeado de grupos de indios que se negaban a abandonar su vida anterior, y que instaban a los otros a volver a ella. Los desertores fueron muchos, pero la mayor parte de ellos volvía por fin a la “reducción”. En otros casos, los indios indómitos instaban a los otros a la rebelión, y fue así que perdieron la vida Roque González (que fue canonizado en 1934) y varios compañeros suyos.

Los peores enemigos de las reducciones, sin embargo, no eran los indios, sino los blancos, tanto españoles como portugueses. Estos últimos temían que las misiones jesuitas fueran un modo de extender el poderío español en tierras brasileñas. Además, la zona en que estaban las misiones era precisamente el territorio que acostumbraban invadir en busca de esclavos. Los españoles, por su parte, se quejaban de que las misiones les quitaban los indios que de otro modo trabajarían en encomiendas. Luego, aunque al parecer existía un conflicto de fronteras entre españoles y portugueses, el hecho es que ambas partes coincidían en su malquerencia hacia las reducciones de los jesuitas.

En 1628 los portugueses de Sao Paulo empezaron a atacar las misiones. Arrasaban los pueblos indefensos y se llevaban por millares a los indios, para venderlos como esclavos. En algunos casos los misioneros acompañaron a sus rebaños en su infortunado éxodo, hasta que los portugueses los obligaron a regresar. El primer remedio que se buscó fue trasladar las reducciones a territorios que estaban claramente fuera de las fronteras del Brasil. A pesar del enorme trabajo que esto conllevó, no resolvió la situación, pues los paulistas sencillamente se internaban más en territorios españoles.

En vista de esa situación, los misioneros decidieron armar a sus feligreses. Los talleres de las reducciones se dedicaron a fabricar armas, y el hermano jesuita Domingo de Torres, de un tiro de arcabuz, mató a uno de los jefes paulistas. Entonces los portugueses se quejaron ante la corte española, con el apoyo mal disimulado de los encomenderos. Pero el papa Urbano VIII excomulgó a los cazadores de indios, y Felipe IV declaró que eran libres y no sujetos a esclavitud. Además, los jesuitas organizaron un ejército indio de cuatro mil hombres que colocaron bajo el mando del aguerrido hermano Torres. En 1641, los jesuitas y sus indios derrotaron decisivamente a los paulistas. Ese mismo

año, el Rey rechazó las quejas de quienes acusaban a los jesuitas de haber armado a los indios, y declaró que tenían derecho a hacerlo, siempre que fuese en defensa propia.

El porvenir de las misiones parecía asegurado. A partir de entonces el número y población de las reducciones jesuitas aumentaron prodigiosamente, y en 1731 llegaron a contar con 141.242 indios bautizados. Se trataba de la más exitosa tarea misionera llevada a cabo en aquella “era de los conquistadores”, y tuvo lugar gracias al valor y al tesón de un puñado de conquistadores espirituales que se negaron a dejarse llevar por el atractivo del apoyo militar español.

Pero la oposición a las misiones no cesó. Se rumoraba que los jesuitas escondían fuertes cantidades de oro en sus poblados. Una larga serie de investigaciones siempre demostró lo contrario, pero repetidamente hubo quien hizo revivir la historia y dio lugar a nuevas sospechas y pesquisas.

Además se decía que los jesuitas aspiraban a crear una república independiente, y hasta se dijo que los gobernaba un rey, “Nicolás I del Paraguay”. Además, era la época en que los jesuitas habían caído en desgracia en la corte española y en otras. Por fin, en 1767, se decretó la expulsión de los jesuitas de todas las colonias españolas. El gobernador Francisco de Paula Bucarelli tomó consigo un fuerte batallón, temiendo sublevaciones al hacer cumplir la orden. Pero los jesuitas hicieron todo lo posible por que sus reducciones pasaran a otros misioneros en paz y armonía.

Supuestamente, los franciscanos y dominicos debían continuar aquella labor. Pero eran pocos los misioneros de que esas ordenes podían disponer, sobre todo por cuanto los jesuitas habían dejado vacíos por todas partes. Poco a poco, las reducciones se fueron despoblando. Los administradores nombrados por las autoridades civiles comenzaron a explotar a los indios, que perdieron su confianza en los nuevos misioneros. Los indios se quejaron ante la corona, pero nadie les hizo caso. Pronto comenzaron de nuevo las incursiones esclavistas de los paulistas, y no faltaron otras por parte de españoles.

Para 1813, las antiguas misiones quedaban reducidas a la tercera parte de lo que fueron en su época de mayor gloria. Así fue desapareciendo aquella empresa, que en sus mejores momentos había escrito bellas páginas en la historia de la obra de la iglesia en pro de los desposeídos y perseguidos.

Losportugueses enAfrica 25

Hay aquí clérigos y canónicos tan negros como el azabache, pero tan educados, con tanta autoridad, tan instruidos, tan buenos músicos, tan discretos y tan cabales, que bien merecen la envidia de los de nuestras propias catedrales.

Antonio Vieira

Fue en el siglo XIII, más de doscientos años antes de hacerlo Castilla, que Portugal completó su proceso de reconquista contra los moros. A partir de entonces, el único camino de expansión que le quedaba era el mar, pues los castellanos pronto dieron muestras de no estar dispuestos a permitir que el vecino reino extendiera su territorio a costa de ellos. Por tanto, Portugal se lanzó al mar. En la primera mitad del siglo XV, el príncipe Enrique el Navegante le dio gran ímpetu a la exploración de la costa

occidental africana. Bajo sus auspicios, y tras catorce intentos fallidos, marinos portugueses lograron pasar más allá del Cabo Bojador, y explorar la Gosta hasta Sierra Leona. Aunque lo que así lograron conocer no era más que un borde del continente africano, esto dio ímpetu a nuevas exploraciones, que continuaron aun después de la muerte de Enrique en 1460. Los motivos que impulsaban esa empresa eran varios. Uno de ellos era la esperanza de llegar a la India, y a los demás territorios donde se podía obtener especias, bien navegando alrededor de Africa, o bien encontrando una ruta a través de ese continente, pero más allá de los límites del poderío de los musulmanes, que en esa época dominaban casi toda la costa norafricana. Otro motivo propulsor de tales expediciones era el deseo de establecer contactos y alianzas con Etiopía. Repetidamente llegaban a Europa informes vagos de un gran reino cristiano que se encontraba al otro lado de los musulmanes, y esto creaba esperanzas de que, estableciendo contacto con ese reino, fuera posible lanzar una gran cruzada conjunta que de una vez por todas le pusiera fin a la amenaza del Islam. A todo esto se añadía la curiosidad, pues las noticias que llegaban con los exploradores acerca de una tierra en que abundaban las aves vistosas y las bestias salvajes, y en la que los seres humanos tenían costumbres extrañas, incitaban a los portugueses a indagar más acerca de esas regiones ignotas. Por último, pronto se añadió el nefando motivo de la trata de esclavos, oro negro manchado en sangre.

En 1487 Bartolomé Díaz rodeó el Cabo de Buena Esperanza, y entre 1497 y 1499 Vasco de Gama subió por la costa oriental del continente, atravesó el Océano Indico hasta la India, y regresó a Portugal con pruebas concretas de que era posible llegar a la India por ese rumbo. Como hemos dicho, cuando los Reyes Católicos le confiaron a Colón la búsqueda de un supuesto paso marítimo en lo que hoy es Centroamérica, le dieron una carta para Vasco de Gama, con quien esperaba reunirse en la India.

El Congo

En 1483 el marino portugués Diego Cao descubrió la desembocadura del Congo, y recibió noticias de que ese territorio, y buena parte del interior del país, le pertenecía al Manicongo, cuyo nombre era Nzinga Nkuwu. La esperanza de establecer contacto con Etiopía le hizo tratar a los súbditos del Manicongo con todo respeto. Allí quedaron cuatro portugueses, mientras Cao llevó consigo cuatro africanos, en parte como huéspedes y en parte como rehenes para garantizar la vida de los cuatro portugueses que quedaban detrás. En Lisboa, el gobierno lusitano trató a los africanos con todo honor, y cuando éstos regresaron a su país poco más de un año después iban contando maravillas acerca de los portugueses. El Manicongo le ofreció alianza a la corte portuguesa, y ésta respondió enviando un contingente de misioneros y artesanos. Al mes, Nzinga Nkuwu se hizo bautizar, y tomó el nombre de Joao, que era el del Rey de Portugal. Al mismo tiempo, los portugueses ayudaban a su aliado a derrotar a sus vecinos más belicosos.

Esa alianza se fortaleció en tiempos del hijo de Joao, Afonso, quien había sido educado por los misioneros y era cristiano sincero. Afonso fue un buen gobernante cuyo principal error fue confundir la prédica cristiana con la vida real de los portugueses, y por tanto confiar demasiado en estos últimos.

Frente a los dominios del Manicongo estaba la isla de Sao Tomé, colonizada por portugueses bajo la dirección de Fernao de Melo. Los colonos de esa isla habían descubierto que su terreno era muy propicio para el cultivo de la caña de azúcar. Pero para dedicarse a ese cultivo necesitaban mano de obra barata, que obtenían tomando esclavos del continente africano. En los territorios del Manicongo, por otra parte, siempre había existido la esclavitud, pero de un modo menos inhumano que el que practicaban los blancos. En todo caso, Melo hizo cuanto pudo por minar las buenas relaciones entre el Congo y los portugueses, pues de ese modo se beneficiaba su tráfico de esclavos. Repetidamente los de

Sao Tomé se interpusieron en los mensajes del Manicongo a Lisboa, e hicieron ver a los europeos que los africanos no eran sino salvajes indignos de todo crédito.

A las dificultades surgidas de esto se sumó la mala calidad de los misioneros enviados al Congo para ayudar a sustituir a los que fueron enviados primero. Muchos se dedicaron al tráfico de esclavos. Otros se negaron a vivir en las casas monásticas construidas para ellos, e insistieron en vivir en sus propias casas, donde tenían concubinas e hijos. Lo que sucedía era que en los últimos años Portugal había logrado por fin establecer contacto comercial con el Oriente, y tanto el gobierno como la iglesia perdieron su interés en el Congo.

Por fin el nuevo rey de Portugal, Manuel, respondió a las quejas de Afonso con un Regimiento en el que daba instrucciones detalladas acerca del modo en que los portugueses debían comportarse en el reino aliado. Pero nadie les prestó gran atención, pues el tráfico de esclavos y el cultivo de la caña de azúcar eran negocios de veras lucrativos.

A pesar de todo esto, Afonso continuaba firme tanto en su fe cristiana como en su confianza en la buena voluntad de los europeos. En 1520, tras largas gestiones, el papa León X consagró obispo para el Congo a Enrique, hermano del Manicongo. Pero de regreso a su país, el nuevo prelado se encontró con la triste situación de que los clérigos europeos no le hacían caso. Enrique murió en 1530, y dos años más tarde Sao Tomé fue hecho obispado, con jurisdicción sobre el Congo.

Todo esto lo aceptó Afonso. Pero a su muerte se produjeron largas guerras en torno a la sucesión al trono, y parte de lo que estaba en juego en ellas era el papel de los portugueses en el país. En 1572, el manicongo Alvaro se declaró vasallo de la corona portuguesa, y de ese modo el país continuó teniendo cierta autonomía hasta 1883.

Mientras tanto, aquella alianza que había comenzado de manera tan prometedora, y la misión que la acompañó, habían quedado en ruinas. Los portugueses no estaban ya tan interesados en llegar a Etiopía a través del Congo, pues habían rodeado el Cabo de Buena Esperanza y establecido contacto directo con el Oriente. A partir de entonces, el Africa cambió de aspecto para ellos, y comenzaron a verla, no ya como un objetivo digno de atención, sino como un obstáculo que era necesario salvar para llegar al Oriente, y como una fuente de esclavos para las nuevas colonias del Brasil.

Angola

En parte debido a las dificultades con el Manicongo, los portugueses empezaron a interesarse en los territorios del Ngola, algo más al sur. En esas tierras, conocidas hoy como Angola, los lusitanos siguieron un plan de campaña distinto del que habían seguido con el Congo, pues se dedicaron a imponer su voluntad en la región. Parte de lo que sucedía era que los traficantes de esclavos, buscando mayores ganancias, utilizaban el territorio de Angola para burlar el monopolio que el Manicongo tenía sobre la mercancía humana que pasaba por sus dominios. Por esa razón, fuertes intereses hacían todo lo posible por evitar que se estableciera una alianza con el Ngola. A la postre, el territorio quedó convertido en una colonia portuguesa.

Pero aun entonces Portugal no tenía gran interés en esas tierras. Sólo aspiraba a obtener de ellas esclavos para América, y refugio para sus buques que comerciaban con el Oriente. A Angola, como al Congo, fue lo peor de Portugal, tanto en el orden del gobierno civil como en el de lo religioso. El interior del país no se veía sino como el lugar de donde procedían los esclavos, por lo general capturados y traídos hasta cerca de la costa por otros africanos. Por tanto, fueron pocos los blancos que se internaron en la región con ese fin, y muchos menos los que lo hicieron con propósitos altruistas.

Mozambique

Aunque Bartolomé Díaz rodeó el Cabo de Buena Esperanza más de diez años antes, no fue sino en 1498 que Vasco de Gama y los suyos anclaron en la bahía de Mozambique. Lo que había sucedido era que el gobierno portugués había esperado a tener noticias de otra expedición enviada al Oriente por vía terrestre. Los resultados de ese experimento convencieron a la corte de Lisboa de que la vía marítima resultaba más expedita, y fue por ello que enviaron a Vasco de Gama.

Cuando éste llegó a Mozambique, encontró que buena parte de la costa oriental de Africa estaba en manos de musulmanes. Tras bombardear esa ciudad, siguió camino a Mombasa, donde hizo lo mismo. Por fin, más al norte, encontró buena acogida en Malindi, rival de las otras dos ciudades, y estableció con ella una alianza que perduraría por largo tiempo.

Tras recibir los informes de Vasco de Gama, las autoridades lusitanas decidieron que era necesario enviar una fuerte escuadra a la región, para establecer la hegemonía portuguesa y así garantizar la seguridad de su comercio. En 1505 enviaron a Francisco d'Almeida con veintitrés naves y órdenes en el sentido de que, camino a la India, estableciera el poderío portugués en la costa oriental de Africa. En cinco años, toda esa costa reconocía la hegemonía portuguesa. Cuando, en 1528, Mombasa comenzó a dudar de esa hegemonía, fue arrasada una vez más, y a partir de entonces la resistencia fue poca.

En 1506 llegaron los primeros sacerdotes a Mozambique, y desde entonces siempre los hubo en esa colonia portuguesa. Pero por lo general no se trataba de misioneros, sino de capellanes cuya principal función era servir el contingente portugués que servía de guarnición en los diversos fuertes. Cuando, en 1534, se fundó el episcopado de Goa, en la India, toda la costa oriental de Africa quedó bajo su jurisdicción.

Poco a poco, los misioneros, especialmente los jesuitas y los dominicos, se adentraron en el país. El más famoso héroe de esa empresa fue el jesuita Gonzalo de Silveira, quien se internó hasta Zimbabwe en busca de su rey o monomotapa, al cual convirtió y bautizó. Pero ciertos comerciantes africanos, temiendo el impacto del sacerdote, le dijeron al Rey que el misionero no era sino un espía y un hechicero, y el recién bautizado resolvió matar a su maestro. Este supo lo que se tramaba contra él, pero a pesar de ello decidió permanecer en el país, donde fue estrangulado mientras dormía. Tras él fueron muchos los misioneros que perdieron su vida en los próximos cincuenta años. Pero a pesar de ello, el hecho es que la mayoría del clero no se interesaba por los africanos, y que con ello reflejaba la actitud del propio Portugal, cuyo interés se centraba en el Oriente más que en el Africa.

Como en tantos otros lugares, aquella iglesia no supo distinguir entre su fe y los intereses coloniales. Aunque es cierto que pronto se ordenaron sacerdotes, y hasta un obispo, africanos, y que muchos de ellos se mostraron dignísimos de su ministerio, también es cierto que, aun de tales sacerdotes africanos, se esperaba que todo se midiera según los intereses comerciales y políticos de Portugal. En Africa, como en América, la cruz llegó con la espada, y demasiado a menudo se usó a modo de espada más sutil para dominar o contentar a los que, de otro modo, posiblemente se hubieran sublevado.

Haciadonde naceel sol 26

No fue poco el mérito que adquirieron en la China los padres, y por consiguiente la religión cristiana, por los muchos libros de nuestra ciencia y de las leyes de nuestros reinos.... A esto se unía ver que los padres siempre tenían en su casa un buen maestro de la literatura china, y que laboraban diligentemente de día y de noche estudiando su literatura.

Matteo Ricci

Cuando, a raíz de los descubrimientos de Colón, el Papa repartió el mundo no cristiano entre España y Portugal, a este último reino le tocó, no sólo el Africa, que había venido explorando desde hacía largo tiempo, sino también todo el Oriente, que era el objetivo hacia el que se había dirigido buena parte de la exploración de la costa africana. Al regreso de Vasco de Gama, la corona portuguesa emprendió la tarea de colonizar los inmensos y riquísimos territorios que según el papado le correspondían. Pero pronto resultó claro que la pequeña nación ibérica, con una población de alrededor de un millón de habitantes, nunca podría apoderarse de la India, Japón o China.

Puesto que, por otra parte, en esos países abundaban productos de alto precio en Europa, tales como la seda y las especias, pronto se decidió seguir una política, no de conquista, sino de comercio.

Tal negocio sería tanto más lucrativo si los portugueses lograban monopolizarlo. Para ello era necesario establecer toda una red de bases comerciales, marítimas y militares que, al mismo tiempo que les permitieran a los lusitanos tratar con el interior de esos territorios, se lo impidieran a sus rivales de otros países de Europa. Con ese propósito los portugueses se hicieron fuertes en una serie de puntos estratégicos. Además de tener las bases africanas a que ya nos hemos referido, cerraron el paso hacia el noroeste, por el Mar Rojo, adueñándose de Socotra, Ormuz y Adén. En la India tomaron y fortificaron la plaza de Goa, y en Ceilán hicieron lo mismo con Colombo. Más adelante, su presencia en Malaca les cerraba el paso hacia la China a los europeos osados que llegaran tan lejos. Por último, en la misma China, Macao les servía de centro de comercio con esa enorme nación. Muchos de esos lugares fueron tomados por fuerza, y en otros, como Macao, los portugueses pudieron establecerse porque así lo deseaban las autoridades del país, que querían traficar con ellos. Pero aun en donde tuvo lugar una conquista armada, el deseo de los lusitanos era establecer con los naturales una relación pacífica, que permitiera las transacciones económicas que deseaban realizar.

En todos los lugares arriba mencionados, y en otros hacia donde se fue extendiendo el influjo portugués, pronto hubo sacerdotes e iglesias. Y se lograron también algunos conversos entre los habitantes originales, especialmente en la India, donde algunas de las castas más bajas veían en la nueva fe una esperanza de liberación. Empero los más de los portugueses se ocupaban poco de la conversión de los naturales, o de su propia fe.

San Francisco Javier

Fue entonces que aparecieron en escena los jesuitas, cuya orden acababa de ser fundada. El rey Joao III de Portugal, a quien habían llegado noticias de los ideales y el celo de la nueva orden, solicitó de Roma que seis jesuitas fueran enviados a sus colonias en el Oriente. Loyola respondió que solamente contaba con dos hermanos disponibles, y por fin se decidió que Francisco Javier fuera uno

de los enviados. Este se dispuso a partir inmediatamente, sin tomar tiempo más que para remendar su sotana.

El impacto de los dos jesuitas en Lisboa fue tal que el Rey quiso retenerlos en su capital, y se decidió que uno de ellos permanecería allí, y el otro, Francisco Javier, emprendería la misión al Oriente. En abril de 1541, salió de Lisboa el misionero, armado del título de Nuncio Apostólico para el Oriente.

Durante la travesía, Javier dio muestras de su celo misionero, particularmente en la isla de Socotra, donde se dedicó a evangelizar a los naturales mediante señas, pues no conocía su idioma. Al llegar a Goa, en mayo de 1542, las costumbres de los supuestos cristianos del lugar lo escandalizaron, y fue entonces que por primera vez utilizó un método que pronto se hizo famoso. Salía con una campanilla por la calle, invitando a los niños a seguirle. Los llevaba entonces a la iglesia, donde les explicaba el catecismo y las enseñanzas morales de la iglesia, y los enviaba a sus hogares para que les hablaran a sus mayores de lo que habían oído. De ese modo, Javier se fue abriendo paso en la ciudad. Pronto los adultos vinieron a escuchar su prédica inflamada. A ello se siguieron escenas de arrepentimiento, y renuncia a los placeres, que recordaban los tiempos de Savonarola en Florencia.

Empero no era para predicarles a los portugueses que el misionero había marchado a la India. Su estancia en Goa no era más que un interludio mientras se preparaba a marchar a otras regiones. Cerca de allí había una extensa zona, llamada la Pesquería porque era rica en perlas.

Muchos de los naturales de esa región se habían convertido, pero pronto habían quedado abandonados, carentes de alguien que los guiara en la vida cristiana. Los únicos cristianos a quienes veían eran los comerciantes en perlas, que los visitaban de vez en cuando, y cuyo ejemplo dejaba mucho que desear.

Tras cinco meses en Goa, preparándose para continuar su misión, Javier se fue a la Pesquería, acompañado de dos jóvenes clérigos que conocían el lenguaje de la región. Al principio eran esos dos acompañantes quienes predicaban o traducían lo que el jesuita decía. Pero Javier tenía un sorprendente don de lenguas, y pronto pudo salir por las aldeas con su famosa campanilla, llamando a todos a escuchar sus enseñanzas.

Los conversos se contaban por millares. De otras aldeas cercanas venían peticiones solicitando que el misionero fuera a ellas. Ante la imposibilidad de responder a todas, Javier adiestró a algunos de sus conversos, que fueron por toda la región predicando y bautizando. Pronto hubo cuarenta y cinco iglesias en otras tantas aldeas. De la Pesquería, Javier pasó a la región de Travancore, donde el potentado que se llamaba el Gran Monarca lo recibió cortésmente. Cuando, algún tiempo después, el ejército de un territorio vecino marchó contra Travancore, Javier le salió al encuentro, armado sólo de su crucifijo, su fe y su voz de trueno, y los conminó con tal celo y persuasión que huyeron despavoridos. A partir de entonces, fueron miles los que se convirtieron.

En otras regiones los potentados y los de la casta sacerdotal perseguían a los cristianos, tanto por razones religiosas como porque los veían como agentes de los intrusos portugueses. El propio Javier fue atacado y herido a flechazos, pero logró sobrevivir. Muchos indios fueron al martirio con un gozo que recordaba el de los cristianos de los primeros siglos. Contra los potentados que perseguían a los conversos, Javier trató de emplear el poderío militar portugués. Pero los intereses comerciales se interpusieron, y la proyectada invasión nunca tuvo lugar. Luego, aunque es cierto que Javier nunca empleó las armas para su propia defensa, también es cierto que apeló a ellas, aunque sin éxito, para la defensa de otros cristianos.

En 1546, tras dejar a otras personas a cargo de la obra en la India, se embarcó para Malaca, donde aprendió el idioma malayo, y de donde pasó después a las Molucas. Allí se enteró de una isla cuyos naturales, después de abrazar el cristianismo, se habían vuelto apóstatas y caníbales. Allí fue el valiente misionero, y lo primero que vio al desembarcar fue un montón de nueve cadáveres de portugueses, tirados sobre la playa. Pero a pesar de ello se adentró en la isla, hizo contacto con los nativos, y les habló con tal dulzura, firmeza e inspiración que se arrepintieron y le pidieron que les enviara quien los ayudara a mantenerse en la fe.

De las Molucas, Javier regresó a Malaca, y de allí a Goa, donde debía atender a sus obligaciones como nuncio apostólico.

Además, desde algún tiempo antes había establecido contacto con unos japoneses que le rogaban que fuese a su país, y antes de acceder a esos ruegos, y así alejarse todavía más de su base de operaciones en Goa, era necesario regresar a ella.

Por fin, en 1549, pudo partir para el Japón, acompañado de los tres japoneses que lo habían invitado, y de otros dos jesuitas. En aquel imperio insular estuvo el misionero por más de dos años, y el número de conversos, además de la amable acogida que recibió, le llevaron a pensar que había echado las bases de lo que pronto sería una floreciente iglesia. No podía imaginar que poco después de su muerte, por una compleja serie de razones, se desataría en el país una violenta persecución que casi haría desaparecer su obra. (De hecho, la iglesia japonesa pareció haber sido completamente destruida, hasta que, tres siglos más tarde, otros misioneros descubrieron que todavía quedaban en la región de Nagasaki unos cien mil cristianos, producto de la misión de Javier y sus compañeros.) De Japón, Javier regresó a Malaca, donde recibió noticias de que se había creado una nueva provincia jesuita, que comprendía todo el territorio al este del Cabo de Buena Esperanza, excepto Etiopía, y que él había sido nombrado superior de esa provincia. Puesto que ese cargo echaba sobre sus hombros nuevas responsabilidades, el infatigable misionero tuvo que posponer por algún tiempo el sueño dorado que abrigaba su corazón: predicar el evangelio en China.

Por fin, en 1552, pudo emprender su anhelado viaje. Antes de partir se despidió de Goa, tras escribirle al rey de Portugal: “Lo que nos llena de valor es que Dios mismo ha inspirado en nosotros este pensamiento ... y que no dudamos de su poder, que sobrepasa infinitamente al del rey de la China“. Empero no le fue dado al intrépido predicador penetrar en ese país. Las autoridades se lo impedían, y se vio obligado a permanecer en la isla de Sanchón, a las puertas del vasto imperio, donde murió.

Los métodos misioneros de Javier fueron muchos y muy complejos. En lo exterior, lo que casi siempre se le veía hacer era salir a la calle con su campanilla, ganarse a los niños, y a través de ellos a sus padres. Además, su don de lenguas era extraordinario, pues a los pocos meses de estar en algún país podía enseñar el catecismo y predicar en el idioma de la región. Su celo y carácter a la vez dulce y fogoso le abrieron puertas y le permitieron hacer caso omiso de obstáculos y peligros que de otro modo acaso hubieran sido insalvables. Poco después de su muerte se contaban numerosos prodigios hechos por él, o por los predicadores nativos que enviaba a algunas aldeas. Su espíritu de pobreza, y de amor a los pobres y los oprimidos, se puso de manifiesto repetidamente, y le ganó el respeto de muchas gentes que odiaban a los comerciantes y militares portugueses.

Pero al mismo tiempo hay que decir que, carente de recursos humanos, e impulsado siempre por sus ansias de predicar en nuevos lugares, muchas veces Javier hizo poco por la instrucción religiosa de sus conversos. Hubo días en que, según él mismo cuenta, bautizó a diez mil personas. Después marchaba a otro lugar, unas veces dejando a otro clérigo a cargo de aquella misión, y otras no, por carecer de

personal suficiente. Además, aunque aprendía los idiomas de los lugares que visitaba, no daba muestras de sentir verdadero respeto hacia su cultura.

Cuando alguien era bautizado, se le daba un nombre “cristiano”, es decir, portugués, y se le vestía de ropas “cristianas”. Al parecer, muchos de los conversos de Javier entendían que al bautizarse se hacían no sólo discípulos de Jesucristo, sino también súbditos de la corona portuguesa. Tales métodos, que dieron resultado en aquellas regiones de América donde la presencia europea aplastó la cultura del país, creaban grandes dificultades en aquellas regiones del Asia en que existían civilizaciones muchísimo más antiguas que la occidental, y desde cuyo punto de vista los europeos no eran más que unos bárbaros que visitaban sus costas.

La cuestión de la acomodación

Todo esto se planteó con la llegada al Oriente de una nueva generación de misioneros jesuitas. Aunque éstos fueron muchos, los dos más notables fueron Roberto de Nobili y Mateo Ricci. El primero trabajó en la India, y el segundo en China. Nobili era un jesuita de origen italiano que, al igual que antes Javier, pasó al Oriente con permiso de las autoridades portuguesas. Prácticamente toda su carrera transcurrió en la India, primero en la Pesquería y después en la región de Madaura. En la Pesquería, Nobili se percató de que una de las razones por las que aquellas gentes estaban tan dispuestas a convertirse era que ello las libraba del lugar inferior a que las condenaba el sistema hindú de castas. Pero al mismo tiempo esto quería decir que las castas superiores asociaban la nueva fe con los intocables y otras gentes parecidas, y por tanto no estaban dispuestas a escuchar a los misioneros. Nobili decidió entonces seguir en Madaura un método distinto. El mismo decía que era de origen noble en Italia, y que por tanto en su país de origen pertenecía a las castas más elevadas. Se vestía como los brahmanes y se dedicó a estudiar el sánscrito. Al mismo tiempo que conservaba sus votos monásticos, seguía también la dieta vegetariana de los hindúes, y se hacía llamar por el título honorífico de “maestro”. Además, comenzó a dar pasos para que se autorizara la celebración de la misa en sánscrito. Cuando por fin logró algunos conversos entre las castas superiores, determinó que a su iglesia solamente podían entrar los que pertenecieran a ellas. De ese modo Nobili esperaba convertir primero a los poderosos, a través de los cuales tendría lugar la conversión del resto del país.

Según él, aunque el sistema de castas era malo, se trataba de una cuestión cultural y no religiosa, y por tanto los misioneros no debían oponérsele. Al contrario, era necesario respetar la cultura de los hindúes, y utilizar el sistema de castas para la predicación del evangelio. Naturalmente, lo que cabría preguntarse es si en fin de cuentas la justicia y el amor no son parte integrante del evangelio, y si éste no se tergiversa cuando, con el fin de lograr adherentes, se niegan elementos tan esenciales del mensaje cristiano. Por ello, los métodos de Nobili crearon controversias, hasta que fueron condenados por Roma en el siglo XVIII.

Mateo Ricci siguió en la China una política parecida a la de Nobili en la India, aunque sin llegar a sus extremos. La China se mostraba herméticamente cerrada, pues no le permitía a europeo alguno adentrarse en ella. Poco después de la muerte de Javier, un franciscano español procedente de las Filipinas declaró, tras tratar de predicar en ese país, que “con o sin soldados, querer entrar en la China es como tratar de llegar a la Luna”. Pero a pesar de ello los jesuitas no abandonaron el sueño de Francisco Javier. Comprendiendo que la China era un país altamente civilizado, acostumbrado a tratar al resto del mundo como bárbaros, llegaron a la conclusión de que el único modo de poder hacer algún impacto allí era mediante el cabal conocimiento tanto del idioma como de la cultura del país. Por tanto, en las fronteras mismas de la China, un grupo de jesuitas se dedicó a tales estudios.

Poco a poco los chinos de Cantón se fueron convenciendo de que aquellos europeos, a diferencia de los otros muchos aventureros que venían en busca de riquezas, eran dignos de estima. Por fin, tras una larga serie de gestiones, les fue dado permiso para establecerse en la capital provincial de Chaochin, pero no para viajar por otras regiones del país.

Entre aquel pequeño grupo de misioneros se encontraba el italiano Mateo Ricci. Luego de unirse a la Sociedad de Jesús en 1571, y estudiar en Portugal, fue enviado al Oriente por las autoridades de ese país. Cuando se le nombró como misionero a la China, Ricci se dedicó asiduamente al estudio de su idioma y sus costumbres. Pronto se percató de que entre los chinos se le daba gran valor a la erudición, y por tanto se dedicó tanto a estudiar la literatura china como a darles a conocer a los chinos algo de sus propios conocimientos de matemáticas, astronomía y geografía. Poco a poco se fue dando a conocer como erudito. Su mapa del mundo y los relojes que construía le ganaron la admiración de muchos. Su tratado De la amistad, escrito en chino según los canones de la literatura china, fue muy bien recibido. Pronto circularon noticias acerca del “sabio de Occidente”, y muchos chinos cultos acudían a conversar con él, y a discutir acerca de astronomía, filosofía y religión. La corte imperial comenzó a interesarse en el autor del mapa que hablaba de mundos hasta entonces insospechados, y que explicaba los movimientos de los cuerpos celestes según principios matemáticos complicadísimos, pero que parecían ser correctos. Por fin, en 1606, se le invitó a la corte imperial de Pekín, donde el gobierno le dio facilidades para construir un gran observatorio, y donde permaneció hasta que murió en 1615.

La estrategia de Ricci consistió en penetrar en la China sin tratar de lograr gran número de conversos, pues temía que de otro modo las autoridades lo echaran del país. Repetidamente les dijo a sus jefes que en la China se ganarían más personas mediante la conversación privada que con la predicación abierta. Además, nunca hizo construir iglesia o capilla alguna. Su púlpito era el salón donde él y sus amigos se reunían para estudiar y conversar. A su muerte, dejó un pequeño núcleo de conversos, todos de la más alta sociedad china. Pero su predicación no había penetrado a las demás clases sociales.

Después de la muerte de Ricci, las autoridades chinas siguieron nombrando a otros jesuitas para que fueran sus astrónomos y relojeros oficiales. Poco a poco fue aumentando el número de conversos entre los chinos, y antes del siglo se contaban por cientos de miles.

Al igual que en el caso de Nobili, los métodos de Ricci dieron lugar a largas disputas entre los católicos, aunque no se trataba aquí de castas sociales, sino de la veneración a los antepasados y a Confucio. Los jesuitas decían que tal veneración no era sino una costumbre social, que mostraba el respeto hacia los antepasados. Sus opositores, mayormente dominicos y franciscanos, alegaban que era idolatría. Además, entre ambos bandos se discutía cuál de dos términos chinos debía emplearse para referirse al Dios cristiano. Cuando el emperador de la China se enteró de que la disputa había llegado al papa, se mostró ofendido de que alguien pudiera pensar que un bárbaro europeo, que ni siquiera sabía una palabra de chino, fuera capaz de enseñarles a los chinos cómo hablar su propio idioma.

Pero lo que no se discutió en el caso de la China, y sí en el caso de la India, era si se predicaba verdaderamente el evangelio cuando se le presentaba de tal modo que no parecía incluir palabra alguna de juicio sobre las estructuras sociales existentes. Un cristianismo adaptado al sistema de castas, ¿merece verdaderamente el nombre de tal? Esta pregunta, planteada en tales términos en la India, sería una de las preguntas fundamentales que los cristianos tendrían que hacerse en siglos por venir.

ElBrasil 27

Si los indios tuvieran una vida espiritual, reconocieran a su Creador y su vasallaje a Su Majestad y obligación de obedecer a los cristianos ... los hombres [portugueses] tendrían esclavos legítimos capturados en guerras justas, y también tendrían el servicio y vasallaje de los indios de las misiones. La tierra estaría poblada de colonizadores. Nuestro Señor ganaría muchas almas, y Su Majestad recibiría grandes ingresos de esta tierra.

Manuel da Nóbrega

El primer europeo en navegar por las costas de lo que hoy es Brasil fue Vicente Yáñez Pinzón, a principios de 1500. Pero ese mismo año el portugués Pedro Alvares Cabral partió de Lisboa con una fuerte escuadra con destino a la India. Siguiendo las instrucciones de Vasco de Gama, en el sentido de que evitara las calmas de la costa africana, Alvares Cabral se desvió hacia el occidente, y el 22 de abril sus vigías avistaron la costa brasileña. Tras explorar la región por algunos días, la flota continuó camino a la India, pero no sin antes enviar un buque de regreso a Portugal, con noticias detalladas de las tierras descubiertas y de sus habitantes.

Según lo acordado entre España y Portugal, y aprobado por el papa, aquellas tierras quedaban dentro del territorio que le correspondía al gobierno de Lisboa. Pero éste estaba demasiado ocupado con sus empresas hacia el Oriente, y durante un tercio de siglo se hizo poco por colonizar aquellas costas. Durante ese tiempo, hubo varios viajes de exploración, y se establecieron contactos con los naturales de la región. La única riqueza que se descubrió allí fue una madera, la del llamado “palo de brasil”, que servía para producir tintes, y que le dio su nombre al país. El rey Manuel de Portugal le concedió el monopolio sobre esa madera a un grupo de comerciantes portugueses. Estos establecieron pequeños puestos comerciales, con sendos almacenes, en diversos lugares de la costa. Allí vivía un escaso número de portugueses que se dedicaba a contratar con los indios para que éstos cortaran y llevaran a los almacenes la madera del brasil, a cambio de cuchillos, hachas, agujas, alfileres y chucherías.

Pronto los franceses se interesaron en aquel comercio tan productivo, y comenzaron a competir con los portugueses. Su método era algo distinto, pues lo que hacían era dejar en la costa algunos representantes, que vivían entre los indios, aprendían su idioma, y servían de traductores y de agentes mercantiles. Cuando llegaban los barcos franceses, aquellos traductores y sus amigos indios llevaban la madera a la costa, a cambio de menudencias y útiles semejantes a los que traían los portugueses.

En aquellos primeros contactos, los europeos se maravillaron de la hospitalidad con que los indios los recibieron. Además de darles de comer, les ofrecían sus hijas como concubinas. Según los primeros informes llegados a Europa, se trataba de una noble raza de salvajes, increíblemente inocentes, sin religión ni gobierno. En tales opiniones algunos historiadores han visto una sutil indicación del descontento que comenzaba a aparecer en Europa con respecto a la iglesia y los gobiernos. Decir que los indios brasileños eran perfectamente felices sin religión ni gobierno era dar a entender que quizá lo mismo podría hacerse en la vieja Europa.

Empero aquellos cuadros idílicos de la vida en el Nuevo Mundo pronto les cedieron el lugar a otros informes. Esos indios al parecer tan nobles y pacíficos eran caníbales. Cuando tomaban algún cautivo

de una tribu enemiga, lo mataban de un mazazo en la cabeza, y se lo comían en medio de una serie de ceremonias. Eran además, según se decía, harto materialistas, pues no entendían más que de la vida presente, y por tanto estaban dispuestos a vender su alma y cambiar de religión a cambio de unos anzuelos o un cuchillo. Y tampoco gustaban de trabajar, pues se limitaban a sembrar la mandioca que necesitaban, y el resto del tiempo lo pasaban en cacerías, fiestas y danzas.

Pero a pesar de las opiniones encontradas acerca de los indios, todos coincidían en que las tierras eran ricas, capaces de producir, no sólo el brasil que poco a poco iba desapareciendo de las costas, sino también la caña de azúcar. Y, puesto que en esa época el azúcar se vendía a altísimo precio en los mercados europeos, pronto hubo quien empezó a mirar hacia el Brasil con ojos codiciosos.

Las capitanías

Fue entonces que el rey Joao III les hizo entrega a quince favoritos suyos de otros tantos territorios en la costa brasileña. Estos territorios recibieron el nombre de “capitanías” y los “donatarios” que los recibieron debían tener amplios privilegios, parecidos a los de los señores feudales de antaño. A cada capitanía le correspondían cincuenta leguas de costa y todo el interior tras ellas, hasta el punto indefinido en que comenzaban las posesiones españolas.

El sistema de las capitanías no tuvo buen éxito. Cinco de ellas nunca fueron ocupadas por sus donatarios, y a la postre ocho de las otras diez fracasaron. Las dos que lograron subsistir fueron la de Pernambuco, bajo Duarte Coelho Pereira, y la de Sao Vicente, que incluía a Sao Paulo, y fue donada a Martin Afonso de Sousa. De hecho, este último había comenzado su empresa colonizadora en 1532, antes de que la corona dividiera todo el país en capitanías.

Puesto que a partir de entonces el Rey se reservó el monopolio sobre la madera de brasil y sobre las especias que pudiera haber, la principal fuente de riqueza para los colonos era la caña de azúcar. Pero su cultivo, y la tarea de producir el azúcar, requerían abundante mano de obra. Era necesario talar los montes y limpiar los campos antes de ararlos y sembrarlos. Después había que cortar y moler la caña. Y por último era necesario hervir su jugo, y para ello se necesitaba cortar leña. Luego, el único modo en que esa industria podía resultar lucrativa era mediante el trabajo de los indios. Pero éstos se negaban a trabajar en los campos, prefiriendo la caza y la pesca, y alegando que ésa era tarea de mujeres. Los artefactos que antes sirvieron para comerciar con los indios no eran ya suficientes para incitarlos al trabajo en los campos de caña o en los ingenios.

Fue así que surgió la esclavitud de los indios. Portugal, a diferencia de España, tardó mucho en legislar acerca de si era lícito o no esclavizar a los naturales del Nuevo Mundo. Y cuando esa legislación se produjo, fue siempre ambigua e ineficiente. Al principio los colonos les compraban esclavos a sus vecinos indios, a cambio de herramientas y diversas chucherías. Estos a su vez atacaban a sus enemigos tradicionales, los sometían a esclavitud, y se los traían a los portugueses, quienes justificaban ese comercio diciéndose que les estaban salvando la vida a prisioneros de guerra que de otro modo serían muertos y comidos por los vencedores.

Pero ese modo de hacerse de esclavos no resultó suficiente, en parte porque los indios amigos, una vez saciada su necesidad de cuchillos, hachas, anzuelos, etc., no tenían mayor interés en continuar comerciando con sus vecinos europeos. Se comenzó entonces a incitar a unas tribus a guerrear contra otras, dándoles toda clase de excusas. Además, pronto aparecieron traficantes portugueses, que descubrieron que el modo más barato y económicamente provechoso de hacerse de esclavos era navegar por las costas y hacer cautivos de cualesquiera indios que cayeran en sus manos. En teoría, sólo era lícito esclavizar a los indios tomados en “guerra justa”. Pero las autoridades sabían que las

colonias no podían subsistir sin el trabajo de los esclavos, y por tanto siempre fue posible encontrar alguna razón para justificar las excursiones de los traficantes.

Otro modo de satisfacer la demanda de esclavos fue traerlos de Africa. Los indios comenzaron a internarse más en el territorio, y por ello su captura se hacía difícil. Además, una vez traídos a las plantaciones y los ingenios, siempre soñaban con regresar a los suyos, y les era relativamente fácil desaparecer en la maleza. Los africanos, por otra parte, provenían de climas semejantes a los del Brasil, pero no tenían los contactos con las tribus del interior de que gozaban los indios, y por tanto se les hacía más difícil escapar.

Además, algunos misioneros, en sus esfuerzos por defender a los indios, estimularon el tráfico de esclavos africanos. Y a todo esto se añadió la relativa facilidad con que los barcos negreros podían atravesar el Atlántico desde el Congo, Angola o Guinea. Luego, pronto se sumó a los portugueses y a los indios un fuerte número de esclavos negros. La vida de aquellos primeros colonos era licenciosa y desordenada. Muchos tenían varias concubinas indias, y algunos contaban con decenas de ellas.

Algunas de estas mujeres eran esclavas, y otras les habían sido dadas por sus padres a los portugueses en señal de amistad. Los pactos sellados de ese modo se utilizaban para incitar a las tribus amigas a luchar contra los franceses o contra otras tribus, las más de las veces para adueñarse de sus tierras y sus personas.

La colonia real

Aquel régimen sin ley no podía durar largo tiempo, sobre todo por cuanto las dos capitanías que habían tenido éxito resultaban en extremo lucrativas. Tanto para establecer el orden como para adueñarse de mayores riquezas, en 1549 el Rey hizo del Brasil una colonia real, y les compró sus derechos a los donatarios. Junto al primer gobernador, Tomé de Sousa, llegaron los primeros jesuitas, bajo la dirección de Manuel da Nóbrega. Poco después, en 1551, Julio III nombró al primer obispo del Brasil, Pero Fernandes Sardinha. Ese primer gobernador resultó ser una persona hábil, que rigió los destinos de la colonia durante cuatro años, manteniendo la concordia con los indios vecinos y asegurándose de que el poder real fuera obedecido en todas las capitanías, y no sólo en Salvador (Bahía), donde estableció su capital.

El obispo resultó ser menos sabio. Pronto se ganó la enemistad de los colonos, y no se ocupaba para nada de los indios. Los conflictos con el gobernador no se hicieron esperar, y el obispo decidió partir para Portugal a llevarle sus quejas al Rey. Pero naufragó, y él y sus acompañantes fueron muertos y comidos por los indios.

El segundo gobernador resultó ineficiente, y lo sustituyó en 1558 Mem de Sá. Este era un personaje firme y aguerrido, de gran habilidad política y diplomática. Pronto tuvo a unas tribus guerreando contra otras, al tiempo que mostraba la fuerza de las armas portuguesas. Los indios, que habían comenzado a inquietarse bajo el anterior gobernador, se llenaron de terror. A los que no fueron muertos o huyeron hacia las selvas del interior, el gobernador los obligó a vivir en las reducciones de los jesuitas.

Al igual que en el Paraguay y otros lugares, los jesuitas del Brasil habían llegado a la conclusión de que el mejor modo de evangelizar a los indios era haciéndolos vivir en aldeas o reducciones, bajo la supervisión de uno o dos jesuitas. Por ello se alegraron de los triunfos de Mem de Sá. Uno de ellos expresó su contento con el terror que el gobernador había sembrado entre los indios, diciendo: “Todos tiemblan de miedo ante el gobernador, y ese miedo, aunque no les dure por toda la vida, nos basta para enseñarles.... Ese miedo les ayuda a oír la Palabra de Dios“.

Esto señala una diferencia notable entre las reducciones jesuitas del Brasil y las del Paraguay. En las de este último país, como dijimos, se trató de seguir un método pacífico. Sacerdotes tales como Roque González hacían todo lo posible por convencer a los indios de que les convenía vivir en aldeas, y muy rara vez apelaron a las armas de los conquistadores. Aun más, los jesuitas del Paraguay pronto decidieron establecer sus reducciones a la mayor distancia posible de los colonos blancos, pues temían el contacto entre sus indios y esos colonos. Los del Brasil, por el contrario, fundaron sus reducciones a la fuerza, y los indios acudían a ellas porque les parecía ser el único modo de escapar de la muerte o la esclavitud.

Por su parte, los jesuitas recibieron agradecidos esa ayuda del brazo secular, y les devolvieron el favor a los colonos ofreciéndoles el trabajo de los indios de las reducciones. Al principio se trataba de trabajo remunerado. Pero, dada la enorme autoridad de los sacerdotes en esas aldeas, y dado el sistema de propiedad en común, a la postre se volvió un sistema de trabajo forzoso, del que los indios no podían escapar, y que se administraba mediante acuerdos entre los sacerdotes y los colonos.

El éxito de las reducciones, según lo medían los misioneros, fue enorme. Pronto los niños aprendieron los principios del catolicismo y la moral que les enseñaban los misioneros, y se dedicaron a convertir a sus padres, y hasta a delatarlos cuando no seguían los preceptos de la iglesia. A los niños que hacían tal cosa se les premiaba y lisonjeaba. Puesto que todas las tradiciones de los naturales estaban íntimamente unidas a su religión, casi todas ellas fueron extirpadas por los misioneros, con la ayuda de sus jóvenes conversos. A fines del siglo XVI, había en el Brasil 128 jesuitas, y casi todos los indios que se habían sometido a los portugueses vivían bajo su tutela.

Empero la reacción indígena no se hizo esperar. Pronto apareció un culto mesiánico que combinaba elementos del cristianismo con otros tomados de las tradiciones del lugar. Cuando las reducciones de los jesuitas sufrían de enorme mortandad debido a una epidemia de viruela, los indios empezaron a hablar de un salvador, a quien llamaban “Santo”, que los libraría del yugo de los portugueses, y haría de ellos sus esclavos. Ese culto, que recibió el nombre de santidad, pronto se esparció tanto entre los indios sometidos como entre los que continuaban escondidos en las selvas, y sirvió de punto de contacto entre ambos grupos.

En 1580 la santidad preocupaba sobremanera a las autoridades, y el nuevo gobernador decidió hacer uso de un mestizo, a quien los portugueses llamaban Domingo Gentes Nobre, y los indios Tomocauna, para ponerle fin a la amenaza de aquel movimiento. Tomocauna era un traficante de esclavos que acostumbraba adentrarse en el corazón del Brasil, ganarse la confianza de alguna tribu, y regresar con millares de esclavos. Tomocauna se dirigió al cuartel general de la santidad, donde residían el “papa” y su esposa, “la madre de Dios”. El resultado de su expedición fue que convenció a un buen número de los adeptos de ese culto que les convenía vivir en la plantación del colono Fernao Cabral de Ataide, que era quien había costado la empresa. Junto a aquellos indios, Tomocauna regresó a las tierras de Cabral, y éste los recibió y les permitió vivir allí, a cambio de su trabajo. Así se hizo el colono de mano de obra barata.

En 1591 llegó la Inquisición al Brasil. Entre los procesados por ella se contaron Fernao Cabral y su esposa, acusados de haber adorado el ídolo de la santidad, al cual llamaban “María”. Ellos dijeron que lo habían hecho sólo por contentar a sus huéspedes, pero el Santo Oficio los condenó a dos años de prisión.

En cuanto a Tomocauna, regresó al monte, donde se hizo amigo del papa Antonio, jefe de la santidad, y los seguidores de esa secta llegaron a venerarlo bajo el nombre de “San Luis”.

La acusación de que fueron objeto Cabral y su esposa fue típica de los procesos de la Inquisición en aquellos tiempos. En lo que se refería al modo en que los colonos trataban a los indios, nadie fue acusado de esclavizarlos ilegalmente, de explotarlos o de darles muerte. Pero sí se acusó a muchos de venderles armas, de participar de sus ceremonias, y sobre todo de comer carne en Cuaresma cuando estaban viviendo en sus aldeas.

Villegagnon y los primeros protestantes

Durante la primera mitad del siglo XVI, los franceses se contentaron con visitar las costas del Brasil para comerciar con los indios. Pero a mediados de siglo comenzaron a interesarse en establecer una colonia permanente en la región. A cargo de esa empresa quedó Nicholas Durand de Villegagnon, un hábil soldado que se había distinguido en varias campañas europeas.

A fines de 1555, Villegagnon llegó a la bahía de Guanabara con su flotilla de tres navíos. En esa bahía habían estado antes los portugueses, y le habían dado el nombre de Río de Janeiro. Pero la colonia portuguesa tuvo que ser abandonada cuando los indios tamoyos, cansados de los malos tratos recibidos, la atacaron. Luego, los franceses no tuvieron más que declarar que eran enemigos de los portugueses para asegurarse de ser bien recibidos.

Villegagnon y los suyos se establecieron en una isla en la bahía. Era un sitio ideal para la defensa, pues estaba casi rodeada de altos farallones. Los lugares más vulnerables fueron fortificados con ayuda de los indios. Al parecer, el lugar era inexpugnable. Pero su punto débil era la falta de agua potable, que tenía que ser llevada desde la tierra firme.

Con esclavos comprados de los indios vecinos, los franceses comenzaron todas las labores propias de la colonización. Además, puesto que parte del proyecto consistía en fundar una colonia en que hubiese libertad de cultos (era la época de que tratamos en la sección anterior, cuando existían en Francia tensiones continuas entre católicos y protestantes), Villegagnon le escribió a Calvino pidiéndole que enviara pastores protestantes.

Desde el principio, Villegagnon tuvo dificultades con sus colonos. Muchos de éstos habían venido al Nuevo Mundo a enriquecerse. Pero su jefe no les permitía esclavizar a los indios amigos, ni aceptar las mujeres que éstos les ofrecían. Esto dio lugar a una conspiración, pero Villegagnon se enteró de ella, mató al jefe, y puso en cadenas a los demás.

El próximo contingente llegado de Francia, bajo el mando de un sobrino de Villegagnon, traía dos pastores protestantes, enviados por las autoridades ginebrinas en respuesta a la solicitud recibida. Pero esto aumentó las desavenencias en la pequeña colonia. Los católicos acusaron a los protestantes de tratar de convertirlos, y éstos los acusaron a ellos de oprimirlos. Hubo varios incidentes violentos. Por fin Villegagnon tomó el partido de los católicos, hizo matar a cinco de los protestantes, y ordenó que los demás fuesen expulsados de la colonia. Entre los así castigados se contaba el pastor Jean de Léry, uno de los pocos europeos que en aquellas costas trataron de entender a los indios. Las crónicas que Léry ha dejado son una de las principales fuentes que nos permiten conocer hoy el modo en que los indios veían aquella invasión de sus tierras. En ellas se encuentra la historia del diálogo que el pastor sostuvo con un anciano indio:—¿Por qué es que ustedes, los franceses y portugueses, vienen desde tan lejos a buscar madera para calentarse? ¿No hay madera en su país?—Sí la hay— respondió el pastor, —pero no como ésta. Además, no la queremos para quemar, sino para teñir las ropas como hacen ustedes con sus cuerdas de algodón y con sus plumas.

—¿Y necesitan mucha?—Sí. En nuestro país hay comerciantes que tienen más tela, cuchillos, tijeras, espejos y otras cosas que todo lo que ustedes puedan imaginar. Uno solo de ellos puede comprar toda la madera que va en varios barcos.

—¡Ah! Lo que usted me cuenta es increíble. Y ese hombre tan rico, ¿nunca muere?—, —sí. Muere como los demás.

—¿Y qué se hace entonces cuando se muere con todas esas cosas que tiene?—Son para sus hijos, o si no para sus hermanos y parientes.

—Ya me doy cuenta de que ustedes los franceses son locos. Cruzan el mar con mil trabajos y dificultades.... y trabajan con afán para acumular riquezas para sus hijos ... ¿No bastará la tierra que los alimenta a ustedes para alimentarlos a ellos también? Nosotros también tenemos padres, madres e hijos a quienes amamos. Pero confiamos en que después de nuestra muerte la tierra que nos alimentó los ha de alimentar a ellos también. Por eso podemos vivir sin grandes preocupaciones.

El pastor Léry y otros establecieron buenas relaciones con los tamoyos, y cuando por fin los portugueses atacaron a los franceses tuvieron que enfrentarse, no sólo a estos últimos, sino también a sus aliados indios. Tras graves bajas, una expedición bajo el mando del gobernador Mem de Sá tomó el fuerte francés. Pero los tamoyos, y los franceses refugiados entre ellos, continuaron ofreciendo resistencia por largo tiempo.

Aunque a partir de entonces no hubo una colonia francesa en Guanabara, los buques de esa nacionalidad continuaban visitando el lugar, y reforzando la resistencia de los tamoyos y de los pocos franceses que quedaban allí. Puesto que algunos de éstos eran protestantes, desde el punto de vista portugués aquella lucha se convirtió en una guerra de religión. Era necesario deshacerse de los herejes que mancillaban aquellas tierras del catolicísimo Portugal.

La lucha continuó por largo tiempo. Los tamoyos derrotaron repetidamente a los portugueses y a sus aliados los tupiniquines. Por fin, los sacerdotes jesuitas Nóbrega y José de Anchieta emprendieron una difícil embajada entre los tamoyos. Estos los recibieron y se mostraron dispuestos a aliarse a los portugueses, quienes recientemente habían roto con los tupiniquines, enemigos tradicionales de los tamoyos. Al aliarse con los portugueses, los tamoyos esperaban poder aplastar a los tupiniquines. Gracias a la embajada de los jesuitas, un fuerte contingente tamoyo abandonó la lucha o se alió a los portugueses. Cuando por fin llegaron refuerzos de Lisboa, los colonos no vacilaron en romper sus tratos con los tamoyos. Muchos de ellos fueron muertos o hechos esclavos, y el resto huyó hacia el interior del país. Mientras tanto, se hicieron las paces entre los portugueses y los franceses, a condición de que éstos últimos abandonaran la región. Esto sucedió en 1575, y con ello se le puso punto final a la empresa de Villegagnon, que duró unos veinte años.

La triste suerte de los indios

Lo que sucedió entonces con los tamoyos que quedaban fue índice de lo que a la postre sucedería con casi todas las tribus de la costa. Los que no fueron muertos o esclavizados se refugiaron en las selvas, donde invadieron los territorios de otros indios, con las consiguientes guerras y muertes. A fines de siglo, el aventurero inglés Anthony Knivet cayó en sus manos, y logró salvar la vida persuadiéndolos de que era francés. Poco después los convenció a regresar a la costa y tratar de reconquistar sus tierras. Aquella tribu de treinta mil miembros se acercaba al mar cuando fue atacada por los portugueses. Diez mil murieron, y los otros veinte mil terminaron sus días como esclavos.

Esta triste historia, como toda aquella empresa colonizadora, mereció la justa condenación del sacerdote jesuita Antonio Vieira, quien a mediados del siglo XVII, refiriéndose a quienes pretendían ir

al Brasil en busca de oro, dijo que su verdadero propósito era adueñarse de los indios, “para hacer correr de sus venas el oro rojo que siempre ha sido la riqueza de esta provincia”.

Lacruz y la espada 28

El método original que emplearon Cristo y los apóstoles es sin duda digno de toda alabanza. Pero solamente puede emplearse donde el evangelio se puede predicar de modo evangélico. Esto ha sido posible en los países orientales más adelantados, como la China, el Japón, Arabia, India y demás. Pero querer que se siga el mismo camino en las Indias Occidentales es locura.

José de Acosta

La historia que acabamos de narrar es a la vez impresionante y triste. Es impresionante, por cuanto nadie negará el valor y el arrojo de aquellos hombres de hierro, que se lanzaron a conquistar vastos imperios con un puñado de soldados. Es impresionante, porque en poco menos de un siglo España y Portugal habían conquistado y colonizado territorios muchísimo más vastos que los suyos, con poblaciones muchísimo más numerosas. Es innegable el valor de Cristóbal Colón, que se aventuró por mares ignotos en los que se suponía existían monstruos horribles y toda suerte de peligros. Pocos ha habido de tanto tesón como Cortés, que después de la noche triste continuó firme en su empeño de conquistar un imperio. Y pocos tan osados como Pizarro, que en Cajamarca se atrevió a apoderarse de Atahualpa.

Pero al mismo tiempo es una historia triste. Triste, por cuanto en aquel encuentro se destruyeron poblaciones enteras y ricas culturas. Triste, por cuanto quienes tal hicieron no parecen haberse percatado siquiera del enorme crimen que se cometía. Y triste sobre todo porque esto se hizo en nombre de la cruz de Cristo.

La cristiandad occidental había tenido otros encuentros con pueblos distintos de ella. La invasión de los pueblos germánicos fue uno de esos encuentros, y las cruzadas fueron otro. Pero ni en un caso ni en otro se dieron las circunstancias que se conjugaron en la era de los conquistadores. Lo que sucedió en ese siglo XVI fue que aquella cristiandad occidental, convencida de su superioridad por su fe cristiana, sus caballos y sus armas de fuego, se creyó llamada a imponer su civilización por doquier. Y ese llamado, como tan frecuentemente sucede, sirvió a la vez de excusa para la más crasa explotación.

Sólo en el Oriente se siguió una política distinta. Allí resultó claro que las armas occidentales no eran suficientes para conquistar aquellos países. En consecuencia, el mito de la superioridad occidental no tuvo la fuerza que tuvo en Africa y América. Es por ello que pudieron aparecer allí misioneros tales como Nobili y Ricci quienes, con todos sus defectos, al menos mostraron respeto para las civilizaciones en que trabajaban.

Pero en Africa y en América el armamento, la caballería y el uso artero del engaño pronto convencieron a españoles y portugueses de que su civilización era verdaderamente superior, y que por

tanto tenían la misión de implantarla en esas tierras. Si de paso se hacían ricos, si conquistaban imperios, si se apoderaban de centenares de esclavos, ello no era más que la bien merecida recompensa por su obra civilizadora y evangelizadora.

Todo esto, sin embargo, no fue únicamente producto de la era de los conquistadores. Desde mucho antes se había ido preparando el camino para semejante interpretación de los acontecimientos. Cuando, en el siglo cuarto, comenzó a desarrollarse la teología oficial del Imperio Romano, que tendía a excluir de la proclamación cristiana la necesidad de justicia en las estructuras sociales, y les daba especial autoridad en la iglesia a los poderosos del orden social, se comenzó a preparar la tragedia de la era de los conquistadores. De hecho, éstos no hicieron más que aplicarle a la nueva situación creada por los descubrimientos el modo de entender la fe cristiana, y la misión evangelizadora, que se había creado a través de los siglos para beneplácito de los poderosos. A fin de salvar las almas, decían los jesuitas del Brasil, era bueno que los portugueses les infundieran terror a los indios. Y los esclavos africanos salían ganando con su esclavitud, decían los negreros, porque ella les daba oportunidad de hacerse cristianos y así obtener la salvación eterna. Cortés y Pizarro, al tiempo que se sabían pecadores avariciosos, se creían evangelizadores escogidos y enviados por Dios. Pero el mal se había sembrado siglos antes, cuando hubo cristianos que no vacilaron en llamar a Constantino “obispo de los obispos”.

Contra tales atropellos, hubo señales de protesta tanto entre los colonizados como entre los cristianos. Entre los primeros, ya hemos señalado que el culto a la virgen de Guadalupe es en cierto modo una vindicación del elemento nativo frente a la jerarquía de los españoles. En ese caso, a la larga esa jerarquía logró asimilar la protesta, y hacerla parte de su propia doctrina. Pero la santidad del Brasil, y la “santería” de los descendientes de los esclavos negros, permanecieron frecuentemente fuera del alcance del poder jerárquico.

Otras veces esa protesta fue más sutil, y entonces es imposible conocer el alcance que tuvo. Tal es el caso de lo sucedido en una iglesia del Altiplano de Bolivia, donde el sacerdote le pidió a un escultor indio que le hiciera dos imágenes que representaran a San Pedro y San Pablo. Algún tiempo después el indio le trajo las dos esculturas pedidas, y el sacerdote las puso a la entrada de la iglesia. Grande fue su regocijo al ver que eran muchos los indios que acudían a venerar aquellas imágenes. Pero, pasados muchos años, se han descubierto, en un lugar apartado, los pedestales en que antes descansaron aquellas esculturas, que no eran sino dos de los antiguos dioses de los naturales. Así, sin que los misioneros lo sospecharan, continuó por largo tiempo la protesta sorda de aquellas culturas al parecer aplastadas. Y hubo también protestas por parte de los cristianos. Bartolomé de Las Casas y Antonio de Montesinos no fueron sino los primeros en una larga serie de defensores de los indios y los africanos. Muchos de ellos han quedado olvidados en los anales de una iglesia dominada por los poderosos. Pero los nombres y hechos cuya memoria ha llegado hasta nuestros días dan testimonio de que, aun en medio de aquellos tiempos violentos, en las selvas más apartadas y en los lugares más peligrosos, hubo quienes supieron ver la distancia entre el evangelio de Jesucristo y el de los conquistadores, entre el amor de Dios y el amor de Mamón.

Hasta el día de hoy perdura ese conflicto en la iglesia que se fundó en aquella era de los conquistadores. Por haber llegado a estas playas bajo el signo de la espada, ciertos elementos dentro de ella se creen en la obligación de continuar bajo ese signo, y seguir acomodando el evangelio a los deseos y conveniencias de quienes detentan el poder. Pero por haber nacido bajo el signo de la cruz, hay en esa misma iglesia quienes insisten en la necesidad de colocar todas las estructuras del poder humano bajo el juicio de esa cruz. La destrucción de la Armada Invencible, por los ingleses y los elementos, en 1588, marcó el fin de la hegemonía española sobre los mares. El poderío portugués había

empezado a decaer años antes. Otras naciones tomarían el lugar de esas dos potencias, y bajo sus auspicios se fundarían otras iglesias en diversas partes del mundo. Pero ellas también tendrían que enfrentarse a la misma alternativa. El último capítulo de la era de los conquistadores no se ha escrito todavía.

PARTE III

La era de los dogmas y las dudas

Los dogmas

Y las dudas 29

Aunque una religión sea muy razonable en sí misma, esto no basta para probar que viene de Dios... porque podría ser el producto de la razón humana. Y aunque parezca probarse por muchos milagros, si su doctrina es absurda, indigna de Dios, y contraria a lo que nuestra naturaleza nos dice acerca de la Deidad, por muchos milagros que produzca no ha de ser creída.

John Tilloston

En la Sexta Sección de esta Historia, vimos cómo la cristiandad europea fue sacudida por diversos movimientos reformadores. Quienes vivieron en aquella época fueron arrastrados por los fuertes vientos de una renovada vitalidad religiosa. No solo los teólogos, sino también príncipes y emperadores como Federico el Sabio y Carlos V, estaban convencidos de que las cuestiones religiosas que se debatían eran la causa suprema por la cual había que sacrificar todo interés personal y político. Tanto Lutero como Loyola vivieron años de profunda angustia antes de llegar a las conclusiones y actitudes que los harían famosos; y después sus ímpetus, y los de sus primeros seguidores, llevarían el sello de aquellas experiencias. Hasta Enrique VIII, con todo lo que podría decirse en tacha de su carácter, era un hombre sincero en materia de religión, decididamente preocupado por cumplir con las exigencias divinas. En consecuencia, la acrimonia con que los cristianos de diversas persuasiones luchaban entre sí se debía en parte a la firmeza incommovible de sus convicciones, y a lo profundo de las experiencias que les habían llevado a ellas.

Empero con el correr de los años fue aumentando el número de los que, aun en medio de amargas luchas religiosas, no participaban del entusiasmo —y a veces tampoco de las convicciones— de las generaciones anteriores. Quizá el ejemplo más claro, que aparece como el prototipo de los políticos de épocas posteriores, sea Enrique IV de Francia. Como vimos este rey cambió varias veces de filiación religiosa. La frase que se le atribuye, “París bien vale una misa”, aunque no venga directamente de sus labios, sí refleja su actitud en cuestiones teológicas. Lo que le importaba a Enrique era reinar en Francia, y reinar bien. A fin de lograr ese objetivo estaba dispuesto a mostrarse flexible en materia

religiosa. Y cuando llegó a ocupar el trono francés su política de tolerancia religiosa fue uno de los pilares sobre los que se edificó la prosperidad del país.

En la época que ahora empezamos a relatar, hubo un número creciente de políticos que siguieron el ejemplo de Enrique IV. La Guerra de los Treinta Años, que narraremos en el próximo capítulo, tuvo en Alemania resultados semejantes a los que antes tuvieron en Francia las guerras de religión. Cada vez más, los príncipes alemanes, y muchos de sus consejeros, utilizaron las diferencias religiosas como excusa para lograr sus propios propósitos políticos. Esto impedía la unidad nacional de Alemania aun en medio de un creciente sentimiento nacionalista, y en consecuencia se fue generalizando la opinión de que los desacuerdos doctrinales no debían llevar a la lucha armada, y que la tolerancia era la política más sabia.

Como parte y resultado de todo esto, el espíritu del racionalismo se fue posesionando del alma europea. ¿Por qué preocuparse por detalles acerca de la doctrina cristiana sobre los cuales es imposible ponerse de acuerdo, cuando hay una razón natural que nos da a conocer lo más importante en relación a Dios y al destino humano? ¿No sería mejor construir una “religión natural” a base de tal razón, y dejar las cuestiones de detalle, y todo lo que proviene de la revelación, a los espíritus más crédulos, fanáticos y oscurantistas? De ahí las “dudas” que caracterizaron la vida intelectual de los siglos diecisiete y dieciocho.

Por otra parte, durante todo este período continuó habiendo quienes se preocuparon por el contenido de la doctrina cristiana con un celo semejante al de Lutero, Calvino o Loyola. Pero los teólogos de estas generaciones no vivían ya en la época de los nuevos descubrimientos teológicos. Aunque convencidos de que proponían y defendían las doctrinas de los antiguos reformadores, su teología carecía de la vibrante frescura de un Lutero, un Calvino o un Loyola. Cada vez más, su estilo se iba tornando rígido, académico y frío. Su propósito, más que mostrarse abiertos a la Palabra de Dios, fue sostener y defender lo que otros antes habían propuesto. El dogma vino a ocupar el lugar de la fe viva, y la ortodoxia pareció tomar el de la caridad. De ahí los dogmas que se contrapusieron a las dudas de la época, y que dieron lugar a ortodoxias rígidas tanto entre católicos como entre luteranos y reformados.

Empero, no todos se contentaron con tales ortodoxias. Ya hemos mencionado la opción racionalista. Otros, a veces porque sus propias doctrinas chocaban con las de los países en que vivían, decidieron emigrar a nuevas tierras. Hubo quienes buscaron una alternativa subrayando la dimensión espiritual del evangelio, a veces en desmedro de sus dimensiones físicas y políticas. Los metodistas en Inglaterra, y los pietistas en el Continente, tomaron el camino de organizar grupos que, sin abandonar la iglesia en que vivían, se dedicaron a cultivar la fe y la piedad de un modo más intenso y personal. De todo esto se sigue el bosquejo que hemos de seguir en la presente sección. Primero trataremos acerca de los grandes conflictos religiosos que tuvieron lugar en Alemania (capítulo 2) Francia (capítulo 3) e Inglaterra (capítulo 4). Después pasaremos a describir las ortodoxias católica (capítulo 5), luterana (capítulo 6) y reformada (capítulo 7). Nuestro próximo capítulo (el 8) tratará acerca del creciente racionalismo de la época. Luego veremos el curso que siguieron quienes buscaron refugio en una interpretación espiritualista del evangelio (capítulo 9). El pietismo alemán y el metodismo inglés ocuparán nuestra atención en el próximo capítulo (10). Y todo terminará con quienes decidieron buscar una alternativa en las nuevas colonias allende el Atlántico.

La Guerra de los Treinta Años 30

¿Dónde, ay, dónde tendremos libertad de presentarnos en público ante el Señor en su propia casa, sin que nuestras vidas peligren por ello?

Sermón protestante de 1638

La última vez que nos ocupamos de la historia religiosa de Alemania, en la Sección Sexta de esta Historia, Carlos V había renunciado a la dignidad imperial, y sus dos sucesores inmediatos,

Fernando I y Maximiliano II, habían seguido una política relativamente tolerante hacia los protestantes. Empero la Paz de Augsburgo, que les puso fin a las contiendas religiosas que sacudieron a Alemania en el siglo XVI, no podía durar. Lo que en ella se estipulaba era que cada príncipe o señor, fuera católico o luterano, tendría derecho de practicar su propia religión, y que aquéllos de sus súbditos que no se encontraran a gusto por cuestiones de conciencia podrían emigrar a otro señorío que fuese más de su agrado. Pero aquel acuerdo tenía todavía serias deficiencias. En primer lugar, no se reconocía en él sino a los luteranos, y todos los demás protestantes, entre ellos los calvinistas, serían considerados herejes. En segundo lugar, la libertad de cultos se limitaba a los señores, y el pueblo no tenía otro derecho que el de emigrar. Por último, como parte de aquel tratado se promulgó la “reserva eclesiástica”, según la cual los territorios que estaban bajo el señorío eclesiástico seguirían siendo católicos aun cuando su obispo se hiciera protestante.

Se prepara la tormenta

En 1576 Rodolfo II sucedió a Maximiliano II en el trono imperial. Con ello se anunciaba un cambio de política, pues, mientras Maximiliano había sido tolerante hasta el punto de ser visto como hereje por ambos bandos, el nuevo emperador parecía ser juguete de los jesuitas, que lo habían educado en España. Empero Rodolfo era también un personaje débil e indeciso, y por ello durante los primeros años de su reinado el protestantismo continuó extendiéndose a pesar de la oposición del Emperador.

Los primeros conflictos que a la postre llevaron a la guerra tuvieron lugar en Donauworth. Esta era una ciudad imperial, que como tal contaba con ciertos fueros y privilegios, entre ellos el de decidir acerca de su propia religión, y que había optado por el luteranismo varios años antes. Siguiendo la práctica comúnmente aceptada, a partir de entonces solo se recibió a protestantes como ciudadanos. El resultado fue que prácticamente toda la población era protestante, con la notable excepción de unos monjes a quienes se les permitía el libre ejercicio de su religión, siempre que no molestaran a los ciudadanos con procesiones u otras muestras externas de su fe.

En 1606, por razones que no están del todo claras, pero quizá alentados por la profunda convicción católica del Emperador y sus consejeros, los monjes de Donauworth salieron en procesión. El pueblo los recibió a palos, y los obligó a retirarse de nuevo a su monasterio. Tales encuentros eran frecuentes en el Imperio, y hasta entonces no habían tenido mayores consecuencias. Pero ahora el partido católico se creía listo para tomar medidas más fuertes.

Poco más de un año después del incidente que acabamos de narrar, el duque Maximiliano de Baviera se presentó ante la ciudad con un fuerte ejército. Maximiliano era un católico convencido, que creía que la herejía protestante debía extirparse a sangre y fuego. Armado de un edicto imperial que lo autorizaba a ello, se posesionó de Donauworth y comenzó a obligar a sus habitantes a hacerse católicos.

La reacción no se hizo esperar. A principios de 1608 los protestantes organizaron la Unión Evangélica, con el propósito de defenderse frente a los católicos. Estos respondieron al año siguiente fundando la Liga Católica. De ese modo, el Imperio Alemán parecía quedar dividido en dos bandos. Pero lo cierto era que la Liga Católica era mucho más fuerte que la Unión Evangélica. Muchos príncipes y ciudades protestantes se negaron a formar parte de la Unión, unos por temor a represalias y otros por diferencias teológicas y políticas. La Liga, por su parte, contaba con la hábil dirección de Maximiliano de Baviera, quien logró convencer a varios señores y obispos de la necesidad de proveer fondos para sostener un ejército. Luego, llegado el momento del conflicto armado, no cabía duda de que las huestes católicas resultarían vencedoras.

La Defenestración de Praga

Mientras todo esto sucedía en Alemania, en la vecina Bohemia estaban teniendo lugar acontecimientos no menos notables. Por algún tiempo el Reino de Bohemia, al que pertenecían las provincias de Bohemia, Moravia y Silesia, había sido parte integrante del Imperio. De hecho, los últimos emperadores de la casa de Austria habían residido en Praga, capital del país. Pero, debido en parte a la herencia de los husitas, y en parte a una fuerte inmigración de luteranos alemanes, Bohemia era mayormente protestante. Solo entre la alta nobleza quedaban fuertes núcleos de católicos. Cuando el emperador Rodolfo envió a su hermano Matías a exterminar a los protestantes de Hungría, y fracasó, los bohemios seguían de cerca lo que estaba teniendo lugar en el vecino país. Matías firmó la paz con los protestantes rebeldes en Hungría, pero Rodolfo se negó a confirmarla, pues no quería hacer pacto alguno con los herejes. Matías entonces se rebeló contra su hermano, y pronto contó con el apoyo de Moravia. Para no perder a Bohemia, Rodolfo se vio obligado a firmar el documento llamado Majestat, que les concedía a los protestantes bohemios toda suerte de garantías. Cuando, poco después, el Emperador trató de invalidar la Majestat, y de vengarse de su hermano, el resultado fue que perdió la partida y se vio obligado a abdicar.

Matías, coronado ahora emperador, decidió trasladar su capital a Viena, en sus estados hereditarios de Austria. Al parecer, una de sus razones fue que no confiaba de los bohemios. Pero en todo caso su decisión aumentó los temores que éstos abrigaban. Era la época en que la Unión Evangélica y la Liga Católica organizaban sus fuerzas en Alemania, y los bohemios sospechaban que pronto se desataría una reacción católica, apoyada por el Emperador. En 1617, este hizo nombrar rey de Bohemia a su sobrino Fernando de Estiria, católico convencido que había sido educado por los jesuitas, y que creía que su misión era acabar con el protestantismo. Pronto las autoridades imperiales y reales empezaron a violar las estipulaciones de la Majestad. Entre los bohemios se hablaba de rebelarse contra el Emperador y su sobrino el Rey. Cuando, en una reunión en Praga, el Consejo Real se negó a prestarles oído a los reparos de los protestantes, éstos se enardecieron, y echaron por la ventana a dos de los principales católicos, que no resultaron malheridos porque cayeron sobre un montón de basura. Ese episodio, que se conoce como la “Defenestración de Praga”, marcó el comienzo de la Guerra de los Treinta Años, probablemente la más cruenta y desastrosa que Europa conoció antes del siglo veinte.

La Guerra en Bohemia

Los rebeldes bohemios eligieron entonces por rey al elector del Palatinado, Federico V. Las razones de su elección fueron varias, pero una de las más importantes fue que ese príncipe parecía contar con el apoyo de fuertes aliados protestantes. Su esposa era hija de Jaime I de Inglaterra (Jaime VI de Escocia), y el propio Federico era además uno de los jefes de la Unión Evangélica. Nombrándole rey, los bohemios esperaban poder contar con el apoyo de los ingleses y de la Unión. Además, Silesia se unió a la rebelión de Bohemia, y algún tiempo después Moravia la siguió.

Mientras tanto, Matías había muerto, y su sobrino Fernando II lo sucedió en el trono imperial. La situación del nuevo emperador parecía irremediable. Bohemia se había declarado en rebelión abierta, y contaba con el apoyo de la Unión Evangélica y de Inglaterra. Los poderosos vecinos escandinavos, Dinamarca y Suecia, amenazaban con intervenir en la disputa. Y Fernando no contaba con un ejército capaz de oponerse a tal alianza.

En esas circunstancias, no le quedó más remedio al Emperador que acudir a los recursos de la Liga Católica y de su jefe Maximiliano de Baviera, que había sido su compañero de juventud. Maximiliano juntó todos sus recursos y se lanzó a la aventura desesperada de invadir a Bohemia. Puesto que sus fondos eran escasos, no hubiera podido mantener sus ejércitos allí por largo tiempo, y los bohemios pudieron haber vencido con solo esperar unos meses a que llegara el invierno. Pero Praga se veía amenazada, y los rebeldes ofrecieron batalla con resultados desastrosos. Su ejército fue destruido, y Federico tuvo que huir. Pronto los rebeldes se rindieron, y Fernando quedó restaurado en el trono que antes le habían negado.

Nadie acudió a socorrer al depuesto y fugitivo Federico. Poco antes, en el verano de aquel mismo año de 1620, un ejército español se había presentado en Alemania para defender los intereses de Fernando II y de la casa de Austria (que también reinaba en España). Jaime de Inglaterra estaba demasiado envuelto en negociaciones con los españoles para intervenir a favor de su desafortunado yerno. A la postre, la Liga Evangélica se disolvió, y tanto Federico como los bohemios quedaron abandonados a su propia suerte. El Emperador hizo que los nobles declararan a Federico depuesto como elector del Palatinado, y que le confirieran esa dignidad a Maximiliano de Baviera, en premio por su intervención en los asuntos de Bohemia. Tanto en Bohemia como en el Palatinado, las consecuencias no se hicieron esperar. En Bohemia los principales jefes protestantes fueron ejecutados. A muchísimos otros se les privó de sus propiedades. Se decretaron leyes prohibiendo alojar o ayudar en cualquier modo a los pastores luteranos o husitas. Cada vez eran más los que sufrían por su fe. Por último, se dictaminó que para Pascua de Resurrección de 1626 quien no estuviera dispuesto a hacerse católico tendría que abandonar el país. El resultado de todo esto fue tal, que se calcula que en los treinta años que duró la guerra la población de Bohemia disminuyó en un ochenta por ciento. También en el Palatinado, que era mayormente calvinista, Maximiliano de Baviera y los jesuitas siguieron una política semejante, y pronto hubo multitudes de exiliados vagando por otras partes de Alemania.

La intervención danesa

Los triunfos de las armas católicas causaron gran consternación entre las potencias protestantes. Además, no se trataba únicamente de una cuestión de religión, sino también de política dinástica. La Casa de Austria, que reinaba en España, y a la cual habían pertenecido por varias generaciones los emperadores de Alemania, se estaba volviendo demasiado fuerte. Por tanto, a fines de 1625, Inglaterra, Holanda y Dinamarca se unieron en una Liga Protestante cuyo propósito era invadir el Imperio y restaurar al depuesto elector del Palatinado, Federico. Para ello contaban con el apoyo de varios

príncipes protestantes alemanes, y hasta con la simpatía de algunos católicos, que temían que el creciente poder de los Austria los aplastara, como había hecho con Federico.

Por su parte, Fernando II buscaba el modo de independizarse de la Liga Católica y de Maximiliano de Baviera. De hecho, las victorias obtenidas en Bohemia eran de la Liga y de Maximiliano, y no del Emperador. Por ello, este último apeló a Alberto de Wallenstein, quien se había enriquecido comprando a bajísimo precio las propiedades confiscadas de los protestantes en Bohemia, y se mostraba partidario decidido de los Austria. En parte con sus propios fondos, y en parte con los del Emperador, Wallenstein juntó un ejército cuyo propósito era servir los intereses de la casa de Austria.

Luego, cuando Cristián IV de Dinamarca invadió los territorios imperiales, eran dos los ejércitos que se le oponían, el de la Liga y el de Wallenstein.

La guerra tuvo entonces sus altas y bajas, y hasta hubo un momento en el que pareció que el ejército de la Liga Católica, bajo el mando del general Tilly, se disolvería. Pero Wallenstein logró algunas victorias, y los daneses se vieron forzados a disminuir su presión sobre Tilly a fin de enfrentarse a Wallenstein. El ejército de Tilly aprovechó la oportunidad para rehacerse. Por fin, en la batalla de Lutter, Cristián IV y sus aliados alemanes fueron derrotados.

Mientras Tilly, siguiendo las instrucciones de Maximiliano de Baviera, ocupaba buena parte de los territorios protestantes del norte de Alemania, Wallenstein se preparaba para invadir las posesiones de Cristián IV, y llevar la guerra a Dinamarca. Pero en esto Wallenstein fracasó rotundamente. Sus esfuerzos por adueñarse de las costas del Báltico no tuvieron buen éxito. Los recursos escaseaban, y Suecia se oponía a los designios de Wallenstein. Por fin, Fernando II y Cristián IV hicieron las paces mediante el Tratado de Lubeck. Según ese acuerdo, firmado en 1629, el Rey de Dinamarca se retiraría de la contienda, y sus territorios le serían devueltos. En consecuencia, todo lo que se había logrado era bañar una vez más en sangre el norte de Alemania, y dejar a la población sumida en una miseria espantosa. Como antes en Bohemia y en el Palatinado, ahora en zonas más extensas se siguió la política de conversiones forzosas al catolicismo, inspirada principalmente por Maximiliano de Baviera.

La intervención sueca

En 1611, cuando contaba diecisiete años de edad, Gustavo Adolfo heredó el trono sueco. Se trataba en verdad de una pobre herencia, pues el país se hallaba dividido en numerosas facciones y los daneses ocupaban buena parte del territorio nacional. Pero el joven rey supo gobernar, y poco a poco fue unificando el país y desalojando al invasor, hasta que logró establecer su autoridad sobre buena parte del Báltico. Empero, mientras tomaba las riendas del poder en su propio país, Gustavo Adolfo nunca perdió de vista el conflicto que estaba teniendo lugar en la vecina Alemania. El creciente poderío de la casa de Austria le preocupaba, pues temía que, si el Emperador y sus aliados no encontraban quien pusiera coto a sus ambiciones, pronto tratarían de adueñarse del Báltico a expensas de Suecia. Además, Gustavo Adolfo era luterano convencido, y se dolía profundamente de las atrocidades que se cometían contra los protestantes en Alemania y en Bohemia, y del modo en que los príncipes alemanes ponían sus intereses personales por encima de la unidad necesaria para oponerse a los designios del Emperador y de la Liga Católica.

Mientras tanto, Fernando II, celoso de los triunfos y de la fama de Wallenstein, y seguro de poder retener lo conquistado, despidió al aventurero que había organizado su ejército. Por tanto, cuando en 1630 Gustavo Adolfo invadió los territorios imperiales, Fernando se vio obligado a acudir una vez más al ejército de la Liga Católica, bajo el mando del general Tilly. La habilidad militar del Rey de Suecia era tal, que generaciones más tarde Napoleón diría que fue uno de los más grandes generales de toda la

historia. Pero al principio su campaña fue difícil. Los príncipes protestantes no se decidían a prestarle apoyo, a la vez suspicaces de las intenciones del invasor extranjero y temerosos de las represalias del Emperador. Por varios meses, el ejército sueco marchó lentamente, estableciendo su autoridad en el norte de Alemania. En sus conquistas, la conducta de aquel ejército fue ejemplar, pues se abstenía por completo de los robos y rapiñas que habitualmente cometía la soldadesca, de cualquier bando. En las ciudades conquistadas, trataban a los habitantes con decoro y moderación. Aunque el Rey y sus soldados eran protestantes, no pretendían imponer su fe sobre los católicos, sino solo volver a establecer el equilibrio que había existido antes de comenzar la guerra. Por tanto, poco a poco, Gustavo Adolfo se fue convirtiendo en un héroe legendario. Cuando Francia le ofreció ayuda monetaria en su campaña contra los Austria, la aceptó únicamente a condición de que quedara bien claro que no se trataba de desmembrar a Alemania, y que ni siquiera una aldea alemana pasaría a la jurisdicción francesa. Los príncipes protestantes de Sajonia y Brandeburgo, que hubieran preferido no participar en la contienda, se sintieron por fin obligados a apoyar a los suecos. Apresuradamente, Fernando II recurrió de nuevo a Tilly y a los ejércitos de la Liga Católica. Estos sitiaron a Magdeburgo con la esperanza de que Gustavo Adolfo acudiría en auxilio de la plaza sitiada, donde sus tropas quedarían entre dos fuegos. Cuando el sueco siguió su marcha sin auxiliar a Magdeburgo, Tilly y los suyos tomaron la ciudad y produjeron en ella una horrenda carnicería. El contraste entre tal conducta y la de las tropas suecas era notable, e hizo que muchos se inclinaran hacia el invasor extranjero, que se mostraba menos dispuesto a destruir vidas alemanas que los propios naturales del país.

Tilly se vio entonces obligado a presentar batalla, y fue decididamente derrotado en los campos de Leipzig. Aprovechando la ventaja así obtenida, Gustavo Adolfo envió a sus aliados sajones a invadir a Bohemia, mientras él penetraba hacia el sur de Alemania. En Wurzburg, derrotó de nuevo a Tilly, y otra vez más junto a las aguas del río Lech. Esta última victoria le abrió el camino para la conquista de todo el territorio de Baviera, el principal miembro de la Liga Católica. Pronto hubo jefes católicos que se acercaron al Rey sueco para negociar la paz. Gustavo Adolfo les ofreció términos magnánimos. Solamente exigía que hubiera tolerancia tanto para los católicos como para los protestantes, que se le devolvieran sus antiguos derechos al reino de Bohemia, que Federico recibiera de nuevo sus territorios del Palatinado, y que se expulsara a los jesuitas del Imperio.

Mientras tanto, el emperador Fernando II acudía a Wallenstein, pidiéndole que levantara un nuevo ejército, y que se pusiera al mando de las tropas imperiales. El famoso militar no accedió sin antes arrancarle a Fernando tantos derechos y privilegios que prácticamente era él el verdadero emperador. Cuando por fin salió al campo de batalla, Wallenstein atacó primero a los sajones, que se habían posesionado de Praga, y los obligó a retirarse. Cuando se le unió lo poco que quedaba del ejército de la Liga, marchó por fin contra Gustavo Adolfo. Pero las crueldades cometidas por sus tropas en la marcha fueron tales que por todas partes se aclamaba al sueco como un verdadero libertador.

Por fin los dos ejércitos se encontraron en los campos de Lutzen. La batalla fue sangrienta, y en medio de ella Gustavo Adolfo cayó herido de muerte. Pero los suecos no se acobardaron por ello, sino que, al saber que el cuerpo de su soberano había sido ultrajado por el enemigo, se lanzaron sobre él con tal redoblado ímpetu que el ejército de Wallenstein fue destrozado.

Siguió entonces un largo período de indecisión. Wallenstein se retiró a Bohemia con el resto de sus tropas. El canciller Oxel Oxenstierna, a quien el gobierno sueco nombró representante de la corona, deseaba la paz, que pudo haberse logrado entonces a base de los términos ofrecidos antes por Gustavo Adolfo. Pero los militares suecos, que se habían acostumbrado a vivir de la guerra, no querían que terminara. A ellos se sumaron varios nobles alemanes, que esperaban hacerse de territorios a base de la

guerra, y a quienes por tanto los términos ofrecidos por el difunto Rey no favorecían. Durante varios meses, mientras Oxenstierna se ocupaba de las negociaciones, la guerra se limitó a escaramuzas y marchas y contramarchas. Pero siempre resultaba claro que la victoria era de los suecos y sus aliados protestantes. Lo poco que quedaba de los ejércitos de la Liga Católica sufrió repetidas derrotas.

El único recurso que le quedaba entonces al Emperador era el remanente del ejército de Wallenstein. Pero éste no se mostraba dispuesto a emprender una gran campaña, y se limitaba a pequeñas excursiones en Bohemia y Silesia. Poco a poco la corte imperial se fue percatando de que Wallenstein no tenía razón alguna para defender su causa. ¿Por qué lanzarse de nuevo al campo de batalla para defender la casa de Austria, que antes lo había despedido ingratamente, o para salvar los territorios de su rival Maximiliano de Baviera? ¿Qué le importaba a él la causa católica, cuando resultaba claro que muchos alemanes la odiaban, que estaban cansados de la guerra, y que seguirían a quien hiciera la paz? De hecho, si Wallenstein no se movía de Bohemia, era porque estaba negociando secretamente con los suecos, los franceses y los protestantes alemanes. A todos estaba dispuesto a concederles lo que pedían, a expensas del Imperio y de Maximiliano de Baviera. Los suecos serían indemnizados con territorios en las costas del Báltico. A los franceses se les concederían las plazas alemanas en la orilla izquierda del Rin. Y a los nobles alemanes que exigían territorios se les darían los de Maximiliano y otros de sus allegados. Pero todo esto debía hacerse pronto, pues se acercaba un ejército español que de nuevo le daría cierta beligerancia a la casa de Austria.

Tales negociaciones no pudo hacerlas Wallenstein sin que llegaran rumores a la corte imperial en Viena. El resultado fue que él y varios de sus principales subalternos fueron asesinados, aunque no está claro si fue el propio Emperador quien dio la orden homicida.

Los representantes del Emperador tomaron entonces la dirección del ejército de Wallenstein y, apoyados por tropas españolas, lograron varias victorias importantes. Durante casi cuatro años pareció que el partido del Emperador saldría vencedor, y por lo tanto la alianza formada por Gustavo Adolfo empezó a derrumbarse.

En tales circunstancias, Oxenstierna no tuvo otro remedio que acudir a los franceses, que a partir de entonces intervinieron más activamente en la contienda. Además, los suecos hicieron las paces con Polonia, con la que habían estado en guerra por algún tiempo, y de ese modo tuvieron más recursos que invertir en la guerra en Alemania. Empero, cuando los franceses y los suecos parecían estar a punto de aplastar al partido del Emperador, Dinamarca intervino atacando a Suecia, y la lucha se prolongó.

Estos últimos años de la guerra fueron los más confusos. La mayor parte de los contendientes había olvidado las causas originales del conflicto, y cada cual peleaba por sus propios intereses. Es por esto que, aunque al principio el partido imperial luchaba por exterminar el protestantismo, y sus contrincantes por protegerlo, a la postre los daneses, que eran luteranos, acudieron en auxilio del Emperador, mientras Francia, cuyo primer ministro era nada menos que cardenal de la iglesia romana, se aliaba a los suecos para derrotar a la casa de Austria.

Pero lo más trágico fue la destrucción de vidas y haciendas que tuvo lugar en aquellos treinta años de guerra. El único ejército que respetó los principios de la misericordia y la equidad fue el de Gustavo Adolfo, y esto solo en vida del Rey. Los demás vivían de la rapiña, y su principal pasatiempo era ultrajar, no solo a los vencidos, sino también a los habitantes de las comarcas por donde pasaban. En treinta años de marchas y contramarchas, difícilmente quedó algún rincón de Alemania que no fuera asolado varias veces.

La Paz de Westfalia

Por fin hasta los más sanguinarios estaban cansados de la guerra y su destrucción. Fernando II había muerto en 1637, y su hijo y sucesor Fernando III, aunque fiel católico, no participaba del espíritu intolerante de su padre. Los alemanes veían su país invadido por tropas extranjeras, tanto a favor de un bando como del otro. Los suecos habían sostenido un ejército en el campo de batalla por largo tiempo. Francia sabía que el momento era propicio para obtener las mejores concesiones. Por tanto, tras largas y complicadas negociaciones, se llegó a la Paz de Westfalia, que se firmó en 1648 y le puso fin a la Guerra de los Treinta Años.

Los principales vencedores resultaron ser Suecia y Francia, pues la primera recibió amplios territorios en las costas del Báltico y del Mar del Norte, y la segunda extendió sus fronteras hasta el Rin. Puesto que así convenía tanto a Francia como a Suecia, los diversos príncipes alemanes recibieron mayores poderes, en perjuicio de la autoridad imperial. En consecuencia, quien perdió la guerra fue el Emperador, cuyo poder sobre su supuesto imperio quedó grandemente reducido.

En el orden de lo religioso, se decidió que cada cual podría seguir su propia religión, siempre que ésta fuese la católica, la luterana o la reformada, y que esa libertad se extendería, no solamente a los príncipes, sino también a sus súbditos. Tras una serie de negociaciones, se llegó a la decisión de que cada edificio o institución religiosa sería de la confesión a que hubiera pertenecido en 1624. Además, se concedió una amnistía total (excepto en los territorios hereditarios de los Austria) a quienes en el curso de la guerra se hubieran rebelado contra sus señores.

Tales fueron los resultados de aquella cruenta guerra que duró treinta años. Pero hubo también otros resultados que, si bien no aparecieron en los tratados de paz, no por ello eran menos ciertos. Los principios de tolerancia a que se llegó en la Paz de Westfalia no provenían tanto de una mejor comprensión de la caridad cristiana, como de una creciente indiferencia hacia las cuestiones confesionales. La guerra había dado muestras más que suficientes de los horrores que podían tener lugar cuando se intentaba determinar cuestiones religiosas mediante el poder armado. ¿Qué se había resuelto a la postre? Nada. ¿Por qué entonces no dejarles las cuestiones teológicas a los teólogos, y resolver las políticas a base de los intereses de cada príncipe o cada estado? De tal actitud, se pasó pronto a la duda acerca de lo que los teólogos afirmaban. ¿Qué garantías tenían los teólogos de las diversas confesiones al afirmar tal o cual doctrina? ¿Cuán cierta podía ser una doctrina cualquiera capaz de producir los atropellos recién vistos? ¿No habría un modo más tolerante, más profundo, y hasta más cristiano de servir a Dios, que dejarse llevar por el fanatismo de una u otra ortodoxia?

La iglesia del desierto 31

Un Espíritu de santificación, de poder, ...y sobre todo de martirio, al mismo tiempo que nos enseña a morir a diario en lo interior.... nos prepara y nos dispone a ofrendar valerosamente la vida en los suplicios y en el cadalso, si a ello nos llama la Divina Providencia.

Antoine Court

El asesinato de Enrique IV por el fanático Ravailac, el 14 de mayo de 1610, causó gran consternación entre los protestantes franceses. Aunque Enrique había cambiado de religión por razones de conveniencia política, mostrando con ello ser mal protestante, al menos había resultado amigo fiel de sus antiguos compañeros de religión y de armas, cuya causa protegió al promulgar el Edicto de Nantes. Los protestantes sabían que muchos de los jefes del partido católico deploraban la paz y la tolerancia que el difunto Rey había propugnado, y que por lo tanto a su muerte tratarían de deshacer esa política.

Luis XIII

Puesto que el nuevo rey, Luis XIII, tenía solo ocho años de edad, el gobierno quedó en manos de la regente María de Médicis, madre del Rey.

A fin de calmar los ánimos, María confirmó el Edicto de Nantes, y en consecuencia la próxima asamblea general de los hugonotes le juró fidelidad al Rey. Pero María comenzó a rodearse de consejeros italianos que no comprendían la situación religiosa en Francia, ni el dolor y la sangre que había costado el equilibrio existente. Además, la Regente y sus consejeros casaron al joven rey con la infanta española Ana de Austria, y a la hermana de Luis Isabel, con el futuro Felipe IV de España. Luego, la política de la regencia consistió en aliarse estrechamente con la casa de Austria, en especial con la rama española, que se distinguía por su catolicismo recalcitrante y su persecución de todo vestigio de protestantismo.

Esto dio lugar a una serie de levantamientos por parte de los hugonotes, sin otro resultado que la muerte y prisión de muchos de ellos, y la pérdida de varias de las plazas fuertes que eran su principal protección.

Hacia 1622, al tiempo que el poder de María de Médicis disminuía, comenzó a ganar ascendencia en la corte el cardenal Armando de Richelieu, quien dos años más tarde llegó a ser el principal consejero del Rey. Richelieu era un político de gran habilidad, cuyos principales objetivos eran el engrandecimiento de la corona francesa y el de su propio poder personal.

Aunque era cardenal de la Iglesia Romana, su política religiosa no se basaba en consideraciones teológicas o confesionales, sino más bien en razones de conveniencia. Luego, puesto que estaba convencido que el principal enemigo de los Borbones que reinaban en Francia era la casa de Austria, intervino en la Guerra de los Treinta Años a favor de los protestantes y contra el Emperador, que era de esa casa. Pero esas mismas consideraciones políticas llevaron a Richelieu a seguir en Francia una política muy distinta. Estaba bien dividir a Alemania apoyando al partido protestante frente al Emperador. Pero en Francia había que destruir al partido hugonote, que era un quiste dentro del estado. Esto no se debía tanto a la doctrina de los protestantes como al hecho de que Enrique IV, para garantizarles la paz, les había concedido varias plazas fuertes, y gracias a ellas los hugonotes, al tiempo que se declaraban fieles súbditos de la corona, estaban en condición de oponerse a ella si sus derechos eran quebrantados. El espíritu centralizador de Richelieu no podía tolerar la existencia de ese “estado dentro del estado”.

Los esfuerzos de Richelieu por deshacerse del “quisté protestante” culminaron en el sitio de La Rochelle, la principal plaza fuerte de los hugonotes. El sitio duró un año, durante el cual los defensores se enfrentaron valientemente a lo más escogido del ejército francés. Cuando por fin la ciudad se rindió, de sus 25.000 habitantes no quedaban más que 1.500, muchos de ellos enfermos y esqueléticos. Tras la rendición de la ciudad, sus defensas fueron destruidas y el culto católico se celebró en todas las iglesias. Entonces varias otras ciudades protestantes se alzaron en armas. Pero ninguna de ellas pudo

defenderse como lo hizo La Rochelle, y en varios lugares las tropas del Rey se dedicaron a una guerra de exterminio.

Empero, lo que le preocupaba a Richelieu no era la existencia del culto protestante en tierra francesa, sino el poderío político de que los hugonotes habían gozado. Por tanto, una vez tomadas sus plazas fuertes, en 1629, el Primer Ministro promulgó un edicto de tolerancia hacia los protestantes, tanto en lo religioso como en lo civil. Sin sus plazas fuertes, los hugonotes no eran ya una amenaza a la corona, y Richelieu quería evitar que el país se desangrara en guerras internas cuando era necesario afianzar el poderío de Francia frente a la casa de Austria. En consecuencia, durante los últimos años de su gobierno los protestantes gozaron de relativa tranquilidad.

Luis XIV

Richelieu murió en 1642, y al año siguiente Luis XIII lo siguió. Luis XIV tenía entonces cinco años, y la Regente, su madre Ana de Austria, le confió los asuntos de estado al cardenal Mazarino, antiguo colaborador de Richelieu, quien continuó la política del difunto ministro. Luego, por espacio de varios años los hugonotes fueron tolerados. Aunque durante el régimen de Mazarino hubo varias revueltas, los protestantes no se involucraron en ellas, y su número creció rápidamente en todos los niveles sociales. En los campos había fuertes núcleos hugonotes, tanto entre los campesinos como entre los señores. Y en la capital los intelectuales de esa fe formaban parte de las más distinguidas tertulias parisienses.

Luis XIV tenía veintitrés años cuando murió Mazarino, y se negó a nombrarle sucesor, pues estaba decidido a gobernar por cuenta propia. Aquel soberano, a quien se dio en llamar “el Rey Sol”, no quería permitir que nadie le hiciera sombra. Por ello chocó con el Papa, quien trataba de inmiscuirse en los asuntos de Francia, y frente al cual promulgó y defendió las “libertades de la iglesia galicana”. Pero por la misma razón el Rey Sol no tenía paciencia para con los herejes o disidentes de cualquier clase, e hizo todo lo posible por acabar con el protestantismo francés.

Las medidas del Rey para lograr la “reunión” de los protestantes fueron diversas. A los intentos de persuasión siguieron las ofertas de comprar las conciencias. Para ello se argüía que el protestante que se hiciera católico, si era pastor perdería su medio de vida y, si era laico, muchos de sus clientes en cualquier negocio en que estuviera envuelto. Luego, para compensar tales pérdidas, se les ofrecía dinero a los que se convirtieran. Pero esa política dio escasos resultados, y entonces el Rey apeló a medidas más severas. Cuando, en 1684, Francia gozó de un período de descanso en medio de las incesantes guerras en que el Rey Sol la sumió, éste utilizó sus tropas para forzar la “reunión” de los protestantes al catolicismo.

Las medidas violentas tuvieron resultados sorprendentes. En algunas regiones fueron decenas de millares los que decidieron abandonar la fe protestante. Animado por tales éxitos, el Rey hizo que sus tropas redoblaran sus esfuerzos. Aunque en teoría se permitía todavía a los protestantes continuar con sus creencias y su culto, en muchas partes los templos fueron arrasados, y las tropas tomaban por cuarteles las casas de los hugonotes más recalcitrantes, donde destruían cuanto podían.

Por fin, en 1685, el Rey promulgó el Edicto de Fontainebleau, que abrogaba el de Nantes. A partir de entonces, sería ilícito ser protestante en Francia. Inmediatamente se produjo un gran éxodo de hugonotes hacia Suiza, Alemania, Inglaterra, los Países Bajos y Norteamérica. Puesto que muchos de ellos eran artesanos y comerciantes, se ha dicho que la pérdida económica para Francia fue enorme, y que ésta fue una de las causas del desajuste que a la postre condujo a la Revolución Francesa.

Un pueblo subterráneo

Oficialmente, a partir de entonces no hubo protestantes en Francia. Pero el hecho es que muchos de los supuestamente convertidos seguían sosteniendo sus creencias, y buscaban el modo de continuar juntándose para celebrar el culto protestante. Para muchos de ellos, tales reuniones se hacían tanto más necesarias por cuanto llevaban una pesada carga en la conciencia por haber abjurado de su fe. A falta de templos, los bosques y los campos se volvieron lugares de adoración. De noche, a escondidas, por todas partes del país, se congregaban decenas y hasta centenares de gentes a escuchar la Palabra. El celo con que se guardaba el secreto de tales reuniones era admirable, pues rara vez los agentes del gobierno descubrían el lugar y la hora señalados. Pero cuando lograban sorprender un culto, todos los presentes eran apresados y se enviaba a los hombres a remar en las galeras, y a las mujeres a prisión por el resto de sus días. A los pastores se les sentenciaba a muerte; y los niños eran arrebatados del seno de sus familias para ser educados como católicos. Pero a pesar de ello el movimiento continuaba, y repetidamente llegaban noticias del mismo a oídos de los agentes reales, cuyo redoblado celo no lograba ahogar el de los “cristianos del desierto”, como dieron en llamarse.

Como sucede frecuentemente en tales casos pronto surgió entre aquellos protestantes perseguidos un ala visionaria, que creía que el fin del mundo estaba cercano. Desde su exilio en Rotterdam, el pastor Pierre Jurieu publicó un estudio del Apocalipsis en el que mostraba que todas las profecías se estaban cumpliendo al pie de la letra, y que el triunfo final vendría en 1689. Enardecidos por tal anuncio, algunos de entre los protestantes se volvieron más audaces, con el resultado de que muchísimos fueron muertos o condenados a las galeras. Pero las visiones proféticas y las experiencias místicas continuaban, y con ellas la exaltación del pueblo, dispuesto a morir por una causa que estaba a punto de triunfar. Algunos oían voces. Otros hablaban en estado de éxtasis. Pero pocos estaban dispuestos, cuando las autoridades los capturaban y sometían a las más horribles torturas, a pronunciar las fatídicas palabras, “me reúno”, es decir, regreso al seno de la Iglesia Católica.

Pronto ese espíritu profético se volcó hacia la rebelión armada. No se trataba ya, como en las guerras de religión, de ejércitos dirigidos por nobles protestantes, sino de campesinos y montañeses que durante la siembra y la cosecha trabajaban en los campos, y durante el resto del tiempo formaban bandas armadas que atacaban a las tropas reales. Antes de salir al combate leían las Escrituras, y en el campo de batalla cantaban salmos. Aunque nunca pasaron de unos pocos centenares, fue necesario un ejército de 25.000 hombres para ponerles coto. A la postre, los soldados del Rey acudieron a medidas extremas. En los territorios en que operaban los “camisards” (nombre de origen oscuro que se les dio a los rebeldes), todo fue arrasado. Alrededor de quinientas aldeas y caseríos fueron destruidos. Empero, esto solo sirvió para aumentar las filas de los rebeldes, a las que se sumaron los muchos que quedaron sin hogar.

La lucha continuó por largos años. Los oficiales del Rey lograron apartar de la causa protestante a algunos “camisards” a quienes hicieron promesas que nunca se cumplieron. Pero la resistencia continuó hasta 1709, cuando los últimos jefes de la rebelión fueron apresados y ejecutados. Un año después, los ingleses intentaron acudir en apoyo de aquellos heroicos rebeldes. Pero era demasiado tarde. La causa estaba perdida.

En el entretanto, habían surgido entre los protestantes franceses otros elementos que desconfiaban de las visiones (que en todo caso no se habían cumplido) y abogaban por un retorno a la tradición reformada, con un culto centrado en la exposición clara y cuidadosa de las Escrituras. El más notable jefe de este grupo fue Antoine Court, quien en 1715 organizó el primer sínodo de la Iglesia Reformada de Francia. Su consejo era resistir a las autoridades en cuanto requerían una obediencia ilícita; pero hacerlo sin violencia.

Diez días después de aquel primer sínodo, murió Luis XIV, y le sucedió su bisnieto de cinco años de edad, Luis XV. Empero la muerte del Rey Sol no trajo alivio alguno para los protestantes, pues el nuevo gobierno, bajo el regente Felipe de Orleans, continuó la política religiosa del difunto rey.

A pesar de ello, Court y los suyos continuaron en el camino que se habían trazado. Cuando uno de sus pastores fue apresado, Court les prohibió a sus partidarios apelar a la violencia para librarlo del patíbulo. En 1726, con el propósito de que hubiera quienes pudieran exponer fielmente las Escrituras, se fundó en Lausana, Suiza, un seminario en el exilio, adonde los hugonotes franceses mandaban a sus candidatos al ministerio de la Palabra. El propio Court pasó a Suiza en 1729, y allí vino a ser el principal maestro de toda una generación de predicadores clandestinos, a los cuales visitó en Francia cuando tal cosa pareció necesaria. Al morir Court, a los ochenta y tres años de edad, en 1767, la Iglesia Reformada de Francia había vuelto a echar profundas raíces.

La persecución continuó hasta 1787, cuando el nieto y sucesor de Luis XV, Luis XVI, decretó la tolerancia religiosa. Durante todo ese tiempo fueron millares los hombres enviados a las galeras y las mujeres condenadas a prisión perpetua. Pero los que pronunciaron las palabras “me reúno” no fueron más que un puñado. Entre los muchos pastores condenados a muerte, solo dos abandonaron su fe. La “iglesia del desierto” había logrado sobrevivir.

Aquella lucha, como la que tuvo lugar en Alemania durante la Guerra de los Treinta Años, produjo en muchos una profunda desconfianza hacia los dogmas y el dogmatismo. Entre ellos se contaba Voltaire, quien defendió la causa protestante, no porque simpatizara con ella, sino porque la intolerancia le parecía absurda y criminal. Durante aquellos años de persecución y resistencia, de horror y de gloria, se forjaron los espíritus que más tarde le darían ímpetu a la Revolución Francesa.

Larevolución puritana 32

El magistrado civil no puede tomar para sí la administración de la Palabra y los Sacramentos... pero sí tiene autoridad y obligación de ver que se conserven en toda la Iglesia la unidad y la paz, que la verdad de Dios sea mantenida pura e íntegra, que todas las herejías y blasfemias sean suprimidas y que todas las corrupciones y abusos en el culto y la disciplina sean reformados o evitados.

Confesión de Westminster

En nuestra Sexta Sección, llevamos la historia del cristianismo en Inglaterra hasta el reinado de Isabel, y vimos cómo esa reina logró establecer una vía media entre los elementos conservadores, que deseaban retener cuanto fuera posible de las antiguas prácticas católicas, y los protestantes de tendencias calvinistas, para quienes era necesario que toda la vida y la organización de la iglesia se ajustaran a lo que creían ser las normas bíblicas. En vida de Isabel, ese equilibrio logró mantenerse. Pero las tensiones existentes en la situación se manifestaron repetidamente, y solo la mano fuerte de la Reina y sus ministros pudo ponerles coto.

Jaime I

Isabel murió en 1603 sin dejar descendencia, y en sus últimas instrucciones indicó que su sucesor debía ser el hijo de María Estuardo, Jaime (o Jacobo), quien ya gobernaba en Escocia. La transición se llevó a cabo sin mayores dificultades, y así empezó a reinar en Inglaterra la casa de los Estuardo.

Empero Jaime (el primer rey de ese nombre en Inglaterra, pero el sexto en Escocia) tenía que enfrentarse a grandes dificultades.

En primer lugar, los ingleses siempre lo consideraron extranjero. El plan del Rey de unir ambos reinos, aunque a la postre dio resultado, por lo pronto le creó enemigos tanto en Inglaterra como en Escocia. Al mismo tiempo, las sólidas bases en que Isabel había fundado el comercio empezaban a dar frutos, y esto le daba mayor auge a la clase mercantil y burguesa. Pero la política de Jaime, tanto en lo internacional como en lo interno, no era del agrado de esa clase, que esperaba que la corona estableciera un orden internacional que la favoreciera, aunque no estaba dispuesta a sacrificarse en pro de ese orden.

Un ejemplo característico de ese conflicto puede verse en el caso de la Guerra de los Treinta Años, en la que, como hemos visto, la participación (o más bien la falta de participación) de Inglaterra fue bochornosa. De ello se quejaban los comerciantes ingleses, en su mayoría protestantes, para quienes el curso de la guerra parecía una amenaza tanto a su religión como a su bolsillo. Pero al mismo tiempo sus representantes en el Parlamento se negaban a aprobar los impuestos necesarios para intervenir decisivamente en los conflictos que tenían lugar en Alemania.

Por éstas y otras causas, durante todo el reinado de Jaime y de su hijo y sucesor Carlos I, fue aumentando la oposición a la corona por parte de aquellos protestantes que pensaban que la Reforma no había ido suficientemente lejos en Inglaterra, y que ello se debía en buena medida a la política de los reyes y sus consejeros.

Estos protestantes radicales no estaban organizados en un solo grupo, y por tanto es difícil describirlos con exactitud. El nombre que se les dio fue el de “puritanos”, porque insistían en la necesidad de regresar a la pura religión bíblica. Aunque no todos concordaban en cuestiones de detalle, por lo general los puritanos se oponían a muchos elementos del culto tradicional que la Iglesia Anglicana había conservado. Entre esos elementos se contaban el uso de la cruz en el culto, ciertas vestimentas sacerdotales, y la cuestión de si la comunión se celebraba en una mesa o en un altar (lo cual implicaba diversas interpretaciones del sentido de la comunión, y llevaba a largas discusiones acerca de dónde debería colocarse esa mesa o altar).

Al mismo tiempo, los puritanos insistían en la necesidad de llevar una vida sobria, según los mandatos bíblicos. Su oposición a buena parte del culto oficial tenía que ver con la pompa que era parte de él, pues para ellos todo lujo u ostentación debía ser rechazado. Muchos insistían en la necesidad de guardar el Día del Señor dedicándolo exclusivamente a los ejercicios religiosos y a la práctica de la caridad. (Aunque unos pocos eran “sabatistas”, es decir, guardaban el sábado, la inmensa mayoría guardaba el domingo.) Sin oponerse absolutamente al uso del alcohol, pues muchos de ellos bebían con moderación, sí criticaban la embriaguez de algunos ministros. El teatro, en el que frecuentemente había chistes de doble sentido, los deportes que se celebraban en el Día del Señor, y en general las costumbres licenciosas, eran especial objeto de sus ataques.

Muchos de los puritanos se oponían al episcopado, diciendo que los obispos, al menos como existían en su época, eran una invención posterior a la Biblia, donde la iglesia se gobernaba de otro modo. Los más moderados sencillamente decían que en la Biblia se hablaba de diversos modos de

governar la iglesia, y que por tanto el episcopado, aunque pudiera ser bueno, no era “de derecho divino”, es decir, no era parte necesaria de la Iglesia como el Nuevo Testamento la describía. Otros insistían en que la iglesia del Nuevo Testamento se gobernaba mediante “presbiterios”, es decir, grupos de ancianos, y que tal gobierno era necesario en una iglesia verdaderamente bíblica. Otros afirmaban la independencia de cada congregación, y por tanto se dio en llamarles “independientes”. Entre estos últimos, además de los “sabatistas”, había quienes creían que el bautismo debía reservarse para los adultos, y por tanto recibieron el nombre de “bautistas”. Aunque todos estos grupos no concordaban entre sí, por lo general se inspiraban en las ideas de Calvino, Zwinglio, y los demás reformadores suizos. A la postre algunos de los más radicales se inspiraron también en los anabaptistas del Continente.

Mientras tanto, en la iglesia oficial tenía lugar una evolución paralela, pero en sentido contrario. El equilibrio isabelino se había logrado estableciendo una iglesia cuya teología era un calvinismo moderado, y que sin embargo conservaba en su culto todos los elementos tradicionales que no chocaban directamente con su nueva teología. Más adelante hablaremos del Sínodo de Dordrecht, donde se reunieron calvinistas de diversos países para determinar lo que desde entonces sería la ortodoxia reformada.

La revolución puritana

A ese sínodo asistieron delegados de la Iglesia de Inglaterra, que con ello se declaró parte de la fraternidad internacional de iglesias calvinistas. Pero el arreglo isabelino no podía perdurar. Para defender el culto tradicional pronto se empezó a abandonar algunos de los principios calvinistas. Algunos de los más importantes teólogos de la iglesia oficial se sentían tan sobrecogidos por la belleza del culto que parecían prestarle poca atención a la necesidad de ajustarlo a la fe bíblica. Pronto algunos de los puritanos empezaron a temer que se iba organizando un movimiento para retornar al romanismo.

Todo esto existía ya en embrión cuando Jaime I heredó la corona de Isabel. A partir de entonces, los conflictos que estaban ya latentes se harían cada vez más violentos. Los puritanos recelaban del nuevo soberano, que era hijo de la católica María Estuardo. A pesar de tales sospechas, Jaime no favoreció a los católicos, que desde el principio de su reinado solicitaron varias concesiones, sin mayores resultados. Su ideal era la monarquía absoluta que existía en Francia, y que en Escocia los presbiterianos no le habían permitido implantar. Quizá por razón de esos conflictos con el presbiterianismo escocés, estaba convencido de la necesidad de apoyar al episcopado, y de apoyarse en el mismo. Según el propio Rey decía, “sin obispos no hay rey”.

El carácter personal de Jaime contribuyó a su propio desprestigio. Era homosexual, y sus favoritos gozaban de enormes privilegios en su corte y en su gobierno. Al tiempo que quería ser rey absoluto, oscilaba entre una rigidez encaprichada y una debilidad pusilánime. Aunque manejaba sus finanzas honradamente, era pródigo en gastos innecesarios, y frecuentemente faltaban los fondos para proyectos de primera necesidad. Les dio títulos y poderes a sus amigos con una liberalidad que ofendía a quienes habían servido la corona por largo tiempo. Y muchos de esos amigos se mostraron incapaces de enfrentarse a las responsabilidades colocadas sobre ellos.

Jaime trató de seguir una política religiosa semejante a la de Isabel. Los únicos que fueron perseguidos con cierta constancia fueron los anabaptistas, cuyas ideas políticas le causaban terror al Rey. Los católicos eran vistos como personas leales al papa, y por tanto como posibles traidores. Pero si el papa reconocía el derecho de Jaime a reinar, y condenaba el regicidio (que algunos católicos extremistas proponían) el Rey estaba dispuesto a tolerar a los católicos en sus reinos. En cuanto a los

presbiterianos, el Rey se inclinaba a tolerarlos y hasta a hacerles algunas concesiones. Mas no podía abandonar el sistema episcopal de gobierno, pues estaba convencido (y era cierto) que los obispos se contaban entre los más decididos y útiles defensores de la corona.

Durante todo el reinado de Jaime se fue recrudeciendo la enemistad entre la alta jerarquía de la iglesia oficial y los puritanos. En 1604, Bancroft, el arzobispo de Canterbury, hizo aprobar una serie de cánones en los que se afirmaba que la jerarquía de los obispos era una institución de origen divino, sin la cual no podía haber verdadera iglesia. Tal afirmación implicaba un rechazo de las iglesias protestantes del Continente, muchas de las cuales no tenían obispos, y por tanto fue vista por los puritanos como el principio de un proceso destinado a reintroducir el romanismo en Inglaterra. Además, varios de los 141 cánones aprobados a instancias del Arzobispo iban dirigidos contra los puritanos.

El Parlamento estaba en sesión, pues Jaime había tenido que convocarlo para que aprobara una serie de impuestos que el tesoro real necesitaba. Pero, particularmente en la Cámara Baja o de los Comunes, había muchos puritanos, quienes se sumaron a otras personas de semejantes convicciones para apelar al Rey. Jaime convocó a una conferencia, que se reunió en Hampton Court, y que él mismo presidió. Cuando uno de los puritanos se refirió de paso a un “presbiterio”, el Rey declaró que “un presbiterio se aviene tanto con la monarquía como Dios se aviene con el Diablo”. Todo intento de llegar a un acuerdo fracasó y el único resultado de aquella conferencia fue la nueva traducción de la Biblia que apareció en 1611, y que se conoce como “Versión del Rey Jaime”.

A partir de entonces se puso de manifiesto una creciente enemistad entre la Cámara de los Comunes y los elementos más recalcitrantes del episcopado. Estos se aliaron a la corona afirmando que tanto los obispos como los reyes ejercían sus funciones por derecho divino. En 1606, se aprobó una serie de cánones aún más represivos que los anteriores. El Parlamento respondió atacando, no directamente al Rey o al Arzobispo, sino a los más imprudentes de entre sus defensores. A la postre, durante el próximo reinado, el conflicto llevaría a la guerra civil.

En el entretanto, a fines de 1605, se produjo la famosa “Conspiración de la Pólvora”. El año anterior se había dictado una ley represiva contra los católicos, so pretexto de que eran leales al papa, y no al trono. La ley misma decretaba penas mayores, pero el interés del estado era quebrantar el poder de los católicos y recaudar fondos, y por tanto muchos de los condenados se vieron obligados a pagar fuertes multas, o perdieron sus bienes. En todo caso, algunos de entre los católicos llegaron a la conclusión de que era necesario deshacerse del Rey. Uno de ellos alquiló una bodega que se extendía bajo el lugar donde se reunía el Parlamento. El plan era introducir en ella barriles de pólvora, como si fueran de vino, y volarlos cuando el Rey estuviera abriendo la próxima sesión de la asamblea. De ese modo perecerían el soberano y buena parte de los puritanos del Parlamento. Pero la trama se descubrió. Los principales conspiradores, y otros muchos cuya participación en el complot no se comprobó, fueron ejecutados. En algunas partes del país hubo cacerías de católicos. El propio Rey parece haber tratado de distinguir entre los culpables y los inocentes. Pero no dejó de aprovechar la ocasión para que se impusieran más multas y confiscaciones. Pronto hubo millares de católicos encarcelados.

Tras los conflictos de sus primeros años de reinado, Jaime trató de gobernar sin el Parlamento. Pero únicamente esa asamblea tenía derecho de dictaminar nuevos impuestos y por fin, en 1614, el Rey se vio obligado a convocarla de nuevo, pues su situación financiera era desesperada. Las nuevas elecciones dieron por resultado una Cámara de los Comunes aún menos dispuesta a doblegarse al Rey y a los obispos que la anterior, y por tanto Jaime la disolvió, y trató de arreglárselas aumentando aquellas tasas que sí tenía derecho a imponer, y solicitando empréstitos de los nobles y los obispos.

Entonces estalló la Guerra de los Treinta Años. El elector del Palatinado, Federico, había aceptado la corona de Bohemia contando con el apoyo de Jaime, que era su suegro. Pero el Rey de Inglaterra no acudió en su auxilio, y muchos protestantes, para quienes Federico era un héroe, concluyeron que Jaime era un cobarde y un traidor. Lo menos que el Rey podía hacer era apoyar económicamente a los protestantes de Alemania; mas, como hemos dicho, carecía de fondos, y no podía recaudarlos sin la anuencia del Parlamento. Por fin, en 1621, el Rey convocó de nuevo a ese cuerpo legislativo, con la esperanza de que, en vista de las necesidades de los protestantes alemanes, se aprobaran los impuestos necesarios.

Pero al tiempo que Jaime convocaba al Parlamento, hacía también gestiones para casar a su hijo Carlos con una infanta de España. Tal posible alianza con la casa de Austria era un escándalo para los puritanos del Parlamento, que aprobaron pequeñas sumas y luego pasaron a presentar sus agravios ante la corona. Exasperado, el Rey encarceló a varios de los dirigentes de los Comunes, y declaró disuelta la legislatura.

El proyectado matrimonio no llegó a efectuarse, y en 1624 Jaime volvió a convocar al Parlamento, para tener que disolverlo al año siguiente, sin haber obtenido los subsidios que la corona necesitaba. Poco tiempo después, el Rey murió y le sucedió su hijo Carlos.

Carlos I

El nuevo rey era tan partidario de la monarquía absoluta como lo había sido su padre, y por ello pronto chocó con el Parlamento. Este se mostraba suspicaz, porque tras el fracaso del propuesto matrimonio Carlos se había casado con la princesa Enriqueta María, hermana de Luis XIII de Francia. Como parte de las negociaciones de ese matrimonio, se les habían hecho ciertas concesiones a los católicos ingleses, y se les había prometido a la nueva reina y a su séquito que podrían continuar practicando su religión. Muchos de los puritanos veían en tales concesiones el regreso de la idolatría al país, y se quejaban de que ahora la apostasía tendría apoyo en el palacio real. Pronto hubo quienes comparaban a la Reina con Jezabel, aunque todavía solo en círculos privados.

Carlos heredó de su padre los conflictos con el Parlamento en materia religiosa. Poco antes de morir, Jaime les había puesto coto a las predicaciones de los puritanos, decretando que solamente era permisible predicar en ciertas oportunidades y sobre ciertos tópicos. Además, en 1618 promulgó el Código de los Deportes, que debía ser leído en todas las iglesias y que rechazaba las tesis de los puritanos sobre el modo de guardar el Día del Señor.

Todos esos recelos entre el Parlamento y la corona se pusieron de manifiesto en el proceso de Richard Montague. Este era un adversario decidido de los puritanos, contra los cuales publicó varios libros de tono mordaz y despectivo. Y era también defensor del derecho divino de los reyes. Tras la publicación de uno de sus libros más ofensivos contra el Parlamento, la Cámara de los Comunes lo hizo comparecer ante ella, le instauró proceso y lo condenó a cárcel y multa. Pero el Rey, a la sazón Carlos I, lo libró de su condena nombrándolo capellán suyo. El Parlamento se exasperó, y pronto su hostilidad se dirigió hacia el Duque de Buckingham, ministro de la corona, a quien se hablaba de procesar por delito de alta traición.

El Rey declaró entonces disuelta la asamblea parlamentaria. Pero, al igual que su padre antes que él, necesitaba fondos que únicamente el Parlamento podía votar. Muchos de los obispos acudieron en su ayuda, y hubo numerosas prédicas acerca de la necesidad de apoyar al Rey. Mas los fondos seguían escaseando, y el soberano tuvo que acudir a medidas cada vez más fuertes. El partido de los obispos se declaró partidario de las tesis más exageradas acerca de los derechos de los reyes. El Arzobispo de

Canterbury, que trataba de tomar medidas conciliatorias hacia los puritanos, se vio privado de casi todos sus poderes, que el Rey concedió a una comisión bajo la presidencia de William Laud, uno de los más decididos adversarios del puritanismo.

Repetidamente, por falta de fondos, el Rey convocó al Parlamento. Pero siempre se vio obligado a declararlo disuelto, pues la Cámara de los Comunes insistía en tratar acerca de los puntos en conflicto antes de votar los fondos que el trono requería. A sus mejores partidarios en la Cámara de los Comunes, Carlos los hizo lores, con lo cual los apartó de la posición en que podían prestarle mayor apoyo. La Cámara Baja, desprovista así de los realistas más decididos, se fue volviendo cada vez más radical. En el entretanto, muchos de los viejos lores, ofendidos por los honores dados a los nuevos miembros de la Cámara de los Lores, se apartaron también de la causa del Rey. Cuando, en 1629, el Rey declaró disuelto el tercer Parlamento de su reinado, estaba dispuesto a gobernar sin esa asamblea legislativa, y no volvió a convocarla sino once años más tarde.

Esos once años de gobierno personal de Carlos I fueron una época de prosperidad para las clases elevadas del país. Pero el alza de los precios fue mucho más rápida que la de los jornales y salarios, y por tanto la mayoría de la población se sintió cada vez más oprimida por el orden existente. Para obtener los fondos que necesitaba, Carlos les hacía concesiones a los poderosos, que a su vez oprimían a los pobres. Aunque el Rey dio muestras de interesarse por éstos y tomó algunas medidas para aliviar su situación, el hecho era que el orden social y político causaba mayor desventura que la que las débiles medidas del Rey pudieran subsanar. Cada vez más, y particularmente en las regiones industriales, el Rey y los obispos, que apoyaban su causa dándole sanción religiosa, eran vistos como enemigos del pueblo. Al mismo tiempo los puritanos, que atacaban los excesos de la corona y de los obispos, ganaban en popularidad.

En 1633, William Laud fue hecho arzobispo de Canterbury. Era un hombre prendado de la belleza del culto, y convencido de que el bienestar social requería una iglesia monolítica. Sus medidas contra los puritanos fueron cada vez más crueles, y no faltaron penas de muerte ni mutilaciones ordenadas por él. Carlos cometió el error de darle poderes plenipotenciarios sobre Escocia, donde Laud trató de imponer la liturgia y otros elementos de la Iglesia Anglicana. Esto dio lugar a un motín, que pronto se volvió rebelión. Cuando la Asamblea General de Escocia trató de limitar el poder de los obispos, las autoridades reales la declararon disuelta. Pero la Asamblea se negó a obedecer la orden real, y respondió declarando nulo el episcopado, y reorganizando la Iglesia de Escocia sobre bases más calvinistas y presbiterianas.

Dada la actitud de la Asamblea General de Escocia, la guerra era inevitable. El Rey carecía de ejércitos, o de fondos para sostenerlos, y por tanto decidió apelar a sus súbditos irlandeses, entre quienes el catolicismo, y por tanto los sentimientos anticalvinistas, eran fuertes. Para ello contó con el apoyo de la Reina, que seguía siendo católica. Pero tales medidas solo sirvieron para crear lazos entre los calvinistas escoceses y los puritanos ingleses. El resultado fue que, cuando el Rey convocó al parlamento inglés para que votara fondos para la guerra contra los rebeldes escoceses, se vio obligado a disolverlo a los pocos días de reunido. Este fue el llamado “Parlamento corto” de 1640. Alentados por tales acontecimientos, los escoceses invadieron el territorio inglés, y ante ellos las tropas del Rey huyeron desbandadas. Una vez más, al Rey no le quedó otro remedio que convocar de nuevo al Parlamento. Esa asamblea legislativa, que comenzó sus sesiones en noviembre de 1640, recibiría después el nombre de “Parlamento Largo”, y sería de gran importancia para la historia de Inglaterra.

El Parlamento Largo

Los últimos años antes de la convocación de esta nueva asamblea habían traído consigo dificultades económicas. Los desajustes sociales y económicos, que antes habían perjudicado únicamente a los pobres y los obreros, comenzaron a afectar también a los comerciantes e industriales. Luego, cuando tuvieron lugar las elecciones para el Parlamento, la mayoría representaba el descontento con la corona, tanto por razones económicas como por motivos religiosos. Y esto era cierto, no solo de los comunes, sino también de los lores, que en tiempos recientes se habían unido a la nueva clase burguesa en empresas mercantiles. El nuevo Parlamento pronto se mostró más recalcitrante que los anteriores. El Rey lo había convocado para que votara fondos que permitieran organizar un ejército y expulsar del territorio inglés a los rebeldes escoceses. Pero los parlamentarios sabían que su poder se debía precisamente a la presencia de esos escoceses en suelo inglés, y no se mostraban dispuestos a resolver esa situación con demasiada celeridad.

Primero se ocuparon de tomar medidas contra los que en años recientes habían tratado de destruir el puritanismo. Las víctimas del arzobispo Laud que todavía vivían fueron puestas en libertad, y se les pasaron indemnizaciones. Lord Strafford, uno de los más fieles ministros del Rey, fue procesado y condenado a muerte, sin que el soberano hiciera gran cosa por salvarlo.

Después el Parlamento se dedicó a asegurarse de que sus medidas tuvieran valor permanente. En mayo de 1641, aprobó una ley según la cual la asamblea no podía ser disuelta por el Rey sin la anuencia de sus miembros. Aunque tal ley lo privaba de muchos de sus poderes, Carlos hizo poco por evitarla, pues había decidido resolver sus dificultades mediante una serie de intrigas que no es necesario relatar aquí. Cuando por fin el Parlamento empezó a tomar medidas para recaudar los fondos necesarios para expulsar a los escoceses, se supo que Carlos trataba de aliarse a ellos. Pero los escoceses, que eran calvinistas, sabían que el Parlamento inglés les era mucho más afín que el Rey, y por ello las gestiones del soberano fracasaron. Por la misma época, los católicos irlandeses se rebelaron, y no faltó en el Parlamento quien acusara a la Reina de alentar la insurrección. En vista de la duplicidad, tanto real como supuesta, de los soberanos, los protestantes más radicales se unieron en un bando decidido a limitar todavía más el poder de la corona. Los obispos, como miembros de la Cámara de los Lores, eran el principal apoyo de Carlos en el Parlamento. Pero la Cámara de los Comunes inició proceso contra varios de ellos. Cuando los obispos trataron de acudir a las reuniones del Parlamento, el pueblo de Londres se amotinó y les impidió el acceso a la asamblea. Alentados por tales éxitos, los más radicales entre los puritanos anunciaron que preparaban un proceso contra la Reina, a quien acusaban de haber causado los desórdenes en Irlanda.

Esas medidas extremas comenzaban a producir una reacción contra los puritanos. Entre los lores, muchos pensaban que era hora de restaurar la normalidad. Quizá si Carlos hubiera sido más comedido y paciente, el tiempo le hubiera dado la victoria. Pero el Rey perdió los estribos. Acusó ante la Cámara de los Lores a los principales jefes de los Comunes, pero la cámara alta rechazó la acusación. Cuando el Rey ordenó el arresto de los acusados, los parlamentarios se negaron a entregarlos. Al día siguiente un contingente militar enviado por el Rey para arrestar a los acusados encontró que habían huido y tomado refugio en Londres, donde se volvieron a reunir para continuar sus sesiones. Desde allí el jefe de los rebeldes, John Pym, gobernaba como “rey sin corona”. Perdida la capital, el Rey se retiró a sus palacios de Hampton Court y Windsor.

La Cámara de los Comunes propuso entonces una ley que excluía a los obispos de la Cámara de los Lores. Esta accedió, el Rey no pudo poner reparos, y los prelados fueron expulsados. De ese modo comenzaba un proceso que iría excluyendo del Parlamento a los elementos opuestos al puritanismo, y que por tanto le daría a la asamblea un carácter cada vez más radical. Por fin, el Parlamento dispuso

que se reclutara una milicia. Puesto que esas tropas estarían bajo el mundo del Parlamento, y no del Rey, éste decidió que había llegado el momento de tomar acción decisiva. Reunió las tropas que pudo, desplegó su estandarte y se preparó a luchar contra las milicias parlamentarias. Los conflictos entre la corona y el Parlamento habían llevado por fin a la guerra civil.

La guerra civil

Tanto el Rey como el Parlamento se dedicaron inmediatamente a reclutar sus tropas. Carlos encontró su principal apoyo entre los nobles. El Parlamento, por su parte, reclutó sus soldados especialmente entre las clases que más habían sufrido durante los últimos años. Los jornaleros y los desempleados fueron el grueso de ese ejército, al que se sumaron los comerciantes, que buscaban mayores concesiones, y varios nobles que habían tomado el partido de los comerciantes. La fuerza de Carlos estaba principalmente en la caballería, cuerpo tradicionalmente reclutado entre la nobleza. La del Parlamento estaba en la infantería y en la flota, para la cual el comercio era importante.

Al principio los ejércitos rivales se limitaron a marchas y contramarchas que no produjeron más que algunas escaramuzas. Mientras tanto, cada partido buscaba otros puntos de apoyo. Como era de esperarse, los parlamentarios se acercaron a los escoceses. Esto a su vez obligó a Carlos a buscar ayuda entre los católicos irlandeses. Esas gestiones por parte del Rey, sin embargo, redundaron en perjuicio suyo, pues las diversas facciones entre los puritanos se unieron ante la amenaza de una intervención católica.

En sus esfuerzos por atraerse a los escoceses, el Parlamento se vio obligado a tomar medidas que llevaban hacia el presbiterianismo. Ese tipo de organización eclesiástica, que prevalecía en Escocia, no era bien visto por todos los ingleses. Además de los muchos que creían que el episcopado era parte necesaria de la iglesia, había otros que preferían un gobierno eclesiástico de tipo congregacional —los “independientes”—. La mayoría parece haber pensado que, aunque el episcopado no se oponía necesariamente a las Escrituras, sí constituía el principal aliado de la monarquía, y que por tanto era necesario abolirlo. Según dijo alguien, “los que odian a los obispos los odian más que al Diablo, y a los que gustan de ellos, les gustan menos que su comida”. A la postre, el episcopado fue abolido, en parte porque era partidario del Rey, en parte por razones teológicas, y en parte porque confiscando sus rentas el Parlamento podía obtener fondos sin crear nuevos impuestos.

En el entretanto, el Parlamento convocó a una asamblea de teólogos para que lo aconsejara en materia religiosa. Esta es la famosa Asamblea de Westminster, que comprendía, además de 121 ministros y treinta laicos nombrados por el Parlamento, ocho comisionados escoceses. Puesto que los escoceses representaban por el momento el más fuerte ejército que existía en la Gran Bretaña, el peso de sus comisionados en la Asamblea fue decisivo. En otro capítulo tendremos ocasión de volver sobre el contenido teológico de la Asamblea de Westminster, cuya Confesión vino a ser uno de los documentos principales de la ortodoxia calvinista. Por lo pronto, basta señalar que, aunque algunos de sus miembros eran independientes, y otros se inclinaban hacia el episcopado, pronto la Asamblea se decidió a favor de la forma presbiteriana de gobierno eclesiástico, y le recomendó al Parlamento que la estableciera. Ese cuerpo, en el que había buen número de independientes, no se inclinaba al principio hacia el presbiterianismo. Pero la marcha de la guerra lo obligó a formar con los escoceses una Solemne Liga y Pacto, que lo comprometía a dirigir la organización de la iglesia hacia el presbiterianismo. Este fue establecido en 1644, y al año siguiente el arzobispo Laud fue ejecutado por orden del Parlamento. Todo esto les dio tiempo a los puritanos para formar su propio ejército con que enfrentarse al del Rey.

Fue en esa época que cobró prominencia el puritano Oliverio Cromwell. Este era un hombre relativamente acomodado, descendiente de uno de los consejeros de Enrique VIII. Unos pocos años antes había abrazado el puritanismo, y era un asiduo estudioso de la Biblia. Para él, toda decisión, tanto política como personal, debía hacerse tras indagar seriamente cuál era la voluntad de Dios. Por ello, aunque frecuentemente vacilaba antes de tomar una determinación, una vez decidido se mostraba inflexible en su rumbo. No era orador ni persona dada a las argucias políticas. Pero la profundidad y firmeza de sus convicciones pronto le atrajeron el respeto de los demás puritanos. Hasta el comienzo de la guerra civil, no había tenido más participación en los conflictos de su tiempo que alguna intervención en los debates de la Cámara de los Comunes, de la cual era miembro.

Al ver que los acontecimientos llevaban a la lucha armada, Cromwell regresó a sus tierras, donde reclutó un pequeño contingente de caballería. Estaba convencido de que la principal arma del Rey era su caballería, y que el Parlamento tenía necesidad de un cuerpo semejante. Sus soldados se inflamaron con el celo de su jefe, y pronto aquel núcleo se volvió un gran cuerpo de caballería. Para ellos, y después para buena parte del ejército parlamentario, lo que estaba teniendo lugar era una guerra santa. Antes de marchar al combate leían las Escrituras y oraban, y luego cantaban salmos en medio de la lucha. Repetidamente derrotaron a los realistas, que fueron por fin deshechos en la batalla de Naseby.

Aquella batalla tuvo consecuencias todavía peores para el Rey, pues los rebeldes quedaron dueños del campamento real, donde se posesionaron de documentos que probaban que Carlos había estado negociando con los irlandeses y con otros para hacer desembarcar en Inglaterra tropas católicas y extranjeras. Desde entonces, comenzó a crecer el partido de los que propugnaban la deposición del Rey.

En medio de sus infortunios, Carlos decidió acudir a sus súbditos escoceses, pensando ganarlos con diversas promesas. Pero los escoceses lo hicieron prisionero y, tras una serie de negociaciones, se lo entregaron al Parlamento.

Parecía entonces que la guerra civil había terminado. Los puritanos habían prevalecido sobre el partido de los obispos y del Rey, y se dedicaron a implantar sus reformas. Se promulgaron leyes ordenando que el Día del Señor se dedicara a los ejercicios religiosos, y se legisló también acerca de las costumbres y los pasatiempos frívolos. Pronto hubo quien se quejó de una dictadura puritana.

Pero los puritanos, unidos cuando se trataba de oponerse al Rey y a los obispos, vieron su unidad desvanecerse tan pronto como resultaron vencedores. En general, había dos partidos. El de los presbiterianos, que contaba con la mayoría del Parlamento, abogaba por una iglesia nacional y uniforme, pero constituida, no según los principios episcopales, sino según los del presbiterianismo. Los independientes, particularmente numerosos en el ejército, pertenecían a diversas sectas, cada cual con su punto de vista. Pero todos los independientes concordaban en que no debía haber una iglesia uniforme para todo el país, y que debía permitírsele a cada grupo que siguiera su curso y su forma de gobierno independientemente de los demás, siempre que no violara los principios bíblicos, ni ofendiera contra la moral. Ambos partidos concordaban en deshacerse de los obispos y en limitar el poder del Rey. Pero una vez cumplido ese propósito sus programas eran tan distintos que tenían que chocar.

Todo esto dio lugar a tensiones crecientes entre el ejército, en su mayoría independiente, y el Parlamento, que buscaba la uniformidad mediante la fórmula presbiteriana. En 1646 el Parlamento trató de licenciar al ejército, pero éste se negó a desbandarse. En medio del conflicto, cobraron fuerza en el ejército movimientos tales como los de la “Quinta Monarquía”, los “niveladores”, etc., muchos de los cuales decían que el Señor estaba a punto de retornar, y que era necesario transformar el orden social, estableciendo justicia y equidad. Esto produjo mayor intransigencia por parte del Parlamento,

que temía que el desorden causado por la guerra civil diera en el caos. En el ejército se comenzó a decir que, puesto que en él había una representación más amplia del pueblo, era él, y no el Parlamento, el que podía hablar en nombre del pueblo.

En eso estaban las cosas cuando el Rey escapó, y empezó a negociar con los escoceses, con los parlamentarios y con el ejército, haciéndoles a todos promesas que se contradecían entre sí. Por fin llegó con los escoceses a un acuerdo mediante el cual se comprometía a establecer el presbiterianismo en ambos reinos (Escocia e Inglaterra), a cambio de que le devolvieran el trono que parecía perdido. Pero al mismo tiempo continuaba negociando con el Parlamento. El resultado fue que tan pronto como el ejército logró vencer a los escoceses (agosto de 1648) dirigió su furia tanto contra el Rey como contra el Parlamento.

En diciembre de ese mismo año de 1648, el ejército le arrebató al Parlamento la persona del Rey. Unos pocos días más tarde comenzó una purga del Parlamento por parte del ejército. Cuarenta y cinco parlamentarios fueron detenidos, y a casi el doble de ese número se les prohibió asistir a las sesiones. De los restantes, varios se negaron a formar parte de un cuerpo hasta tal punto mutilado. A lo que quedó, sus adversarios le dieron el nombre de “Parlamento Rabadilla” (Rump Parliamet).

Ese Parlamento fue el que unos pocos días más tarde inició el proceso contra Carlos, a quien se acusaba de alta traición y de haber sumido al país en la guerra civil. Los catorce lores que se atrevieron a asistir a la sesión de la Cámara Alta el día que se presentó el proceso contra el Rey se negaron unánimemente a darle curso. Pero la Cámara de los Comunes sencillamente continuó el proceso, y Carlos, que rehusó defenderse porque sus supuestos jueces no tenían jurisdicción legal, fue decapitado el 30 de enero de 1649.

El Protectorado

Los escoceses, temerosos de perder su independencia, se apresuraron a reconocer como rey a Carlos II, hijo del difunto rey. Los irlandeses, por su parte, aprovecharon las circunstancias para rebelarse. Dentro de la propia Inglaterra, los independientes se dividían cada vez más. Entre los más radicales apareció el movimiento de los diggers (excavadores), cuyo profeta proponía un nuevo orden social en el que habría un derecho universal, no solo a la libertad y al sufragio, sino también a la propiedad. Tales prédicas atemorizaban a las clases mercantiles que hasta poco antes habían sido un elemento importante en la oposición al Rey. Los presbiterianos, por su parte, insistían en su empeño de imponer su sistema de gobierno y su forma de culto en toda la iglesia de Inglaterra. El caos amenazaba adueñarse del país.

Fue en medio de tales circunstancias que Cromwell tomó las riendas del estado. Aunque no había participado de la purga del Parlamento, después la aprobó, y a nombre del Parlamento Rabadilla aplastó primero la rebelión irlandesa y luego el brote monárquico que había aparecido en Escocia. Derrotado, Carlos II se refugió en el Continente. Pero todo esto no resolvía el problema de un Parlamento que había continuado por largo tiempo, y cuyo remanente no representaba verdaderamente al pueblo. Cuando ese Parlamento Rabadilla decidió perpetuarse en el poder mediante un proyecto de ley, Cromwell se presentó en la sala de sesiones, echó de ella a los pocos diputados que quedaban, y cerró el edificio con llave.

De ese modo, y al parecer en contra de su propia voluntad, Cromwell quedó como arbitro supremo de los destinos del país. Durante varios meses buscó el modo de volver a la legalidad con el título de Protector. Según el instrumento de gobierno que servía de carta fundamental al nuevo orden, el Protector gobernaría con la asistencia de un Parlamento que representaría a Inglaterra, Escocia e

Irlanda. Pero en realidad estos dos últimos países tenían una representación ínfima, y en todo caso era el Protector quien de veras gobernaba.

Cromwell se dedicó de lleno a un programa de reformas, tanto en la iglesia como en el gobierno. Su política religiosa fue relativamente tolerante, dado el ambiente de la época. Aunque él mismo era de ideas independientes, trató de crear un sistema eclesiástico en el que cupieran tanto los independientes como los presbiterianos, los bautistas, y hasta algunos partidarios moderados del régimen episcopal. Como buen puritano, se embarcó además en un programa de reformar las costumbres, y pronto hubo leyes acerca del Día del Señor, las carreras de caballos, las peleas de gallos, el teatro, etc.

En lo económico, el gobierno de Cromwell favoreció a las clases medias, en perjuicio particular de los magnates, pero también en cierta medida de los más pobres. Entre ambos extremos fue creciendo la oposición al Protectorado, y la nostalgia hacia la monarquía.

En lo político, Cromwell tuvo buen éxito en cuanto logró dominar el país mientras vivió. Pero sus sueños de crear una república estable fracasaron. Al igual que a los reyes Jaime y Carlos antes que él, se le hizo difícil gobernar en armonía con el Parlamento —y esto a pesar de que, cuando sus partidarios no gustaron del que había sido elegido, les prohibieron a muchos de sus opositores ocupar sus escaños, de modo que lo que existió fue una nueva “rabadilla”. Convencidos de la imposibilidad de mantener el Protectorado, los parlamentarios llegaron a ofrecerle la corona al Protector. Pero éste se negó, quizá por escrúpulos personales, o quizá por agudeza política. En todo caso, la necesidad de llegar a considerar tal extremo muestra hasta qué punto resultaba difícil instaurar la república.

En 1658, poco antes de morir, Cromwell indicó que su sucesor debía ser su hijo Ricardo. Aunque este heredó el título de su padre, carecía de sus dotes, y pronto el país se vio al borde de una nueva guerra civil. Traído y llevado entre el Parlamento y el ejército, Ricardo Cromwell renunció al protectorado y se retiró a la vida privada.

La restauración

El fracaso del Protectorado no dejaba otra alternativa que la restauración de la monarquía. El general Monck, que estaba al mando de un ala del ejército, marchó sobre Londres y convocó a un nuevo Parlamento, al que debían asistir también los lores. Cuando esa asamblea se reunió, comenzó negociaciones con Carlos II, al cual llamó de nuevo al trono tras haber recibido las garantías necesarias.

La restauración de los Estuardo trajo una ola de reacción contra los puritanos. Aunque el propio Carlos al principio quiso darles un lugar a los presbiterianos en la iglesia nacional, el Parlamento se mostró inclinado hacia el anglicanismo tradicional. Además de volver a instaurar el episcopado y el Libro de Oración Común, el nuevo gobierno dictó leyes contra los disidentes, para quienes no había ya lugar en la iglesia oficial. Se prohibieron los cultos que siguieran otro ritual que el dictaminado por el gobierno. Y a los ministros que no lo aceptaran se les prohibía predicar. Estas leyes, y muchas otras de semejante tono, no lograron destruir la muchedumbre de movimientos que habían surgido en Inglaterra. Sencillamente los colocaron al margen de la iglesia oficial, donde la mayoría de ellos continuó existiendo hasta que se les volvió a tolerar, hacia fines del siglo.

En Escocia, la restauración de la monarquía tuvo consecuencias aún más severas. Ese país era fuertemente presbiteriano, y ahora por decreto real su iglesia fue reorganizada y colocada bajo un régimen episcopal. A los ministros presbiterianos se les privó de sus derechos, y se les sustituyó por personas de persuasión episcopal. Pronto hubo motines y rebeliones, y el arzobispo primado de Escocia, James Sharp, fue asesinado. Con el apoyo de los ingleses, los elementos realistas aplastaron las rebeliones, que fueron cruelmente ahogadas en sangre. Carlos II se declaró católico en el lecho de

su muerte, con lo cual confirmó las peores sospechas de los puritanos perseguidos. Su hermano y sucesor Jaime II era católico, y estaba decidido a restaurar el catolicismo romano como la religión oficial de sus reinos. En Inglaterra, trató de abrirle el camino al catolicismo decretando la tolerancia religiosa. Al parecer, esperaba ganarse con ello el apoyo de los grupos disidentes. Pero el sentimiento anticatólico entre estos últimos era tal, que se negaron a aceptar el edicto de tolerancia, aun cuando los beneficiaba grandemente. En Escocia, las condiciones eran todavía peores. Jaime II (que era el séptimo rey de Escocia de ese nombre) decretó la pena de muerte para quienes asistieran a cultos no autorizados, y colocó buena parte de los asuntos de ese país en manos de católicos. Al igual que en Inglaterra, trató de decretar la tolerancia para los católicos. Pero los presbiterianos escoceses tampoco la aceptaron. Tras tres años bajo Jaime II, los ingleses se rebelaron e invitaron a Guillermo, Príncipe de Orange, y a su esposa María, hija de Jaime, a ocupar el trono. Guillermo desembarcó en Inglaterra en 1688, y Jaime huyó a Francia. En Escocia el partido de Jaime subsistió por unos meses. Pero el año siguiente Guillermo y María fueron proclamados también soberanos de ese país.

La política religiosa de Guillermo y María fue generalmente tolerante. En Inglaterra, se le dio libertad de culto a toda persona que se suscribiera a los Treinta y nueve artículos de 1562, y que les jurara fidelidad a los soberanos. En Escocia, el presbiterianismo fue hecho la religión oficial del estado, y la Confesión de Westminster su norma doctrinal. ¿Como en tantos otros países (ya hemos visto los casos de Francia y de Alemania), todas estas luchas por motivos confesionales llevaron a muchos a la conclusión de que las cuestiones doctrinales no merecían tanta sangre ni tanta contienda. Luego, aunque el resultado en el orden de lo político fue una mayor tolerancia, esa tolerancia fue posible gracias al creciente indiferentismo en materia religiosa. Una vez más, las amargas luchas sobre el dogma desembocaron en la duda.

La historia del puritanismo, sin embargo, no quedaría completa si no nos refiriéramos, siquiera brevemente, a sus dos grandes figuras literarias: Juan Bunyan y Juan Milton. La más importante obra del primero, conocida generalmente bajo el título abreviado de *El peregrino*, se convirtió en uno de los más leídos libros de devoción, y por tanto sirvió para llevar la semilla puritana a los más apartados rincones. Milton, por su parte, es considerado uno de los más notables poetas de la literatura inglesa, y su *Paraíso perdido* se cuenta entre las obras maestras de esa literatura.

Entrambos, Bunyan y Milton han continuado proclamando el mensaje puritano a través de las generaciones.

La ortodoxia católica 33

Bastante luz hay para los que quieren ver, y oscuridad bastante para los que tienen una disposición contraria. Bastante claridad para iluminar a los elegidos, y bastante oscuridad para humillarles. Bastante oscuridad hay para cegar a los réprobos, y bastante claridad para condenarles y hacerles inexcusables.

Blas Pascal

Al terminar el Concilio de Trento, en el año 1563, había quedado fijada lo que sería la ortodoxia católica durante los próximos cuatro siglos, y además se había promulgado todo un programa de reforma. Pero tanto esa ortodoxia como esas reformas no carecerían de opositores entre las filas católicas. Por una parte, el programa tridentino se basaba en la centralización del poder en torno a la persona del papa, y ello iba contra los intereses de los gobiernos seculares, particularmente de las monarquías, que precisamente en esa época tendían a hacerse más absolutas. Por otra parte, no faltaban prelados para quienes la vida austera y la reforma de las costumbres propuestas por el Concilio constituían un sacrificio inaceptable. Por último, había quienes pensaban que, en su afán de condenar las tesis protestantes, los teólogos tridentinos habían ido demasiado lejos, y que por tanto era necesario recuperar algunas de las antiguas tesis de San Agustín acerca de la primacía de la gracia en la salvación humana.

El galicanismo y la oposición al poder del papado

Uno de los puntos principales del programa de reformas propuesto por el Concilio de Trento era la centralización del poder eclesiástico. El Concilio mismo tuvo que ser convocado porque el papado carecía de la autoridad necesaria para responder a los retos del protestantismo. Pero el resultado de las deliberaciones conciliares fue un intento de devolverles a los papas la autoridad que habían tenido en el apogeo de su poderío, durante la que hemos llamado “Era de los Altos Ideales”. Luego, el papado, que al comienzo de las deliberaciones del Concilio carecía de prestigio y de autoridad, al terminar las mismas quedó encargado de dirigir la vida toda de la iglesia.

Pero esas decisiones por parte del Concilio coincidieron y chocaron con otros procesos políticos que estaban teniendo lugar. Era la época del absolutismo real. Ya hemos visto las opiniones que tenían Jaime I y Carlos II acerca de las prerrogativas de los reyes. Semejantes ideas circulaban en España, Austria y Francia, donde tenían mejor éxito. A esto se unía el creciente sentimiento nacionalista, que llevaba a muchos a pensar que el papa no tenía por qué inmiscuirse en los asuntos de sus países. Ese sentimiento nacionalista, que trataba de limitar los poderes del papa, recibió el nombre de “galicanismo” (de “Galia”, el antiguo nombre de Francia) porque fue en Francia que cobró mayor fuerza. Frente a él se alzó el partido de los “ultramontanos”, es decir, de los que sostenían que el centro de autoridad eclesiástica se encontraba en Roma, “más allá de los montes” (los Alpes).

Como hemos visto anteriormente, durante las últimas décadas antes de la Reforma el papado había existido bajo la sombra del trono francés, que había logrado numerosas concesiones en lo referente a la vida eclesiástica francesa. Pronto se dio en llamar a tales concesiones “las libertades de la iglesia galicana”, y en defenderlas con fervor patriótico. En consecuencia, los franceses eran católicos a su manera, como pudo verse cuando Enrique IV, con todo y estar excomulgado por Roma, fue hecho rey, y el clero católico sencillamente levantó la excomunión sin consultar con el Papa.

Esos sentimientos galicanos dificultaban la aplicación de los decretos tridentinos dentro del territorio francés. Aunque el propio Enrique IV, tras una serie de negociaciones con Roma, se comprometió a hacerlos promulgar en el país, el Parlamento y buena parte del clero se opusieron, y el Concilio no llegó a tener validez oficial en Francia. En 1615, cinco años después del asesinato de Enrique IV, los decretos del Concilio todavía no habían sido promulgados por el gobierno francés, y el clero nacional decidió hacerlo por cuenta propia. Aunque eso pudo hacerse porque en ese momento buena parte del clero se inclinaba hacia el ultramontanismo, el hecho mismo de que fue el clero francés el que decidió acerca de la validez de los decretos del Concilio en su país a la postre les daría más argumentos a los defensores de las “libertades galicanas”.

El galicanismo tenía, por así decir, dos ramas. Había algunos que defendían las “libertades galicanas” por sentimientos nacionalistas, mientras otros lo hacían porque estaban convencidos de que la autoridad eclesiástica residía en los obispos, y no en el papa. Pero ambas razones le convenían a la corona, que no vaciló en alentar los sentimientos galicanos, ni en oponerse al ultramontanismo, a veces por fuerza.

En otras partes de la Europa católica hubo movimientos parecidos al galicanismo. De éstos el más importante fue el “febronianismo”, que se basaba en las ideas expuestas por Justino Febronio en su obra *El estado de la iglesia y el poder legítimo del pontífice romano*. Este libro, publicado en 1673, le dio nueva vida a las antiguas ideas conciliaristas. Según Febronio, la iglesia es la comunidad de los fieles, y es a ellos que les corresponde el poder en última instancia. Pero los obispos, como representantes de los fieles, son quienes están llamados a gobernar la iglesia. Luego, un concilio universal de obispos tiene mayor autoridad que el papa, quien en todo caso no puede interferir en los asuntos de otras iglesias que la de la ciudad de Roma. La idea de la jurisdicción universal del papa se basa en las falsas decretales, un documento espurio que no merece crédito alguno.

Clemente XIII condenó el escrito de Febronio al poco tiempo de publicado. Pero a pesar de ello las ideas que en él se expresaban pronto cobraron popularidad. Muchos veían en el febronianismo una posibilidad de volver a reunir a católicos y protestantes, a base de un concilio universal que no estuviera dominado por los elementos papistas. Otros lo apoyaban y difundían porque era compatible con el creciente sentimiento nacionalista, y le negaba al papado jurisdicción sobre los diversos reinos independientes. En Alemania, no faltaron opulentos obispos que eran al mismo tiempo señores seculares de sus diócesis, y para quienes el febronianismo era un modo de evitar que se les impusieran las reformas decretadas en Trento.

En la corte de Viena, el febronianismo tomó un carácter particular. Allí, el emperador José II utilizó esa doctrina para apoyar un plan de gobierno que hacía de la iglesia instrumento suyo. José I, era uno de los príncipes ilustrados que aparecieron en el siglo XVIII, y que se lanzaron a un programa de reformas en los campos de la economía, la política y la educación. Para llevar a cabo sus proyectos, este emperador necesitaba de la iglesia. Pero no de una iglesia dominada por el espíritu tridentino, que le parecía oscurantista e intolerante. Al contrario, el Emperador deseaba poder contar con una iglesia ilustrada. Por ello se hizo cargo de la educación del clero, abolió muchos monasterios que le parecían instrumentos papales, y con los fondos así obtenidos fundó nuevas iglesias y se ocupó de que las parroquias rurales tuvieran ministros aptos.

Otros gobernantes se mostraron inclinados a seguir el ejemplo del emperador José, y por ello la iglesia romana, que había condenado el febronianismo en 1764, condenó el josefismo en 1794. Pero no fueron tales condenaciones, sino la Revolución Francesa, de que nos ocuparemos más tarde, lo que les puso coto al galicanismo y a otros movimientos afines.

Mientras tanto, el poder papal había sufrido otro rudo golpe en la disolución de la orden de los jesuitas. Esa orden, fundada precisamente con el propósito de que fuera como un ejército en manos del papado, no era bien vista por los soberanos absolutistas que gobernaron durante buena parte del siglo XVIII. Ya hemos visto cómo fueron los jesuitas los que incitaron a varios príncipes católicos alemanes a lanzarse en el curso que a la postre llevó a la Guerra de los Treinta Años. El desastre causado por esa guerra, el espíritu indiferentista en materia religiosa que se iba posesionando de Europa, y los intereses de los reyes, conspiraron para ponerle fin a la Sociedad de Jesús. Véase *Cristología*. En particular, esa orden era mal vista por los de la casa de Borbón, pues repetidamente había dado muestras de favorecer a su rival, la casa de Austria. Por tanto, según el sol de los borbones fue llegando a su cenit, y

el de los Austria a su ocaso, la situación de los jesuitas se fue haciendo cada vez más precaria. En 1758 hubo un atentado contra José I, rey de Portugal y se acusó a los jesuitas de estar involucrados en la conspiración. El resultado fue que el año siguiente la Sociedad de Jesús fue expulsada de Portugal y sus colonias, al tiempo que la corona se incautaba de sus abundantes bienes. En Francia, debido en parte a la enemistad de la favorita del Rey, Madame de Pompadour, la Sociedad de Jesús fue suprimida en 1764. Tres años más tarde los jesuitas fueron expulsados de España y sus colonias por el rey ilustrado Carlos III, y ya hemos narrado las consecuencias que ello acarreo para la iglesia en América. Ese mismo año de 1767 Fernando IV de Nápoles, hijo de Carlos III, siguió el ejemplo de su padre.

Todo esto llevó a un esfuerzo conjunto por parte de los Borbones por deshacerse de los jesuitas, no solo en sus dominios, sino en todo el mundo. A principios de 1769, los embajadores borbónicos en Roma le presentaron al papa Clemente XIII una resolución conjunta en la que requerían la disolución de la Sociedad de Jesús. Pero el Papa sufrió un ataque de apoplejía (algunos dicen que a consecuencia del disgusto causado por ese documento) y murió a los pocos días. El nuevo papa, Clemente XIV, parece haber tratado de resistir la presión de los Borbones. Pero al fin cedió, y en 1773 la Sociedad de Jesús fue disuelta por orden del Papa. Excepto en Prusia y en Rusia Blanca, cuyos soberanos tenían sus razones para no acatar el mandato papal, la Sociedad de Jesús dejó de existir, y el papado perdió así su instrumento más fuerte y fiel.

El galicanismo, el febronianismo, el josefismo y la supresión de los jesuitas muestran que durante esta época de dogmas y dudas, al tiempo que los papas insistían cada vez más en su jurisdicción universal, en realidad iban perdiendo su poder y autoridad.

El jansenismo

El Concilio de Trento había condenado categóricamente las proposiciones de Lutero y Calvino acerca de la gracia y la predestinación. Pero había quienes temían que una interpretación extrema de las decisiones de ese concilio pudiera llegar a contradecir las enseñanzas del gran maestro San Agustín acerca de esos temas. Por tanto, desde fines del siglo XVI, particularmente en las universidades de Salamanca y Lovaina, se suscitaron disputas sobre la gracia, la predestinación y el libre albedrío.

En Salamanca, la discusión pronto se volvió un conflicto entre dominicos y jesuitas. El jesuita Luis de Molina había publicado en Lisboa un libro De la concordancia entre el libre albedrío y los dones de la gracia, en el que afirmaba que la predestinación se debía a la presciencia divina. En otras palabras, Dios predestina a la salvación a aquellas personas que sabe han de aceptar su gracia. De ese modo, la aceptación de la gracia no se debe a la predestinación, sino al contrario. Domingo Báñez, profesor de Salamanca y uno de los más respetados teólogos de la época, declaró que lo que proponía Molina era contrario a las enseñanzas de Agustín, y que por tanto debía ser condenado. Pronto los jesuitas se reunieron en derredor de las tesis de Molina, y los dominicos en torno de las de Báñez. En Valladolid, donde ambas órdenes tenían importantes centros, hubo dos debates que no lograron gran cosa — excepto que el segundo por poco da en motín. Cada bando acusó al otro ante la Inquisición española y ésta, juzgándose incapaz de pronunciar juicio, refirió la cuestión a Roma. El Papa, a la sazón Clemente VIII, trató de resolver la cuestión prohibiendo toda discusión del asunto y pidiendo el consejo de las principales facultades de teología. Pero los dominicos insistían en que las tesis de Molina contradecían tanto a San Agustín como a Santo Tomás, y por tanto debían ser condenadas como heréticas, mientras que las de ellos sencillamente repetían lo que esos dos grandes maestros de la iglesia habían dicho, y por tanto no debían ni podían prohibirse. El Papa, convencido de que los dominicos tenían razón, se disponía a condenar a Molina cuando los jesuitas, y hasta el Rey de España, le aconsejaron mayor

cautela. Clemente presidió entonces sobre otra serie de discusiones que le dieron largas al asunto. Conscientes de que el Papa se inclinaba hacia los dominicos, los jesuitas de la Universidad de Alcalá empezaron a sembrar dudas acerca de la autoridad del papado. A la muerte de Clemente, la discusión continuaba. Tras el brevísimo pontificado de León XI, el nuevo papa, Paulo V, decidió que lo mejor era evitar cualquier condenación, y declaró que ni los dominicos ni los jesuitas estaban enseñando falsa doctrina. Además, les prohibió que continuaran acusándose mutuamente de herejía (pues los jesuitas decían que los dominicos eran calvinistas, y los dominicos acusaban a los jesuitas de ser pelagianos). Con todo, las tensiones entre jesuitas y dominicos que esa controversia alentó continuaron por largo tiempo.

Las controversias en la universidad de Lovaina tuvieron mayores repercusiones. Allí el teólogo Miguel Bayo propuso tesis muy semejantes a las de Agustín. Según él, el pecado humano es tal que nuestra propia naturaleza ha sido corrompida, si no totalmente, al menos lo suficiente para que no podamos por nosotros mismos volvernos hacia Dios. El albedrío del ser humano pecador no puede producir sino mal, y por tanto es incapaz de convertirse a Dios sin que antes la gracia divina lo torne hacia el bien. Tales opiniones, que sin lugar a dudas se encuentran en las obras de San Agustín, se acercaban demasiado a las de Calvino para que pudieran pasar inadvertidas. En 1567, Pío V condenó setenta y nueve proposiciones tomadas de las obras de Bayo. Este las repudió y aceptó el decreto papal, pero continuó enseñando una versión ligeramente distinta de las tesis condenadas, y por tanto doce años más tarde Gregorio XIII volvió a condenar sus enseñanzas. A pesar de la oposición papal, la facultad teológica de Lovaina continuaba apoyando a Bayo, a quien hizo canciller de la universidad. Cuando el jesuita Lesio atacó las tesis de Bayo, la universidad respondió declarando que Lesio era pelagiano. Los jesuitas ripostaron acusando a Bayo y los suyos de calvinismo. Como en el caso de España, a la postre las autoridades romanas trataron de calmar el conflicto sencillamente ordenando que cada bando dejara de atacar al otro.

Pero tal solución no podía perdurar. Las opiniones de Bayo, a pesar de haber sido condenadas por Roma en 1567 y 1579, continuaban circulando en Lovaina, y no faltaba quien las enseñara desde la cátedra, aunque de un modo velado. Luego, la controversia estaba siempre lista a explotar de nuevo.

Esa explosión tuvo lugar varias décadas más tarde en torno a Cornelio Jansenio, obispo de Ypres en Bélgica, y antes profesor de Lovaina. En 1640, se publicó póstumamente la voluminosa obra de Jansenio, Agustín, que causó gran revuelo. La obra en sí no pretendía ser más que un estudio y exposición de las enseñanzas del gran obispo de Hipona. Pero lo que Jansenio se proponía con ella era mostrar que Agustín había enseñado la primacía y necesidad de la gracia de un modo que no concordaba con las doctrinas comúnmente aceptadas en la iglesia —y propuestas principalmente por los jesuitas. Esta era una tarea a la que Jansenio se había consagrado secretamente años antes, y para la cual se había propuesto leer y releer todas las obras de Agustín tantas veces como fuera necesario. Por tanto su libro presentaba argumentos contundentes con los que sostenía su interpretación de Agustín, y no podía sino causar serias controversias.

De hecho, el Agustín de Jansenio era parte de todo un programa de reforma de la iglesia. Varios años antes Jansenio había discutido ese programa con su amigo Juan Ambrosio Duvergier, más conocido como “San Cirano”, por ser abad del monasterio de ese nombre. Entre ambos habían llegado a la conclusión de que la iglesia necesitaba una reforma fundamental, y que parte de esa reforma debía consistir en un redescubrimiento de las doctrinas de San Agustín acerca de la gracia y la predestinación. Según Jansenio y San Cirano veían las cosas, durante la Edad Media la iglesia había perdido de vista el mensaje de la gracia inmerecida de Dios, y en fecha más reciente, en medio de su

polémica contra el protestantismo, sencillamente había insistido en sus errores del medioevo. Estos dos amigos se juramentaron para llevar a la iglesia a un redescubrimiento de la primacía de la gracia, y del sentido del evangelio cuando se le ve a la luz de esa primacía. No eran ni querían ser protestantes. Pero estaban conscientes de que su programa de reforma era tal que, si no se cuidaban, se les condenaría como protestantes. Por ello durante largo tiempo mantuvieron una correspondencia en la que ocultaban sus propósitos mediante un código secreto. Así, por ejemplo, el cardenal Richelieu era “Purpurato”, y a los protestantes se les llamaba “pepinos”.

Durante esos años de trabajo en secreto, San Cirano se ocupó de establecer los contactos que le abrirían paso a la propuesta reforma, y Jansenio se dedicó a desarrollar las bases teológicas del movimiento. Por ello, mientras Jansenio leía y releía las obras de Agustín docenas de veces, San Cirano se iba abriendo paso en los círculos más influyentes de Francia. El principal punto de apoyo de San Cirano fue la abadía de Port-Royal, en las afueras de París. Esa abadía, bajo la dirección de la Madre Angélica, se había conquistado el respeto de las personas más religiosas de la capital francesa. La propia Madre Angélica había sido colocada en el convento a la edad de ocho años, y a los once, el mismo día que recibió la primera comunión, fue hecha abadesa. Ese nombramiento, hecho a base de la posición social de la familia de Angélica, nos da una idea del nivel a que había descendido la vida monástica en Port-Royal y otras casas semejantes. Pero seis años más tarde, al escuchar un sermón de un predicador que iba de paso, la Madre Angélica decidió reformar sus costumbres y las del convento cuyo cuidado se le había encomendado. Empezó por llevar una vida distinta, a la que pronto se sumaron otras monjas. A la postre Port-Royal comenzó a cobrar fama como centro de piedad y devoción, al cual acudían muchas personas de inquietudes religiosas.

Unos años antes de la publicación del Agustín, el abad de San Cirano había hecho sus primeros contactos con Port-Royal y con Antoine Arnauld, hermano de la abadesa. Poco a poco fue ganando ascendiente sobre el monasterio y sobre el círculo religioso que se había formado en derredor del mismo, al cual pertenecían varias familias de alta alcurnia.

La fama de San Cirano creció desde entonces junto a la de Port-Royal. Los mismos elementos de inquietudes religiosas que acudían al convento tomaron al fogoso abad por consejero y director espiritual. Bajo su inspiración, varias personas abandonaron su antigua vida y fueron a vivir como “solitarios” en las afueras de París. Además, San Cirano y sus seguidores fundaron toda una serie de “pequeñas escuelas” cuyo propósito fundamental era formar el carácter de los discípulos, y que contrastaban con la educación de tipo autoritario de las escuelas de entonces —en particular las de los jesuitas, que pronto tuvieron razones para oponerse a San Cirano y los suyos.

Empero el hecho mismo de que San Cirano ganaba tantos adeptos le creaba también serias enemistades. Los jesuitas veían en sus escuelas una crítica y una amenaza a las de ellos. Además, era la época de máximo poderío del cardenal Richelieu, para quien todo exceso de celo religioso era una amenaza a la integridad del estado. Por razones semejantes a las que le llevaron a oponerse a los hugonotes, Richelieu veía con recelo el creciente círculo que se formaba alrededor de San Cirano. Por algún tiempo trató de ganarse al abad. Pero éste no daba muestras de querer aliarse al primer ministro, sino que, al contrario, se atrevió a criticarlo. A la postre, Richelieu ordenó que San Cirano fuera arrestado y llevado al castillo de Vincennes, donde pasó los próximos cinco años.

Una semana antes del arresto de San Cirano, Jansenio había muerto. Por tanto, su proyectada reforma parecía haber abortado. En la prisión, aunque se le trataba bien y se le permitía continuar escribiéndoles a sus amigos y seguidores, San Cirano llegó a dudar de la causa a la que había consagrado varios años.

En esto estaban las cosas cuando se publicó el Agustín de Jansenio, dos años después de la muerte de su autor. La obra de Jansenio era un ataque a las doctrinas sobre la gracia y la predestinación que ya hemos visto al referirnos a Luis de Molina. Frente a tales opiniones, sostenidas por los demás jesuitas, Jansenio apela a la autoridad de San Agustín. Según ese santo venerado, el ser humano, después de la caída, no tiene libertad para no pecar. Según fue creado originalmente, sí la tenía. Pero la caída de tal modo corrompió su libertad, que ahora, en su estado natural, solamente es libre para pecar. El humano pecador no tiene fuerzas ni voluntad para mirar a Dios, y por tanto se ama a sí mismo y ama a las criaturas con el amor que debía reservarse únicamente para el Creador. El libre albedrío del pecador es en realidad esclavo del pecado, y necesita ser libertado por la gracia divina. Sin esa gracia, nada bueno podemos hacer. Esa gracia es, como su nombre lo dice, absolutamente gratuita. Nada podemos hacer para merecerla (pues de lo contrario estaríamos diciendo que nuestro albedrío pecador sí puede hacer el bien). Como gracia inmerecida, es don de Dios. Y es soberana e irresistible, no porque fuerce la voluntad, sino porque obra dentro de la voluntad de tal modo que la lleva a desear el bien. En consecuencia, la salvación depende de la predestinación, pues Dios ha predestinado a unos para salvación, mientras que ha predestinado a los demás a seguir siendo parte de esa “masa de condenación” que es la humanidad después del pecado. La salvación y la condenación no dependen en última instancia de la voluntad humana, sino de la predestinación divina, que hace que los electos reciban el don de la gracia, y los réprobos, al carecer de ese don, sigan siendo parte de la “masa de condenación”.

Sin lugar a dudas, todo esto había sido enseñado por San Agustín, y el libro de Jansenio ofrecía abundantes pruebas de ello. Pero también era cierto que lo que Jansenio le atribuía al venerado obispo del siglo cuarto se parecía mucho a lo que Calvino y sus seguidores habían propuesto en fecha mucho más reciente. En su obra, Jansenio trataba de mostrar que sus doctrinas eran distintas de las de Calvino. Pero sus argumentos no eran suficientes, y en todo caso se basaban en distinciones harto sutiles. Una vez más, los jesuitas fueron los más recios defensores de la ortodoxia tridentina frente a las supuestas innovaciones de los que insistían en la primacía de la gracia. Tras una larga serie de gestiones, lograron que varias de las tesis de Jansenio fueran condenadas por el papa Urbano VIII en 1643.

Mientras todo esto sucedía, el abad de San Cirano continuaba prisionero. Tras el momento de debilidad inicial, cuando dudó de la causa a que se había consagrado, tomó la pluma, y mediante una abundante correspondencia logró mantener vivo el movimiento que se había formado alrededor de su persona. A su indudable sinceridad y habilidad se le sumaba ahora la aureola de mártir, que muchos le atribuían.

En 1643, el mismo año que Urbano condenó las tesis de Jansenio, Mazarino, que había sucedido al difunto Richelieu, puso en libertad a San Cirano. Sus partidarios lo recibieron con muestras de alborozo, dándole gracias a Dios por su liberación. Por su parte, el abad se dedicó a continuar su obra y a escribir contra el protestantismo, quizá para calmar las inquietudes de quienes veían semejanzas entre las doctrinas de Jansenio y las de Calvino. Aunque este círculo que se formó alrededor de Port-Royal y del abad de San Cirano era partidario de las tesis de Jansenio, durante los años transcurridos desde la publicación del Agustín el centro de la controversia había cambiado. Al principio se trataba de cuestiones acerca de la relación entre la gracia y el libre albedrío, y en consecuencia de la doctrina de la predestinación. El “jansenismo” parisiense, aunque sostenía la posición doctrinal de Jansenio, había tomado un giro más práctico. Se trataba principalmente de un centro de resistencia contra la laxitud que parecía reinar en la vida moral y devota. En particular, los jansenistas de Port-Royal se oponían al “probabilismo” propuesto por algunos jesuitas. Según el probabilismo, en un caso en que hubiera varias

alternativas de acción, todas ellas eran aceptables siempre que hubiera alguna posibilidad de que fueran correctas, por muy remota que esa posibilidad pareciera. El probabilismo les permitía a los confesores darles la absolución a sus penitentes aun cuando no estuvieran de acuerdo con sus acciones. Pero al mismo tiempo hacía muy difícil mantener cualquier rigor moral, pues siempre era posible hallar razones por las que tal o cual acción podía justificarse. Frente a esto, los jansenistas del círculo de San Cirano oponían un firme sentido de la disciplina. Es por ello que alguien llegó a decir que las monjas de Port-Royal eran “puras como ángeles y orgullosas como demonios”.

El abad de San Cirano murió poco después de su liberación. Pero dejó tras sí como jefe del partido jansenista a Antoine Arnauld, hermano de la Madre Angélica. Era la época en que las autoridades, tanto eclesiásticas como reales, tomaban medidas contra el jansenismo. Arnauld se defendió más como abogado que como teólogo, y su defensa fue tal que se le llegó a llamar “el gran Arnauld”.

Pero el campeón del jansenismo en esta segunda época fue el filósofo Blas Pascal. Pascal había dado muestras de genio desde muy joven, particularmente en los campos de la matemática y la física. A los treinta y un años de edad, ocho antes de su muerte, se convirtió al jansenismo. Para él aquello fue una profunda experiencia religiosa, y basta con leer sus escritos a partir de esa fecha para percatarse de que se trataba de un hombre de profunda sensibilidad, para quien la cuestión de su relación con Dios era de primera importancia. Cuando la facultad teológica de la Sorbona condenó a Arnauld, Pascal publicó anónimamente la primera de sus Epístolas provinciales, en las que atacaba a los jesuitas y demás adversarios del jansenismo con fino humor y profunda perspicacia teológica. Entre 1656 y 1657, aparecieron dieciocho de esas “epístolas”, supuestamente dirigidas a los jesuitas de París por un habitante de las provincias. Su éxito fue rotundo. Se dice que hasta Mazarino, con todo y ser enemigo de los jansenistas, no pudo contener la risa al leer la primera de ellas. Por todas partes las gentes se reían de los jesuitas y su partido. Y los múltiples intentos de refutar las Epístolas provinciales eran tan inferiores a ellas, que se volvían motivo de burla y desprecio.

Las Epístolas provinciales fueron añadidas al índice de libros prohibidos por la iglesia romana. Pascal, tras publicar las primeras dieciocho, escribió otras dos que quedaron inéditas. Pero la opinión pública de tal modo se inclinaba hacia los jansenistas, que las autoridades tuvieron que cejar en su empeño de destruirlos. La presión que desde hacía algún tiempo se ejercía sobre Port-Royal amainó. Las “pequeñas escuelas” de los jansenistas, que habían sido cerradas por el gobierno, volvieron a abrir sus puertas. El jansenismo parecía estar de moda entre los aristócratas, muchos de los cuales se declaraban sus partidarios.

Empero los elementos de oposición eran también fuertes. El Rey, a la sazón Luis XIV, estaba dispuesto a seguir el consejo que Mazarino le había dado antes de morir, en el sentido de que no tolerara ese movimiento que amenazaba con volverse una nueva secta. Pronto comenzó la reacción antijansenista. La asamblea del clero condenó el movimiento, y tomó medidas para asegurarse de que todos los clérigos afirmaran esa condenación. Las monjas de Port-Royal fueron dispersadas. Pero ni las monjas ni algunos de los obispos jansenistas estaban dispuestos a retractarse. A pesar de su galicanismo, Luis XIV solicitó la ayuda del papa Alejandro VII, quien les ordenó a todos los miembros del clero que repudiaran el jansenismo.

Los jansenistas debatían entre sí si debían resistir o someterse cuando Alejandro murió. Su sucesor, Clemente IX, era persona de espíritu conciliador, y prefirió seguir la ruta de las discusiones y negociaciones más bien que la de la condenación. Así se llegó a un acuerdo precario, y las monjas de Port-Royal pudieron regresar a su convento. Esto tuvo lugar en 1669, y durante todo el resto de ese siglo el jansenismo continuó existiendo dentro del seno del catolicismo romano, y haciéndose fuerte en

él. Antoine Arnauld y Port-Royal volvieron a ocupar un lugar prominente en la vida religiosa de Francia. Inocente XI, quien fue electo papa en 1676, se manifestó en contra de las tesis probabilistas de los jesuitas, que fueron condenadas. La Sociedad de Jesús fue puesta en manos de personas de espíritu más riguroso. Y hasta se habló de hacer cardenal a Arnauld.

Hacia fines del siglo, la situación comenzó a cambiar. A las monjas de Port-Royal se les prohibió aceptar novicias, con lo cual se condenaba al convento a morir. Poco después Arnauld creyó estar en peligro, y marchó a los Países Bajos, donde murió en 1694. Sus sucesores como dirigentes del movimiento pronto se vieron envueltos en amargas controversias con algunos de los más destacados teólogos de la época. Luis XIV, que se tornaba más intolerante con el correr de los años, volvió a tomar medidas contra los jansenistas, y logró que el papa Clemente XI los condenara.

Entonces el partido antijansenista volcó su furia sobre las monjas de Port-Royal. En ese convento, que se había vuelto símbolo del movimiento, no quedaban más que veintidós monjas, pues se les había prohibido tomar novicias, y muchas de las más ancianas habían muerto. Cuando se les ordenó que declararan su obediencia al decreto papal firmando un documento contra el jansenismo, lo hicieron con reservas, y así lo hicieron constar en el documento mismo. Por fin, hacia fines de 1709, la policía tomó posesión del convento y dispersó a las ancianas monjas, llevándolas por la fuerza a diversos conventos. Al año siguiente, por orden real, el convento mismo fue arrasado. Pero las gentes seguían yendo en peregrinación al cementerio, y el Rey ordenó que también el camposanto fuera destruido. Según cuentan los partidarios del jansenismo, mientras los sepultureros desenterraban los cuerpos, los perros se peleaban por los restos que todavía no se habían corrompido del todo.

A todo esto se sumó el papa Clemente XI, quien en 1713, mediante la bula *Unigenitus*, condenó categóricamente al jansenismo y sus jefes. Al parecer, se le había dado el golpe de muerte al movimiento.

Pero el jansenismo continuó existiendo, y hasta floreció. No se trataba ya, como al principio, de una doctrina acerca de la gracia. Tampoco era, como en los mejores tiempos de Port-Royal, un llamado a la disciplina moral y religiosa. Era más bien un partido político que comenzaba a formar alianzas con el galicanismo. Luis XIV murió en 1715, y durante el próximo reinado se le fueron uniendo al partido jansenista diversos elementos que poco tenían que ver con las doctrinas originales. Algunos miembros del bajo clero se hicieron jansenistas como un modo de protestar contra la opulencia y la tiranía de sus superiores. Después se les sumaron quienes se oponían a la autoridad romana, y veían en la condenación del jansenismo una violación de las “antiguas libertades de la iglesia galicana”. Poco a poco el movimiento fue atrayendo a otros que, por diversas razones, se oponían a la religión establecida. Al mismo tiempo, apareció dentro del movimiento un ala que trataba de recuperar el espíritu perdido. A la postre, y aunque fue condenado repetidamente, el movimiento desapareció, no a causa de tales condenaciones, sino de su propia desintegración interna.

El quietismo

La otra controversia en que el catolicismo se vio envuelto durante este período fue la que tuvo lugar en torno al quietismo. Esta doctrina tuvo sus orígenes en España, con la publicación en 1675 de la Guía espiritual de Miguel de Molinos. Este era un zaragozano que había obtenido de la Universidad de Coimbra el título de Doctor en Teología. Sus partidarios decían que su propia persona irradiaba autoridad, y hasta lo llamaban santo. Sus opositores decían que era un charlatán. En todo caso, la Guía espiritual y otro escrito que fue publicado después, Tratado de la comunión cotidiana, causaron gran

revuelo, pues mientras algunos decían que sus enseñanzas eran heréticas, otros las tomaban por lo más elevado de la doctrina espiritual cristiana.

La doctrina espiritual de Molinos consistía en una pasividad absoluta frente a Dios. Lo que el creyente tiene que hacer es sencillamente desaparecer, dejar que su propio yo muera, y se pierda en Dios. Todo activismo, ya sea del cuerpo, ya espiritual, ha de ser rechazado. La contemplación ha de ser puramente espiritual, y todos los medios físicos y visibles, incluso la humanidad de Cristo, deben abandonarse. Lo mismo es cierto de la disciplina ascética. Cuando el alma se pierde en la contemplación de Dios, no tiene por qué ocuparse de otra cosa, ni siquiera del prójimo.

Esta doctrina produjo fuertes controversias. Algunos decían, no sin razón, que se parecía más al misticismo de los musulmanes que al de los grandes maestros cristianos. Otros señalaban que las enseñanzas de Molinos llevaban al privatismo, y que la iglesia perdía importancia y autoridad, o temían que tal clase de devoción redundara en perjuicio de la participación de los cristianos en la vida política y social. Por todas estas razones, Molinos y sus seguidores fueron acusados ante la Inquisición española, que condenó, no a los acusados, sino a sus acusadores. Pero los enemigos del molinismo no cejaron. Algunos confesores empezaron a quejarse de que las doctrinas del supuesto maestro espiritual eran interpretadas por sus penitentes de tal modo que llevaban a la laxitud moral. Luego hubo quien dijo que las mujeres que acudían al gran maestro recibían interpretaciones semejantes, y comenzaron a circular rumores acerca de las relaciones entre Molinos y ellas.

A la postre, Molinos fue arrestado por orden papal en 1685. A las prisiones de la Inquisición lo siguieron varios de sus discípulos. Cuando el proceso se inició, se negó a defenderse, y aceptó hasta las más ridículas acusaciones. Sus seguidores decían que ello se debía a que de veras practicaba el quietismo que enseñaba. Sus enemigos lo atribuían a que era culpable. Cuando se le ordenó retractarse, lo hizo con tanta humildad que esa misma retractación podía interpretarse como una afirmación de sus doctrinas. Aunque muchos pedían que se le condenara a muerte, el papa Inocente Inocente, (papas con ese nombre) XI se negó a ello, probablemente porque no deseaba crear un mártir para la causa del quietismo. Molinos pasó los once años restantes de su vida encarcelado, al tiempo que daba muestras de continuar en la contemplación que antes había propugnado.

Por diversas rutas, el quietismo penetró en Francia. Allí lo abrazaron la viuda Madame de Guyon y su amigo y confesor, el padre Lacombe. Ambos eran personas de profundas inquietudes religiosas, dadas a las visiones y otras experiencias místicas. Alrededor de ellos se formó un círculo de devotos, a quienes dirigían en la vida espiritual. Cuando Madame de Guyon publicó un tratado con el título de Medio corto y facilísimo de hacer oración, su fama se extendió por todo el país. Luego ella y su compañero se trasladaron a París, y pronto se reunió alrededor de ellos un grupo de admiradores que incluía varias mujeres de la más alta aristocracia.

Pero tanto la fama como la doctrina de Madame de Guyon y del padre Lacombe daban lugar a sospechas. Sus enseñanzas eran semejantes a las de Molinos, ápero iban más lejos, pues Madame de Guyon llegó a afirmar que a veces, para ofrecerle a Dios un gran sacrificio, es necesario cometer un pecado que uno detesta. Afirmaciones semejantes, unidas a la estrecha relación entre la viuda y el sacerdote, dieron lugar a habladurías. Por fin el Arzobispo de París hizo encerrar a Lacombe en la Bastilla, y a Madame de Guyon en un convento. El sacerdote, llevado de una a otra prisión, murió demente. Pero poco después Madame de Guyon fue puesta en libertad, gracias a la intervención de una de las favoritas del Rey.

Fue entonces que Madame de Gluyon conoció al joven obispo Francisco Salignac de la Mothe. Pronto se hicieron ardientes colaboradores, aunque el obispo nunca llegó a los extremos doctrinales de Madame de Guyon. Por varios años, su éxito fue sorprendente, y sus nombres corrían de boca en boca.

Pero de nuevo sus doctrinas causaron sospechas. Madame de Maintenon, la misma favorita del Rey que antes había intervenido a favor de Madame de Guyon, expresó dudas acerca de lo que estaba sucediendo. El Rey consultó a varios teólogos, y decidió poner la cuestión en manos del ilustre teólogo Santiago Benito Bossuet. Este no sentía simpatía alguna hacia el misticismo. Las doctrinas de Madame de Guyon fueron examinadas por una comisión presidida por Bossuet, y tras ocho meses de estudio y discusión varias de ellas fueron condenadas, aunque sin mencionar por nombre a su autora. De ese modo se esperaba ponerle coto al movimiento quietista, sin condenar personalmente a su jefa, que todavía tenía muchos amigos en la corte.

Durante todo el proceso Fenelón, al tiempo que defendía a , se declaró dispuesto a aceptar las decisiones de la comisión. Cuando el proceso tocaba a su fin, fue hecho arzobispo de Cambrai, lo cual le permitió unirse a la comisión que estudiaba el quietismo, y de ese modo suavizar el veredicto contra Madame de Guyon.

La elevación de Fenelón al arzobispado de Cambrai le colocaba por encima de Bossuet, que era obispo de Meaux. Aunque durante un breve tiempo las relaciones entre ambos fueron cordiales, pronto la rivalidad y la amargura causadas por el proceso de Madame de Guyon dieron lugar a una agria controversia.

Cada uno de los dos protagonistas escribió numerosos tratados y panfletos contra el otro. La discusión descendió al nivel de los insultos personales. Los intrigantes de la corte tomaron partido, y Bossuet, quien gozaba del favor del Rey, resultó vencedor. Fenelón cayó en desgracia, y se le prohibió acercarse a la corte de Versalles. Cuando se vio que el episcopado francés tomaría el partido de Bossuet, Fenelón apeló al Papa, con lo cual se ganó aún más la enemistad de Luis XIV, pues tal apelación iba en contra de los intereses galicanos del Rey.

La corte pontificia se vio entonces dividida por conflictos semejantes a los que existían en la de Versalles. Por diversas razones, unos tomaban el partido de Bossuet, mientras otros defendían a Fenelón. A la postre, cediendo a la presión de Luis XIV, el papa InocenteInocente, (papas con ese nombre) XII accedió a condenar algunas de las tesis de Fenelón. Pero lo hizo con extrema cautela, pues nunca declaró que tales tesis eran erróneas, sino que podían conducir a los incautos al error.

Fenelón estaba a punto de subir al púlpito cuando recibió noticia de la decisión papal. De inmediato abandonó el sermón que tenía preparado y predicó acerca de la humildad y la necesidad de la obediencia. Esa sumisión sin reservas le ganó el respeto de muchos al tiempo que Bossuet, ufano de su victoria, era visto como un personaje orgulloso que había humillado innecesariamente a un colega digno. Luego, en cierto sentido, la victoria de Bossuet fue un triunfo para Fenelón, quien pasó el resto de sus días dedicado a sus labores pastorales en Cambrai, distribuyendo entre los pobres todo lo que tenía, y ocupándose de los maltrechos. Es muy probable que Fenelón haya sido el modelo que Victor Hugo utilizó en Los miserables al describir al ficticio y santo monseñor Myriel.

Todo esto muestra que durante estos años el catolicismo estaba tratando de reorganizarse después de las crisis producidas por la Reforma. El Concilio de Trento había definido la ortodoxia católica en términos estrictos, y en teoría el papado había vuelto a ser el centro del poder eclesiástico. En materia de doctrina, los dogmas de Trento resultaban inviolables dentro de la tradición católica. Por tanto, las controversias doctrinales de la época, en torno al jansenismo y al quietismo, tuvieron lugar dentro del contexto de esa ortodoxia. Pero había grandes fuerzas políticas que se oponían a la centralización del

poder eclesiástico, y que se manifestaron en el galicanismo, el febronianismo y el josefismo. A la postre, esa resistencia al poder papal debilitaría a la Iglesia Católica, y le haría más difícil enfrentarse a retos tales como el de la Revolución Francesa. á

La ortodoxia luterana 34

Soy cristiano, profundamente apegado a la Confesión de Augsburgo, en la que mis padres me criaron; y estoy apegado a ella a consecuencia de mis reflexiones constantemente renovadas y sopesadas, y de una lucha cotidiana contra toda suerte de tentaciones.

Pablo Gerhardt

La reforma propuesta y comenzada por Lutero era de carácter doctrinal, y no meramente práctico. Lutero criticaba la corrupción que se había hecho tan común en la vida de la iglesia. Pero ése no era el tema principal de su conflicto con la Iglesia Romana. Ese conflicto se debía a las razones teológicas que ya hemos visto. Por ello, Lutero estaba convencido de que la recta doctrina es de especial importancia para la vida de la iglesia.

Pero, por otra parte, esto no quería decir que todos tenían que pensar exactamente como él. Durante varios años su principal colaborador fue Felipe Melanchthon, quien difería de él en muchos puntos.

El propio Lutero gustaba de decir que él era como el labrador que talaba los árboles y quitaba las grandes piedras, y que Melanchthon era quien venía después para arar y sembrar. De igual modo, aunque posteriormente se ha hablado mucho, y con razón, de las diferencias entre Lutero y Calvino, el hecho es que cuando el reformador alemán leyó la primera edición de la Institución de la religión cristiana, comentó muy favorablemente acerca de ella.

Pero no todos los luteranos tenían tal amplitud mental. Pronto algunos de ellos comenzaron a insistir en un luteranismo estricto y cada vez más rígido. En el siglo dieciséis, esto dio lugar al conflicto entre “filipistas” y luteranos estrictos; y en el diecisiete, a la “ortodoxia luterana”.

Filipistas y luteranos estrictos

Tras la muerte de Lutero, Melanchthon ocupó su lugar como el principal intérprete de la teología luterana. Su obra, Temas teológicos, vino a ser uno de los principales textos para el estudio de la teología, y fue publicada repetidamente, cada vez con nuevas revisiones por parte de su autor.

Pero había quienes pensaban que Melanchthon no representaba fielmente la teología del difunto Reformador. El punto fundamental de discrepancia, del cual se derivaban los demás, era el espíritu humanista del “maestro Felipe”—como Lutero le llamaba. Cuando el Reformador rompió con Erasmo y su humanismo, Melanchthon continuó relaciones cordiales con el ilustre erudito. Ello se debía en parte al espíritu apacible del “maestro Felipe”. Pero se debía también a que Melanchthon no estaba completamente de acuerdo con el tono radical de Lutero en sus ataques contra “la cochina razón”. Por motivos semejantes, Melanchthon, al tiempo que afirmaba la justificación por la fe, insistía en la

necesidad de las buenas obras, aunque no como medio de salvación, sino como resultado y testimonio de ella.

El conflicto entre los “filipistas” y los luteranos estrictos estalló alrededor del Interim de Augsburgo. Como vimos al tratar sobre la Era de los Reformadores, éste fue un intento de lograr la paz al menos temporalmente, entre católicos y luteranos. Ninguno de los luteranos creía que el Interim era un gran documento. Pero la presión imperial era grande, y por fin los teólogos de Wittenberg, con Melanchthon a la cabeza, accedieron a firmar el Interim de Leipzig, que era una versión modificada del de Augsburgo.

Los luteranos estrictos, que se habían negado a firmar el Interim aun frente a la autoridad imperial, acusaron a la “filipistas” de Wittenberg de haber abandonado varios elementos de la doctrina luterana. La respuesta de Melanchthon establecía una distinción entre los elementos esenciales del evangelio y los periféricos, a los que daba el nombre griego de “adiáfora”. Lo esencial no debía ni podía abandonarse bajo ninguna circunstancia. Lo que era “adiáfora”, sin dejar de ser importante, no era imprescindible. Luego, en una situación como la que existía entonces, se justificaba abandonar algunos elementos que eran secundarios, a fin de salvaguardar la libertad de continuar predicando y enseñando lo esencial del evangelio.

A todo esto los luteranos estrictos, encabezados por Matías Flacio, respondían que, aunque fuera cierto que hay elementos periféricos cuya importancia es fundamental, hay también circunstancias en las que se requiere una clara confesión de fe. En esas ocasiones ciertos elementos que podrían parecer secundarios se vuelven símbolos de la fe misma. Quien los abandona, se niega a confesar su fe. Y quienes de veras quieren dar el testimonio claro que se requiere de ellos se niegan a abandonar esos elementos periféricos, por temor a que tal abandono sea interpretado como una capitulación. Al aceptar el Interim deA este conflicto pronto se añadieron otros. Los luteranos estrictos acusaban a los filipistas de darle demasiada importancia a la participación humana en la salvación. Melanchthon, que nunca había estado completamente de acuerdo con lo que Lutero había dicho acerca del “albedrío esclavo”, poco a poco fue concediéndole mayor importancia al albedrío humano, y a la postre llegó a hablar de una colaboración entre el Espíritu, la Palabra y la voluntad humana. Frente a él, los luteranos estrictos subrayaban la corrupción de la naturaleza humana a consecuencia del pecado, y Flacio llegó hasta a decir que la naturaleza misma del ser humano caído es corrupción. Pronto los luteranos estrictos empezaron a acusar a los filipistas de ser en realidad calvinistas, y no luteranos. Uno de ellos hizo una comparación entre Lutero y Calvino en lo referente al sacramento de la comunión, y trató de probar que muchos de los pretendidos luteranos en realidad eran calvinistas.

Todas estas controversias (y varias otras que no hemos mencionado, pero de semejante tenor) llevaron por fin a la Fórmula de Concordia de 1577. En la mayor parte de las cuestiones debatidas, esa Fórmula tomaba una posición intermedia entre ambos extremos. Así, por ejemplo, la Fórmula declara que es cierto que hay ciertos elementos que no son esenciales al evangelio, pero añade que en tiempos de persecución no es lícito abandonar siquiera esos elementos periféricos. En lo referente a la relación entre la predestinación y el libre albedrío, la Fórmula adopta también una posición intermedia entre las de Melanchthon y Flacio. Pero en lo referente a la comunión, la Formula siguió el camino del luteranismo estricto, dando a entender que no hay diferencia apreciable entre la posición de Zwinglio, que Lutero rechazó en Marburgo, y la de Calvino. El resultado de esto fue que a partir de entonces una de las características esenciales del luteranismo fue su doctrina acerca de la presencia de Cristo en la comunión, expresada en términos de su oposición al calvinismo.

La ortodoxia

Mientras el período anterior a la Fórmula de Concordia se caracterizó por las controversias entre los luteranos estrictos y los “filipistas”, las siguientes generaciones se dedicaron a compaginar las enseñanzas de Lutero con las de Melanchthon. Ese era ya el espíritu de la Fórmula y de su principal arquitecto, el teólogo Martín Chemnitz, cuya teología, al tiempo que aceptaba la mayor parte de las proposiciones de los luteranos estrictos, seguía una metodología semejante a la de Melanchthon. Para Chemnitz, lo importante era reconciliar las diversas posiciones dentro del luteranismo, y subrayar sus puntos de divergencia tanto con el catolicismo como con otras ramas protestantes.

La teología que surgió de ese nuevo espíritu se ha llamado “escolasticismo protestante”, y dominó el pensamiento luterano durante el siglo diecisiete y buena parte del dieciocho.

La principal característica del escolasticismo protestante fue su énfasis en el pensamiento sistemático. Lutero nunca trató de exponer todo un sistema de teología, ni siquiera de desarrollar tal sistema. Melanchthon escribió una breve obra sistemática que pronto gozó de gran estima. Pero los teólogos de la escolástica protestante escribieron grandes obras sistemáticas que, tanto por su extensión como por lo detallado de sus análisis, podían compararse a las grandes sumas de la escolástica medieval. Por ejemplo, la principal obra de Juan Gerhardt comprendía nueve grandes volúmenes, que en la próxima edición se volvieron veintitrés. Y Abraham Calov publicó entre 1655 y 1677 una teología sistemática en doce volúmenes. En esas obras se intentaba tratar, punto por punto y ordenadamente, cuanta cuestión teológica pudiera imaginarse.

Otra característica de la escolástica protestante que la hacía semejante a la del medioevo era su uso de Aristóteles. Lutero había dicho que para ser teólogo era necesario deshacerse de Aristóteles. Pero hacia fines del siglo dieciséis hubo un despertar en el interés hacia la filosofía aristotélica, y pronto casi todos los teólogos luteranos estaban tratando de exponer la teología de Lutero en términos de la metafísica aristotélica. Aun más, algunos de ellos hacían uso de las obras filosóficas de los jesuitas, que también se habían dedicado a hacer su teología sobre la base de Aristóteles. Por tanto, al tiempo que en su contenido la escolástica protestante se oponía radicalmente al catolicismo romano, en su tono y metodología se parecía mucho a la teología católica de la época.

La tercera razón por la que la teología luterana del siglo diecisiete recibe el nombre de “escolasticismo” es que fue principalmente el producto de las escuelas. No se trataba ya, como en el siglo dieciséis, de una teología nacida de la vida de la iglesia y dirigida hacia la predicación y el cuidado pastoral, sino de una teología nacida en las universidades, y dirigida principalmente hacia otros teólogos.

Aunque la escolástica protestante cayó en desuso hacia fines del siglo dieciocho, dejó dos legados importantes: su doctrina de la inspiración de las Escrituras, y su espíritu de rigidez confesional.

Lutero nunca había tratado específicamente sobre la inspiración de las Escrituras. Naturalmente, estaba convencido de que las Escrituras habían sido inspiradas por Dios, y que por tanto eran la base de cualquier afirmación teológica. Pero nunca discutió en qué consistía la inspiración. Para él, lo importante no era el texto mismo de la Biblia, sino la acción de Dios de que ese texto da testimonio. La Palabra de Dios es Jesucristo, y la Biblia es Palabra de Dios porque nos lleva a él y nos da testimonio de él. Pero los luteranos de la escolástica protestante se plantearon la cuestión de en qué sentido la Biblia es inspirada. La respuesta de la mayoría de ellos fue que el Espíritu Santo no solo le dijo a los autores lo que tenían que escribir, sino que además les ordenó que lo escribieran. Tal doctrina era importante para rechazar el argumento en favor de la tradición de algunos católicos, que decían que los

apóstoles les comunicaron a sus discípulos unas cosas por escrito, y otras verbalmente. Si los apóstoles les dejaron a sus discípulos enseñanzas orales o no, no importa, pues tales enseñanzas no serían inspiradas. Lo único que es inspirado es lo que el Espíritu les dijo a los apóstoles y profetas que escribieran.

La otra pregunta que estos teólogos se plantearon con respecto a la inspiración de las Escrituras es hasta qué punto la individualidad de cada autor determinó lo que escribieron. La respuesta más común es que los autores bíblicos no fueron más que copistas o secretarios del Espíritu Santo. Lo que escribieron fue letra por letra lo que el Espíritu les dijo. Pero el Espíritu conocía la individualidad de cada autor, y por tanto le dictó a cada cual según su propia personalidad y estilo. Es por esto que las epístolas de Pablo, por ejemplo, son distintas de las de Juan. Todo esto llevó a un énfasis en la inspiración de la Biblia letra por letra. Y es interesante notar que, al mismo tiempo que algunos teólogos católicos estaban afirmando que la Vulgata (la traducción de la Biblia al Latín) había sido inspirada por el Espíritu Santo, había teólogos luteranos que afirmaban que el Espíritu había inspirado a los rabinos que durante la Edad Media le añadieron las vocales al texto hebreo (el texto original solamente tenía consonantes). El espíritu de rigidez confesional de la escolástica protestante pudo verse en la controversia que tuvo lugar en torno a la obra de Jorge Calixto.

Jorge Calixto y su “sincretismo”

Jorge Calixto era un luterano sincero que estaba convencido de que, aunque el luteranismo era la mejor interpretación de las Escrituras, eso no bastaba para declarar que todos los demás eran herejes o falsos cristianos. Las controversias de la época, y en particular el modo en que los cristianos de diversas confesiones se atacaban mutuamente, le parecían una negación del espíritu del evangelio. Por tanto, era necesario buscar un acercamiento. Pero al mismo tiempo tal acercamiento no debía llevar a la negación del luteranismo.

Con ese proyecto en mente, Calixto estableció una distinción semejante a la de Melanchthon entre lo fundamental y lo secundario. Todo lo que está en las Escrituras ha sido revelado por Dios. Pero no todo tiene igual importancia. Lo fundamental y absolutamente necesario es lo que se refiere a la salvación. Lo demás es también importante, pues es parte de la revelación divina, y por tanto no podemos desentendernos de ello. Pero no es fundamental. En otras palabras, hay una diferencia entre la herejía y el error. La herejía consiste en negar parte de lo que es esencial para la salvación. El error consiste en negar algún otro aspecto de la verdad revelada. Tanto la herejía como el error son malos, y han de evitarse. Pero únicamente la herejía ha de ser obstáculo para que tengamos comunión unos con otros.

¿Cómo se sabe lo que es fundamental y lo que no lo es? Para responder a esa cuestión, Calixto apela a lo que él llama “el consenso de los primeros cinco siglos”. Durante los primeros cinco siglos de vida de la iglesia, existió cierto consenso. Algunas posiciones fueron condenadas como heréticas, y nosotros debemos hacer lo mismo. Pero no debemos declarar que algo que no se encuentra en los escritos de esos primeros siglos es fundamental para la salvación. De otro modo, llegaríamos a la conclusión de que nadie se salvó durante los primeros siglos de vida de la iglesia.

Esto no quiere decir que debemos creer únicamente lo que se encuentra en los escritos de esos cinco primeros siglos. Al contrario, debemos creer todo lo que se encuentra en las Escrituras. Pero hay muchas cosas que se encuentran en las Escrituras y no se encuentran en los primeros siglos de la

historia de la iglesia. Tales cosas han de ser creídas. Quien no las cree cae en el error. Pero así y todo, no es hereje.

La doctrina de la justificación por la fe es un ejemplo de esto. Esa doctrina se encuentra indudablemente en las Escrituras. Pero no forma parte de la fe común de la iglesia en los primeros siglos. En consecuencia, aunque es importante, no ha de exigirse de todos, como si quien no la creyera fuera hereje. En consecuencia, aunque Lutero tenía razón, y debemos sostener su doctrina, esto no ha de llevarnos a declarar que los católicos son herejes. Y lo mismo ha de decirse con respecto a la presencia de Cristo en la comunión y los calvinistas. Aunque los calvinistas están equivocados, no son herejes.

De ese modo, Calixto esperaba llegar a un mayor entendimiento y aceptación mutua entre los cristianos de diversas confesiones. Por ello se le ha considerado uno de los precursores del movimiento ecuménico.

Empero los defensores de la ortodoxia luterana no estaban dispuestos a aceptar las ideas de Calixto. Abraham Calov declaró enfáticamente que todo cuanto Dios ha revelado en las Escrituras es absolutamente necesario. Quien niega o rechaza parte de ello, por muy pequeña o insignificante que esa parte parezca, niega y rechaza a Dios mismo. Otros teólogos, sin ir tan lejos, decían que, al introducir la cuestión del “consenso de los primeros cinco siglos”, Calixto le había vuelto a dar a la tradición el papel que Lutero le había quitado. Pronto se dio en llamar a las ideas de Calixto “sincretismo”, con lo cual se daba a entender, falsamente, que lo que Calixto decía era que había que tomar un poco de cada una de las confesiones cristianas, o que todas eran igualmente válidas. El único lugar donde el proyecto de Calixto tuvo acogida favorable fue en Polonia, donde el rey Ladislao IV trató de ponerlas en práctica estableciendo un diálogo entre teólogos de diversas confesiones. Pero ese diálogo fracasó, y el “sincretismo” de Calixto no tuvo mayores consecuencias positivas.

Todo esto, sin embargo, sirve para ilustrar el modo en que los teólogos ortodoxos de cada una de las principales confesiones iban atrincherándose en sus posiciones, como si los únicos que merecieran el nombre de cristianos fueran los que concordaban con ellos en todos los detalles de su doctrina. Ese dogmatismo extremo, al tiempo que creaba partidarios decididos, daba lugar a dudas cada vez más generalizadas acerca de la fe cristiana, o al menos del valor de la teología. á

La ortodoxia reformada 35

La elección es el propósito inmutable de Dios mediante el cual, antes de la fundación del mundo, y por pura gracia escogió, de entre toda la raza humana,. . . A cierto número de personas para ser redimidas en Cristo.

Sínodo de Dordrecht

Durante el siglo diecisiete, la tradición reformada estableció lo que a partir de entonces sería su ortodoxia. Esto tuvo lugar en dos asambleas solemnes cuyos pronunciamientos fueron vistos como la

más fiel expresión del calvinismo. Esas dos reuniones fueron el Sínodo de Dordrecht y la Asamblea de Westminster.

La controversia arminiana y el Sínodo de Dordrecht

Jacobo Arminio era un distinguido pastor y profesor holandés cuya formación teológica había sido profundamente calvinista. De hecho, buena parte de sus estudios tuvieron lugar en Ginebra, bajo la dirección de Teodoro de Beza, el sucesor de Calvino en esa ciudad. Vuelto a Holanda, ocupó un importante púlpito en Amsterdam, y pronto su fama fue grande.

Debido a esa fama, y a su prestigio como estudioso de la Biblia y la teología, los dirigentes de la iglesia de Amsterdam le pidieron que refutara las opiniones del teólogo Dirck Koornhert, quien había atacado algunas de las doctrinas calvinistas, particularmente en lo que se refería a la predestinación. Con el propósito de refutar a Koornhert, Arminio estudió sus escritos, y se dedicó a compararlos con las Escrituras, con la teología de los primeros siglos de la iglesia, y con varios de los principales teólogos protestantes. A la postre, tras profundas luchas de conciencia, llegó a la conclusión de que Koornhert tenía razón. Puesto que en 1603 Arminio fue hecho profesor de teología de la Universidad de Leyden, sus opiniones salieron a la luz pública. Un colega de la misma universidad, Francisco Gomaro, era partidario de la más extrema predestinación, y por tanto el conflicto era inevitable. Fue así que Jacobo Arminio, calvinista de buena cepa, le dio su nombre a la doctrina que a partir de entonces sería vista como la antítesis del calvinismo, el arminianismo.

El principal punto de desacuerdo entre Arminio y Gomaro no era si había predestinación o no. Ambos concordaban en que las Escrituras hablan de “predestinación”. Lo que se debatía era más bien la base de esa predestinación. Según Arminio, Dios predestinó a los electos porque sabía de antemano que tendrían fe en Jesucristo. Según Gomaro, Dios predestinó a algunos a tener esa fe. Antes de la creación del mundo, la voluntad soberana de Dios determinó quiénes se salvarían y quiénes no. Arminio, por su parte, argüía que el gran decreto de predestinación era el que determinaba que Jesucristo sería el mediador entre Dios y los seres humanos. Ese era un decreto soberano, que no dependía de la respuesta humana. Pero el decreto referente al destino de cada individuo se basaba, no en la voluntad soberana de Dios, sino en su conocimiento de cuál sería la respuesta de cada persona al ofrecimiento de la salvación en Jesucristo.

En casi todo lo demás, Arminio seguía siendo calvinista. Su doctrina de la iglesia y de los sacramentos, por ejemplo, seguía las líneas generales de la de Calvino. Por tanto, aunque a la postre fueron los opositores de Arminio los que tomaron para sí el nombre de “calvinistas”, el hecho es que toda la controversia tuvo lugar entre seguidores de Calvino.

Arminio murió en 1609, pero el conflicto no terminó con su muerte. Su sucesor en la cátedra de Leyden sostenía las mismas opiniones, y continuó la controversia con Gomaro.

A las cuestiones teológicas se sumaron los intereses políticos y económicos. Todavía se debatía entre los holandeses cuál debería ser su relación con España. La clase mercantil, que constituía una verdadera oligarquía, tenía interés en mantener buenas relaciones con España, lo cual contribuía al comercio. Frente a ellos, el clero calvinista sostenía que tales relaciones corromperían la pureza doctrinal de la iglesia holandesa. Quienes no participaban de la prosperidad traída por el comercio, es decir, las clases medias y bajas, imbuidas de patriotismo, de calvinismo y de resentimiento contra los mercaderes, se oponían a tales relaciones. Pronto la oligarquía mercantil tomó el bando de los arminianos, y sus contrincantes adoptaron las tesis de Gomaro.

En 1610, el partido arminiano produjo un documento de protesta o Remonstrantia, en virtud del cual a partir de entonces se les dio el nombre de “remonstrantes”. Ese documento incluía cinco artículos que trataban sobre las principales cuestiones en disputa.

El primer artículo define la predestinación en términos ambiguos, pues declara que Dios determinó antes de la fundación del mundo que los que se salvarían serían los que creyeran en Cristo. No se aclara si esto quiere decir, como había enseñado Arminio, que Dios sabía quiénes habrían de creer, y predestinó a esas personas particulares, o si quiere decir sencillamente que Dios determinó que quienquiera creyera sería salvo (lo que después se llamó “el decreto abierto de predestinación”). En todo caso, el párrafo final de la Remonstrantia declara que esto es todo lo que se requiere para la salvación, y que “no es necesario ni provechoso ascender más alto ni penetrar más profundamente”. Por tanto, la especulación acerca de la causa del decreto de predestinación ha de ser rechazada.

El segundo artículo afirma que Jesucristo murió por todos los seres humanos, aunque son únicamente los creyentes quienes reciben los beneficios de su pasión.

El tercero trata de rechazar la acusación de pelagianismo de que los gomaristas hacían objeto a los arminianos. (El lector recordará que el pelagianismo fue la doctrina a que se opuso San Agustín, y que afirmaba que el ser humano era capaz de hacer el bien por sus propias fuerzas.) Por ello declara que el ser humano nada bueno puede hacer por sus propias fuerzas, y que requiere la gracia de Dios para poder hacer el bien.

Empero el cuarto artículo rechaza la conclusión que tanto Agustín como Calvino y Gomar sacaban de esa doctrina, es decir, que la gracia es irresistible. “En lo que se refiere al modo de operación de esta gracia, no es irresistible, puesto que está escrito que muchos resistieron al Espíritu Santo”.

Por último, el quinto artículo trata acerca de si los que han creído en Jesucristo pueden perder la gracia o no. Con respecto a esto, los gomaristas declaraban que la fuerza de la predestinación es tal que los que han sido predestinados a creer no pueden perder la gracia. La respuesta de los arminianos en este punto no es categórica, sino que dicen sencillamente que es necesario que se les den mejores pruebas escriturarias antes de que estén dispuestos a enseñar una cosa u otra.

Unos pocos años más tarde las circunstancias políticas obraron drásticamente contra los arminianos. El príncipe Mauricio de Nassau, que durante algún tiempo no había intervenido en la disputa, tomó el partido de los calvinistas estrictos. Johann van Oldenbarnevelt (o Barnevelt), quien había dirigido al país en las negociaciones de una tregua con España y era partidario de los arminianos, fue encarcelado. Su amigo Hugo Grocio, uno de los fundadores del derecho internacional moderno, también fue arrestado. Como parte de esa reacción contra el partido mercantilista y contra el arminianismo, los Estados Generales holandeses convocaron una gran asamblea eclesiástica.

Esa asamblea, que se conoce como “Sínodo de Dordrecht”, se reunió desde noviembre de 1618 hasta mayo de 1619. El propósito de los Estados Generales al convocarla fue lograr el apoyo, no solo de los calvinistas en el país, sino también de los del resto de Europa. Por ello se les extendieron invitaciones a otras iglesias reformadas, y un total de veintisiete delegados acudieron desde la Gran Bretaña, Suiza y Alemania (los franceses no pudieron asistir porque Luis XIII se lo prohibió). Los holandeses eran casi setenta, de los cuales aproximadamente la mitad eran ministros y profesores de teología, la cuarta parte ancianos laicos, y el resto miembros de los Estados Generales.

Las primeras sesiones del sínodo se dedicaron a diversos asuntos administrativos, y decretaron además que se produciría una nueva traducción de la Biblia al holandés. Pero el propósito principal de la asamblea era condenar el arminianismo, para de ese modo lograr el apoyo del resto de las iglesias reformadas en las pugnas internas que dividían a Holanda. Por tanto, los decretos del Sínodo de

Dordrecht en lo referente a teología iban dirigidos contra los arminianos. Aunque la asamblea no aceptó las tesis más extremas de Gomaro (que era uno de sus miembros), sí concordó con él en la necesidad de condenar el arminianismo.

Los cánones del Sínodo de Dordrecht promulgaron cinco doctrinas contra los arminianos, y a partir de entonces esas doctrinas han venido a ser parte fundamental del calvinismo ortodoxo. La primera de esas doctrinas es la de la elección incondicional. Esto quiere decir que la elección de los predestinados no se basa en el conocimiento que Dios tiene del modo en que cada cual responderá al ofrecimiento de la salvación, sino únicamente en el inescrutable beneplácito divino. El segundo de los principios de Dordrecht afirma la expiación limitada. Los arminianos afirmaban que Jesucristo había muerto por todo el género humano. Frente a ellos, el sínodo de Dordrecht declaró que, aunque el sacrificio de Cristo es suficiente para toda la humanidad, Jesucristo murió para salvar únicamente a los elegidos. En tercer lugar, Dordrecht afirmó que, aunque en el ser humano caído queda cierto vestigio de luz natural, su naturaleza ha sido corrompida de tal modo que esa luz no puede ser usada correctamente. Y esto es cierto, no solo en lo referente al conocimiento de Dios y a la conversión, sino también en lo referente a las cosas “civiles y naturales”. La cuarta doctrina fundamental de Dordrecht es la de la gracia irresistible, a que nos hemos referido anteriormente. Por último, el sínodo afirmó la perseverancia de los santos, es decir, la doctrina según la cual los elegidos han de perseverar en la gracia. Aunque esto no es obra suya, sino de Dios, ha de servirles para darles confianza en su salvación, y firmeza en el bien, aun cuando todavía vean el poder del pecado actuando en ellos.

Inmediatamente después del sínodo de Dordrecht se tomaron medidas contra los arminianos y sus partidarios. Van Oldenbarnevelt fue ejecutado, y a Hugo Grocio se le condenó a cadena perpetua— aunque poco después, gracias al auxilio de su esposa, logró escapar escondido en un baúl supuestamente lleno de libros. Casi un centenar de ministros de convicciones arminianas fue desterrado, y a otros tantos se les privó de sus púlpitos. A los que insistieron en continuar predicando, se les condenó a cadena perpetua. Y los laicos que asistían a los cultos arminianos corrían el peligro de tener que pagar fuertes multas.

Para asegurarse de que los maestros no enseñaran doctrinas arminianas, a ellos también se les exigió aceptar formalmente las decisiones de Dordrecht. En algunos lugares se llegó a exigir de los organistas una decisión semejante, y se cuenta que uno de ellos comentó que no sabía cómo tocar en el órgano los cánones de Dordrecht.

Mauricio de Nassau murió en 1625, y a partir de entonces amainaron los rigores contra los arminianos, hasta que se les comenzó a tolerar oficialmente en 1631. Pronto organizaron sus propias congregaciones, que subsisten hasta el día de hoy. Pero el principal impacto del arminianismo no tuvo lugar a través de esas iglesias holandesas, sino a través de otros grupos y movimientos (particularmente el metodismo) que abrazaron algunos de sus principios.

La Confesión de Westminster

En el cuarto capítulo de la presente sección, narramos los sucesos que llevaron a la convocación de la Asamblea de Westminster, y dijimos algo acerca de las decisiones de ese cuerpo y de su impacto en el curso de los acontecimientos en la Gran Bretaña. También mencionamos la Confesión de Westminster, producida por esa asamblea en 1647. Empero dejamos toda discusión del contenido teológico de ese documento para el presente capítulo, donde lo veremos como el segundo ejemplo del espíritu de la ortodoxia calvinista.

La Confesión de Westminster es mucho más larga que los cánones de Dordrecht, pues en ella se trata de muchísimos temas distintos. El primer capítulo aborda la cuestión de la autoridad de las Escrituras, que son el “juez supremo” en toda controversia religiosa. Puesto que no toda la Biblia es igualmente clara, “la regla infalible para la interpretación de la Escritura es la Escritura misma”, lo cual quiere decir que los textos oscuros han de ser interpretados a la luz de los más claros. Tras exponer la doctrina de la Trinidad, la Confesión pasa a discutir “el decreto eterno de Dios”, y comienza afirmando que desde la eternidad Dios ha determinado todo cuanto ha de suceder. Parte de ese decreto es que algunos seres humanos y algunos ángeles han sido predestinados a la vida eterna, y otros a la muerte eterna. Aun más, esto no se basa en modo alguno en que Dios haya sabido o previsto quiénes iban a actuar de una y otra manera.

Al igual que el sínodo de Dordrecht, la Confesión de Westminster afirma que parte del resultado del pecado de Adán es “esta corrupción original, que nos hace incapaces, inhábiles y contrarios a todo bien, y nos inclina completamente hacia todo mal”. Y afirma también la doctrina de la expiación limitada al declarar que Cristo salva a todos aquellos cuya redención obtuvo. Después del pecado, el ser humano ha perdido toda libertad de inclinarse hacia la salvación, y por tanto ésta es el resultado del “llamado eficaz” mediante el cual Dios obra en los elegidos y “determina sus voluntades hacia el bien”. Esos elegidos son justificados cuando el Espíritu Santo, en el momento propicio, les aplica la obra de Cristo. A ello sigue la santificación que, aunque imperfecta en esta vida, es sin embargo inevitable, pues la fuerza santificadora del Espíritu Santo prevalece en los predestinados. Tales personas “no pueden caer del estado de gracia de modo total ni final, sino que ciertamente perseverarán en él, y serán eternamente salvas”.

A esto sigue una larga serie de capítulos acerca de las cuestiones que se debatían en Inglaterra durante el período de la revolución puritana, tales como el modo de guardar el día del Señor, si era legítimo prestar juramento, cómo debía organizarse la iglesia, etc. Empero lo que nos importa aquí es mostrar el acuerdo entre la Confesión de Westminster y los cánones de Dordrecht, pues estos dos documentos son los pilares de la ortodoxia calvinista a partir del siglo diecisiete.

Lo que antecede basta para mostrar el espíritu y contenido de la ortodoxia calvinista de los siglos diecisiete y dieciocho. Al tiempo que se decía fiel intérprete de Calvino, centraba toda su atención sobre la doctrina de la predestinación y otras cuestiones relacionadas con ella, como el libre albedrío, la gracia irresistible, la depravación total del género humano, y la perseverancia de los santos. De ese modo, hacía de la teología del reformador de Ginebra un sistema rígido que el propio Calvino quizá no hubiera reconocido. Calvino había descubierto en su propia experiencia el gozo liberador de la justificación por la gracia inmerecida de Dios. Para él, la doctrina de la predestinación era un modo de expresar ese gozo y ese carácter inmerecido de la salvación. Pero en manos de sus seguidores se volvió prueba de ortodoxia y hasta del favor divino. Casi podría decirse, sin exagerar demasiado, que los calvinistas posteriores llegaron a confundir la duda acerca de la predestinación con el hecho de ser réprobo.

La opción racionalista 36

Todos estos razonamientos, aunque fáciles y sencillos, de que los geómetras se sirven para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión para imaginarme que todo cuanto bajo el conocimiento de los hombres puede caer se enlaza del mismo modo.

Renato Descartes

Las perspectivas fundamentales del racionalismo, que llegó a su punto culminante en esta “era de los dogmas y las dudas”, tenían una larga historia, que conviene ahora esbozar. Esas perspectivas son en esencia dos: el interés por el mundo de la naturaleza, y la confianza en el alcance de la razón. El interés en el mundo de la naturaleza se remonta en la Europa occidental al siglo XIII. El lector recordará que ése fue el siglo de Alberto el Grande y de Santo Tomás de Aquino, y que estos dos grandes teólogos reintrodujeron la filosofía de Aristóteles como instrumento fundamental para el quehacer teológico. Pues bien, uno de los puntos de contraste entre esa nueva corriente aristotélica y el platonismo que hasta entonces había dominado el ámbito intelectual europeo era precisamente que ahora se subrayaba la importancia de los sentidos y de los datos que ellos nos proveen. Para el platonismo, el verdadero conocimiento era cuestión puramente intelectual. Mientras más se apartara de los datos poco confiables de los sentidos, y de las cosas pasajeras que ellos nos dan a conocer, tanto mejor. Para el aristotelismo, al contrario, todo conocimiento parte de los sentidos. En última instancia estos modos distintos de entender el conocimiento se basan en diferentes visiones de la realidad, pues, mientras Platón decía que la esencia de las cosas se encontraba en una esfera puramente intelectual distinta de lo que los sentidos perciben, Aristóteles pensaba que esa esencia se encontraba en las cosas mismas. Luego, al reintroducir a Aristóteles, Alberto y Tomás reintrodujeron todo un modo distinto de ver la realidad, y esto a su vez llevó a un interés creciente en los fenómenos de la naturaleza.

Ese interés, que puede verse ya en las obras de Alberto acerca de los animales, continuó creciendo a partir de entonces. Hacia fines de la Edad Media, cuando los filósofos fueron limitando el campo de lo que podía probarse mediante procedimientos puramente especulativos, al mismo tiempo fueron ampliando su interés por los fenómenos naturales. En cierto sentido, el arte del Renacimiento, con su énfasis en la belleza y perfección del cuerpo humano y del mundo que lo rodea, fue continuación de esa tendencia.

Pero al mismo tiempo, precisamente en época del Renacimiento, comenzaba a desarrollarse la segunda perspectiva fundamental del racionalismo. Esta era la confianza en el alcance de la razón. Muchas veces estas dos perspectivas se conjugaban en una pasión por mostrar hasta qué punto la naturaleza se ajustaba al orden de la razón. Y cuando esa pasión producía un mejor entendimiento de la naturaleza, ello a su vez llevaba a una mayor confianza en los poderes de la razón.

Las nuevas teorías en el campo de la astronomía son un ejemplo de esto. A mediados del siglo XVI se publicaron, póstumamente, los seis libros de Nicolás Copérnico De las revoluciones de las esferas celestiales. En ellos, el famoso astrónomo trataba de probar, mediante una combinación de observaciones astronómicas y cálculos matemáticos, que la Tierra gira alrededor del Sol, y no viceversa. Hacia fines del mismo siglo, Juan Kepler perfeccionó el sistema de Copérnico estudiando y enunciando las leyes matemáticas que rigen el movimiento de los planetas. Y poco después Galileo Galilei se convertía en el más famoso defensor de las teorías copernicanas, combatidas tanto por católicos como por protestantes. Para Galileo, la naturaleza era todo un sistema de relaciones

matemáticas, y el ideal del conocimiento era llegar a reducir cualquier fenómeno a su expresión cuantitativa.

Renato Descartes

Estas tendencias desembocaron en el pensamiento del filósofo francés Renato Descartes, cuya vida coincide aproximadamente con la primera mitad del siglo XVII (1596–1650). Durante la Guerra de los Treinta Años, Descartes se puso al servicio del príncipe de Nassau; pero, en lugar de participar activamente en el conflicto que bañaba en sangre a Alemania, aprovechó su supuesto servicio militar para continuar los estudios de física y matemática que había comenzado poco antes. Así llegó a conclusiones semejantes a las de Galileo. Mas, como hombre prudente que era, se abstuvo de publicarlas. En 1628, probablemente buscando un ambiente de libertad intelectual, se estableció en Holanda. Empero aun allí sus doctrinas filosóficas eran combatidas por los espíritus tradicionalistas, y por fin aceptó una invitación de la reina Cristina de Suecia, para que fuera su maestro en cuestiones de filosofía. Murió en Estocolmo, estando al servicio de esa reina, en 1650.

El sistema filosófico de Descartes se basa en una gran confianza en la razón matemática, unida a una desconfianza hacia todo lo que no esté clara e indubitablemente comprobado. Por ello comparaba su método al de la geometría. En esa disciplina, solamente se acepta lo que se ha demostrado matemáticamente, o lo que es un axioma indudable. Si se nos pide, por ejemplo, que demostremos que dos líneas son paralelas entre sí, no basta con decir que lucen paralelas, ni siquiera con comprobarlo midiendo la distancia entre ambas en diversos puntos de su recorrido. Lo que se pide de nosotros es que demostremos, mediante argumentos puramente racionales y matemáticos, que dos líneas en las condiciones descritas son necesariamente paralelas. Ese es el método que Descartes se proponía aplicar, no ya únicamente a cuestiones geométricas, sino a cuestiones tales como la existencia de Dios, la naturaleza del ser humano, etc.

Como punto de partida en la aplicación de ese método, Descartes adoptó una postura de duda universal. Según él mismo describe su peregrinación intelectual, su primer principio era “no comprender en mis juicios nada más que lo que tan clara distintamente se ofreciera a mi espíritu que nunca hallara ocasión de ponerlo en duda”. Únicamente lo que fuese necesariamente cierto debía creerse. Lo demás debía quedar en duda hasta tanto fuese comprobado.

Naturalmente, la idea de tomar la duda como punto de partida pronto le procuró enemigos entre quienes veían en ello la negación de la fe. El propio Descartes era persona profundamente religiosa, y estaba convencido de que su filosofía, lejos de debilitar la fe, la fortalecería, pues mostraría que los principios del cristianismo eran eminentemente racionales y no podían ponerse en duda.

En todo caso, la cuestión que Descartes tenía que plantearse tan pronto como adoptó su postura de duda universal era qué conocimiento hay que no pueda ser puesto en duda. Los datos de los sentidos no son absolutamente confiables, pues es de todos sabido que una vara que se introduce en el agua aparece quebrada al sentido de la vista, pero no al del tacto. Los sentidos se contradicen entre sí, y frecuentemente se engañan. Por tanto, todo cuanto ellos nos dan a conocer es inseguro, y hemos de buscar otro punto de partida en nuestra búsqueda de verdades indubitables.

Hay, sin embargo, un hecho que no puedo dudar, y es el hecho de que existo. Al mismo tiempo que dudo de todo, sé que estoy pensando, y para pensar tengo que existir. De aquí el famoso punto de partida del sistema de Descartes: “pienso, luego existo”—en latín, cogito, ergo sum. Puedo dudar de la existencia del mundo, de Dios, o de los demás. Pero no puedo dudar de mi propia existencia. Por tanto, la duda universal me lleva de inmediato a mi primera certeza absoluta: yo existo.

Mas ese “yo” cuya existencia ha sido probada es únicamente mi “yo” en cuanto piensa. Sé que mi mente existe o, como diría Descartes, que hay una “cosa pensante”. Pero todavía no estoy seguro de mi propia existencia como cuerpo, como “cosa extensa”, porque puedo dudar de esa existencia. En efecto, es posible que mi mente se equivoque al pensar que tiene un cuerpo.

El modo en que Descartes sale de esa dificultad es hartamente interesante, pues lo que hace es demostrar primero la existencia de Dios, y la del cuerpo únicamente a partir de ella. Su prueba de la existencia de Dios es semejante a la que Anselmo había empleado siglos antes. Según Descartes, quien duda de todo descubre todavía en su mente la idea de un ser superior. Tal idea no puede ser producto de la mente, pues nada es capaz de producir algo mayor que sí mismo. Así, dice Descartes, “se me ocurrió indagar dónde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo, y conocí evidentemente que debió ser en una naturaleza que fuera más perfecta”. Luego, la existencia de Dios se prueba, no a partir de un mundo cuya realidad puede ponerse en duda, sino de la idea misma de Dios.

Es la existencia de Dios lo que nos permite entonces construir el puente entre nuestra mente, nuestra “cosa pensante”, y todo el mundo físico, inclusive nuestro propio cuerpo. Dios no nos engaña. Dios es la garantía que nos impide dudar de nuestra propia existencia, no ya como seres pensantes, sino también como seres materiales. Luego, Descartes no sigue el curso más corriente de demostrar la existencia de Dios partiendo de las cosas creadas, sino que, al contrario, piensa que Dios es la razón por la que no podemos dudar de la existencia del mundo.

Como dijimos anteriormente, Descartes era un hombre de firmes convicciones religiosas. De hecho, cuando descubrió su “método” de pensamiento filosófico, fue en peregrinación de gratitud al santuario de la Virgen de Loreto. Pero no todos veían las cosas de igual manera, y pronto hubo fuertes críticas al cartesianismo (así se llamaba la nueva filosofía, porque el nombre de Descartes en latín era Cartesio). La duda universal de que Descartes partía fue interpretada como un escepticismo craso. Los teólogos de varias universidades famosas se mostraban firmes partidarios del sistema de Aristóteles. No faltó quien declarara que el cartesianismo conducía necesariamente a la herejía. Estas críticas, y las presiones que en consecuencia se ejercían sobre él, fueron una de las razones que llevaron a Descartes a aceptar la invitación de ir a Suecia, donde murió prematuramente.

Empero hubo otros que vieron en el cartesianismo la promesa de un renacer teológico. En Francia, los mismos círculos aristocráticos en los que el jansenismo estaba de moda abrazaron el cartesianismo como su contraparte filosófica. El modo en que Descartes colocaba la existencia de Dios en el centro de su sistema, aún antes de aceptar la existencia de su propio cuerpo, se prestaba a una interpretación jansenista. Antoine Arnauld, el jefe de los jansenistas de la segunda generación, estudió detenidamente el pensamiento cartesiano, y lo adaptó para el uso de la polémica jansenista. Poco a poco, aún fuera de los círculos jansenistas, el cartesianismo se fue abriendo paso, y los debates acerca de las doctrinas de Descartes perduraron por largo tiempo.

El espíritu y la materia

Descartes había sostenido que el ser humano era un compuesto de dos elementos, a los que llamó “cosa pensante” y “cosa extensa”, o alma y cuerpo. Esto se adaptaba perfectamente bien a las opiniones que eran tenidas entonces por ortodoxas. Pero Descartes nunca aclaró cómo se relacionaban entre sí esas dos realidades. Si es cierto que hay en el ser humano una cosa pensante y una cosa extensa, ¿cómo se comunican entre sí? Cuando mi mente decide hacer algo ¿cómo hace que el cuerpo se mueva conforme a esa decisión? Y cuando mis ojos perciben un objeto, ¿cómo llega esa percepción a mi alma? Descartes había sugerido que la glándula pituitaria, que se encuentra en medio del cráneo, y

cuyas funciones se desconocían, era el punto de contacto entre el alma y el cuerpo. Pero tal explicación difícilmente bastaba, pues quedaba todavía el problema de cómo el espíritu y la materia pueden afectarse mutuamente, ya sea a través de esa glándula, o ya por cualquier otro medio. Este problema se conoce con el nombre técnico de “comunicación de las substancias” (es decir, la substancia pensante y la extensa) y ocupó la atención de varios de los mejores filósofos de la época.

Ninguna de las soluciones propuestas carecía de dificultades. Pero en todo caso, las tres que recibieron mayor atención fueron el “ocasionalismo”, el “monismo” y la “armonía preestablecida”.

Los principales exponentes del ocasionalismo fueron el filósofo holandés Arnoldo Geulincx y el sacerdote francés Nicolás de Malebranche. Según ellos, el alma y el cuerpo se comunican, no directamente, sino por intervención divina. Así, por ejemplo, cuando el alma toma una decisión, Dios mueve al cuerpo para que actúe conforme a ella. O cuando algo afecta al cuerpo, Dios le comunica al alma las percepciones correspondientes. En última instancia, Dios es la causa de todo cuanto ocurre y todo cuanto pensamos y decidimos. Dios interviene en nuestra alma en ocasión de los movimientos corporales, y en nuestro cuerpo en ocasión de los movimientos del alma. De aquí el nombre de “ocasionalismo” que se le dio a esta doctrina.

Aunque el propósito de Geulincx y Malebranche era exaltar la grandeza de Dios, su solución al problema de la comunicación de las substancias no tuvo aceptación general, pues parecía culpar a Dios por cuanto sucede en el mundo.

El “monismo” (del griego monos, que quiere decir “uno”) fue la doctrina del holandés Benito (o Baruch) Spinoza, que era descendiente de judíos expulsados de España. Inspirándose en Descartes, Spinoza se propuso ofrecer una interpretación de la realidad basada en los principios del razonamiento matemático. Esto puede verse en el título mismo de su obra principal, *Ética demostrada según el orden de la geometría*, que se publicó póstumamente porque su autor sabía que las opiniones expresadas en ella serían condenadas. En efecto, el modo en que Spinoza resuelve el problema de la comunicación de las substancias es negando que haya en realidad más de una substancia. La realidad es solamente una (de ahí el nombre de “monismo”). El pensamiento y la extensión no son sino atributos de una substancia única, como la redondez y el color son atributos de la misma manzana. Y lo mismo puede decirse de Dios y el mundo, que no son sino atributos de esa misma realidad única.

Como era de esperarse, las doctrinas de Spinoza no fueron bien acogidas en los círculos religiosos, pues de hecho negaban que existiera un Dios aparte y por encima de la naturaleza física, o que ese Dios fuera creador del mundo.

La “armonía preestablecida” fue la solución propuesta por el filósofo y matemático alemán Godofredo Guillermo Leibniz. Sin entrar en detalles acerca de su sistema, podemos decir que es la antítesis del de Spinoza, pues mientras éste postulaba una realidad única, Leibniz partía de la existencia de un número infinito de realidades completamente independientes entre sí, a las que llamaba “mónadas”. Con el decir del filósofo, las mónadas “no tienen ventanas”, es decir, no se comunican entre sí. Cada mónada actúa, no por influjo de lo que acontece fuera de ella, sino porque se va desenvolviendo lo que ya estaba dentro de ella. ¿Cómo explicar entonces el orden del mundo? Mediante la armonía preestablecida por el Creador. Dios, nos dice Leibniz, ha de compararse a un relojero, y el cuerpo y el alma a dos relojes que marcan el mismo tiempo. Ese acuerdo entre los dos relojes podría explicarse de tres modos. El primero es que los dos se comuniquen entre sí, quizá mediante un eje común. Esa es la opinión que el vulgo sostiene en cuanto a las relaciones entre el alma y el cuerpo. Pero los filósofos saben que no hay tal comunicación, pues no es posible que el espíritu se comunique con la materia. La segunda explicación posible es que el relojero intervenga a cada

momento para mantener los dos relojes en armonía. Esa es la opinión de los ocasionistas. Pero tal explicación no hablaría muy bien de la habilidad del relojero. La tercera explicación es que quien hizo los relojes era en extremo hábil, y los creó de tal modo que a partir de entonces concordaran en todo, sin que el relojero tuviera que intervenir de nuevo. Esta es la “armonía preestablecida”. Lo que llamamos “comunicación de las substancias” no es tal comunicación, sino que es más bien el acuerdo entre las mónadas que resulta de la infinita habilidad del relojero que las ha creado. El alma y el cuerpo no se comunican entre sí, sino que coinciden o están de acuerdo, y esto gracias a la habilidad del Creador, que desde el principio estableció los movimientos tanto del alma como del cuerpo.

El empirismo

Mientras todo esto sucedía en el continente europeo, en la Gran Bretaña la filosofía tomaba un camino muy distinto. Ese camino era el del “empirismo” (de una palabra griega que significa “experiencia”). Su fundador fue el profesor de Oxford Juan Locke, quien en 1690 publicó su Ensayo sobre el entendimiento humano. Locke había leído las obras de Descartes, y estaba tan convencido como el filósofo francés de que el orden del mundo corresponde al orden del pensamiento. Pero no creía que hubiera tal cosa como ideas innatas. Según él, todo conocimiento se deriva de la experiencia. Esa experiencia puede ser tanto la que nos dan los sentidos como la que nos da nuestra mente al conocerse a sí misma (lo que él llama “el sentido interno”). Pero en la mente no hay idea alguna antes de que la experiencia nos conduzca a ella.

Esto quiere decir además que el único conocimiento cierto es el que se basa en la experiencia. Y no en cualquier experiencia pasada, sino únicamente en la experiencia actual. Por ejemplo, el hecho de que vi una manzana sobre la mesa no garantiza que todavía esté allí. Por tanto, el conocimiento seguro se extiende únicamente a tres niveles de realidad: nuestro propio yo, cuya existencia experimentamos de continuo; las cosas externas que se encuentran actualmente en nuestra experiencia; y Dios, cuya existencia se prueba a cada momento por el hecho de existir siempre nuestro yo y sus experiencias. Fuera de estos tres niveles de realidad, no hay conocimiento seguro.

Pero hay otro nivel de conocimiento, el de la probabilidad, que juega un papel importante en la vida humana. Es aquí que aplicamos, no ya la estricta demostración de la razón, sino la del “juicio”. El juicio nos permite afirmar que, puesto que hemos experimentado repetidamente la existencia de Juan, es probable que Juan exista todavía. El juicio nunca da certeza absoluta, sino únicamente un grado de probabilidad. Esto no quiere decir que ha de ser despreciado, pues la mayor parte de nuestra vida tiene que conducirse, no a base de un conocimiento cierto, sino de un medida de probabilidad mayor o menor.

La fe es el asentimiento a datos que no se derivan de la razón, sino de la revelación. Por tanto, su conocimiento, aunque puede ser altamente probable, nunca es seguro. Uno de los modos de medir el grado de probabilidad de los datos de la fe es mediante el uso de la razón y del juicio. Si lo que se dice se contrapone a todo juicio y razón, ha de ser tenido por menos probable. Es por esto que Locke se opone a lo que llama “el entusiasmo fanático” de quienes creen que todo cuanto dicen se basa en la revelación divina. Y por la misma razón defiende la tolerancia religiosa. La intolerancia surge de la confusión entre los juicios de probabilidad acerca de las cuestiones de fe, y la certidumbre de la razón empírica.

Además, la tolerancia religiosa se basa en la naturaleza misma de la sociedad. En cualquier comunidad, no hay otra autoridad legítima que la que sus miembros nombran y delegan. Aún más, puesto que la libertad es parte esencial del ser humano, nadie tiene derecho a renunciar a ella, ni a

establecer autoridades que la nieguen. Las leyes han de expresar el sentimiento de los miembros de la comunidad. Las que no lo hagan, son ilegítimas.

La diferencia entre un verdadero rey y un tirano está en que el primero acepta los límites que la voluntad del pueblo le impone a su poder, mientras el segundo los rechaza. En caso de tiranía, el pueblo puede acudir a la fuerza para derrocar al tirano. Y entonces el rebelde no es el pueblo, sino el déspota que antes se rebeló contra los límites de su poder. Todo esto se aplica además al campo de la religión. El estado no tiene autoridad para limitar los derechos de los ciudadanos en un campo tan personal como el de la religión. Y en todo caso, la intolerancia no funciona, porque a nadie se le puede obligar a tener fe. Como veremos más adelante, todo esto tuvo un impacto en la Revolución Francesa.

Esto no ha de hacernos pensar que Locke se oponía a la fe cristiana. Al contrario, en 1695 publicó un tratado sobre Lo razonable del cristianismo, en el que afirma que el cristianismo es la más razonable de las religiones. Según él, el centro de la fe cristiana es la existencia de Dios y la fe en Cristo como el Mesías. Sin embargo, Locke no piensa que el cristianismo haya añadido algo verdaderamente importante a lo que podría saberse mediante el recto uso de la razón y del juicio. En última instancia, el cristianismo no es para Locke sino una expresión más clara de las verdades y las leyes que los doctos pudieron conocer mediante sus facultades naturales.

El deísmo inglés

Las opiniones de Locke con respecto a la religión reflejaban un modo de pensar que se había ido difundiendo aun antes de aparecer los escritos del famoso filósofo. Hastiados de las interminables querellas entre los partidarios de las diversas sectas y movimientos que aparecieron en Inglaterra en el siglo XVII, muchos se dedicaron a buscar un modo de entender la religión que fuera más allá de semejantes estrecheces. Una respuesta que pronto encontró amplia acogida fue la de los “deístas” o “librepensadores”. Estos se daban el nombre de “deístas” en contraposición al ateísmo, que decían ser una anormalidad y una aberración; y el de “librepensadores”, en contraposición a los dogmas de la teología ortodoxa, que les parecían harto estrechos.

La primera gran figura del deísmo fue Lord Herbert de Cherbury. Según él, la verdadera religión ha de ser universal, no solamente en el sentido de que trate de ganar la adhesión de toda la humanidad, sino sobre todo en el sentido de que sea la religión natural de toda la humanidad. Esto se debe a que la verdadera religión no se basa en revelaciones particulares, ni en acontecimientos históricos, sino en los instintos naturales de todo ser humano.

Al estudiar esa religión supuestamente universal, Cherbury llega a la conclusión de que sus doctrinas son principalmente cinco: la existencia de Dios, la obligación de adorarlo, los requisitos éticos de esa adoración, la necesidad del arrepentimiento, y la recompensa y el castigo, tanto en esta vida como en la venidera. Aunque es posible que haya tal cosa como una revelación de Dios, tal supuesta revelación no ha de contradecir esos cinco puntos fundamentales. Y en todo caso, por tratarse de una revelación dada únicamente a una parte de la humanidad, no ha de exigirse que el resto la crea.

Cuatro años después de la publicación del Ensayo de Locke, apareció una de las obras clásicas del deísmo, escrita por Juan Toland, bajo el largo título de El cristianismo no es misterioso, o un tratado que muestra que nada hay en el evangelio contrario a la razón o por encima de ella, y que ninguna doctrina cristiana recibe correctamente el título de misterio. Y en 1730 Mateo Tindal publicó El cristianismo es tan antiguo como la creación, o el evangelio es una nueva edición de la religión natural. Los títulos de estas dos obras bastan para darnos una idea del tono general del deísmo. Se trataba de

mostrar que todo cuanto hay de valor en el cristianismo coincide con la supuesta “religión natural”, que es resultado y expresión de los instintos naturales de la humanidad.

El deísmo luchaba en dos frentes. Por una parte, se oponía al dogmatismo que reinaba en la mayor parte de las ramas del cristianismo. Por otra, trataba de evitar el escepticismo extremo que empezaba a aparecer, en parte como reacción contra el dogmatismo de los jefes religiosos. Pero lo que se lograba mediante los argumentos de los deístas era llegar a un supuesto cristianismo en el que la persona de Cristo ocupaba un lugar muy secundario. En efecto, si la verdadera religión ha de ser únicamente la que se encuentra grabada en los corazones de toda la humanidad, ningún acontecimiento histórico, tal como la vida y obra de Jesús, puede ser de importancia fundamental para ella, pues lo que es histórico ha de aparecer por definición en un tiempo y lugar particulares, y no tendrá el carácter universal de los instintos naturales.

Alrededor del deísmo se suscitaban múltiples controversias, y durante todo el siglo XVIII se publicaron docenas de libros en los que se discutían sus tesis. Pero lo que a la postre hizo que el deísmo perdiera ímpetu no fueron los ataques de los teólogos, sino los de un filósofo que mostró que la llamada “razón” no era tan razonable como los racionalistas pretendían. Ese filósofo fue el escocés David Hume.

David Hume y su crítica del empirismo

Hume (1711–1776) fue un personaje de espíritu optimista que a pesar de ello se mostró en extremo pesimista en lo referente al alcance de la razón. Su optimismo y carácter alegre lo hicieron personaje favorito en los círculos intelectuales de la Gran Bretaña y de Francia, donde fue embajador por espacio de trece años. Tras una carrera poco accidentada, murió, rico y feliz, en su ciudad nativa de Edimburgo.

Empero su misma jovialidad le permitía mostrarse escéptico en cuanto a los poderes de la razón. Si buena parte de lo que los filósofos y los deístas daban por cierto no era más que opinión, tal cosa no le alarmaba, sino que espoleaba su curiosidad intelectual. Por tanto, partiendo del empirismo de Locke, Hume llegó al convencimiento de que el alcance del verdadero conocimiento era mucho más limitado de lo que creían los racionalistas. En efecto, buena parte de lo que esos filósofos decían ser producto de la experiencia no era en realidad tal, sino que era más bien el resultado de hábitos mentales de carácter irracional. Entre estas cosas que la mente da por sentadas sin razón suficiente se cuentan la idea de causa y efecto y la de substancia.

Los seguidores del empirismo afirmaban que el único conocimiento verdadero era el que resultaba de la experiencia. Pero Hume señaló que en realidad nadie ha visto eso que llamamos causa y efecto. Si hemos visto, por ejemplo, una bola de billar que llega donde está otra. Entonces oímos un ruido y vemos que la primera bola se detiene y que la segunda empieza a moverse. Si repetimos el experimento varias veces, obtenemos resultados análogos. Entonces decimos que la primera bola “causó” el movimiento de la segunda. Pero la verdad es que no hemos visto eso que llamamos “causar”. Todo cuanto vimos fue una serie de fenómenos, y nuestra mente los unió mediante la noción de causa y efecto. Este último paso, que todos damos al ver una serie de fenómenos que parecen guardar relación entre sí, no tiene base alguna en la experiencia. Es sencillamente el producto de nuestros hábitos mentales. Por tanto, no es verdadero conocimiento racional.

Lo mismo puede decirse con respecto a la idea de substancia. Decimos, por ejemplo, que vemos una manzana. Pero en realidad lo que percibimos es una serie de atributos: forma, color, peso, sabor, olor, etc. También percibimos que todos esos atributos coinciden en un mismo lugar, y que parecen moverse juntos, como si algo los uniera entre sí. Entonces nuestra mente, por uno de esos hábitos que

no son estrictamente racionales, dice que esos atributos existen en la substancia que llamamos manzana. Pero, una vez más, jamás hemos experimentado la substancia misma. La razón pura no nos permite afirmar que hay de veras tal cosa como una substancia en la cual los atributos que percibimos subsisten.

Esta crítica de Hume le puso fin, no solo al racionalismo de los empiristas, sino también al deísmo. Si la relación de causa y efecto no es verdaderamente racional, la prueba que los deístas aducen para mostrar la existencia de Dios, en el sentido de que todo cuanto existe ha de tener una causa primera, no resulta ser tan racional como se pretende. Además, si la razón pura no nos permite hablar de substancias tales como Dios y el alma, sino solo de experiencias inconexas, el intento de los deístas de hablar acerca de Dios y del alma en términos puramente racionales cae por su base. Más tarde Kant diría que fue Hume quien lo hizo despertar de su “sueño dogmático”.

La ilustración francesa

Empero, antes de pasar a discutir la filosofía de Kant, debemos detenernos a considerar un movimiento paralelo al deísmo inglés que estaba teniendo lugar en Francia y en otros países del continente europeo, y que recibió el nombre de “ilustración”.

La gran figura de estas nuevas corrientes en Francia fue Francisco María Arouet, mejor conocido por su nombre de pluma, “Voltaire”. Su vida accidentada incluyó un período de prisión en la Bastilla, un exilio en Londres, y largos años de destierro en Suiza. Pero a pesar de ello fue muy admirado en Francia, adonde regresó hacia el fin de sus días a disfrutar de sus laureles literarios.

Voltaire fue enemigo decidido de todo fanatismo. Testigo de la persecución de los protestantes franceses durante los últimos años del reinado de Luis XIV, estaba convencido de que tal persecución no se justificaba, y era una mancha en el nombre del Rey Sol. Cuando conoció los escritos de Locke, en los que se abogaba por la tolerancia religiosa y política, los leyó con avidez, y se dedicó a fomentar el mismo espíritu mediante su ingenio y su habilidad literaria. Pero tampoco se dejó convencer por el racionalismo de los filósofos de moda. Acerca del cartesianismo, dijo que le parecía ser una buena novela, en la que todo es creíble y nada es verdad. Los deístas ingleses no le parecían más acertados, pues pretendían saber más acerca de Dios y del alma de lo que le es dado saber a la razón humana.

Por tanto, Voltaire fue racionalista a su manera. Su ingenio satírico, que no dejó de aplicarse a sí mismo, lo llevaba a burlarse de todos los sistemas de moda. Pero sí estaba convencido de la necesidad de ajustar la vida a los dictados de la razón, sobre todo por cuanto creía que la historia de la humanidad era la historia del progreso que los seres humanos han ido alcanzando en cuanto a su entendimiento de sí mismos y de sus instituciones. Para él, lo importante era el progreso de la humanidad hacia una mejor comprensión y aceptación de los derechos humanos. Aunque estaba convencido de que la monarquía era parte necesaria del gobierno de los pueblos, también creía que la monarquía tenía el propósito de servir al bien de los gobernados, cuyos derechos debía respetar y defender. Por tanto, en cierto sentido, Voltaire fue uno de los propulsores de las ideas que a la postre encontraron expresión en la Revolución Francesa.

Contemporáneo de Voltaire fue el Barón de Montesquieu, Carlos de Secondat, quien se dedicó a aplicar los principios de la razón a la teoría del gobierno. De ese modo, Montesquieu llegó a proponer el gobierno republicano como superior a la monarquía y al despotismo. En efecto, el despotismo se basa en el temor, y la monarquía en los prejuicios que llamamos “honor”. Pero la idea de la república se basa en la virtud de los ciudadanos. Esto no quiere decir, sin embargo, que todos los ciudadanos sean virtuosos. Al contrario, Montesquieu sabe que el poder corrompe, y por tanto propone que el gobierno

se divida en tres poderes que se equilibren y limiten mutuamente: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. En 1748, casi medio siglo antes de la Revolución Francesa, Montesquieu proponía varias de las doctrinas fundamentales de esa revolución.

Por la misma época, Juan Jacobo Rousseau exponía teorías no menos revolucionarias. Según él, lo que llamamos “progreso” no es tal, pues lo que ha sucedido es que el ser humano se ha apartado cada vez más de su estado natural y ha caído en la artificialidad. En el terreno de la política, esto quiere decir que es necesario regresar al orden original, cuyo propósito era servir a los gobernados garantizándoles justicia y libertad. Los gobernantes son en realidad empleados del pueblo, y su tarea consiste en defender la libertad y la justicia. En el campo de la religión, Rousseau sostiene que los dogmas y las instituciones religiosas son parte de la corrupción que ha marcado el supuesto progreso humano, y que es necesario volver a la primitiva religión natural, que consistía en la creencia en Dios, en la inmortalidad del alma, y en el orden moral.

De diversos modos, y sin concordar entre sí en muchos puntos fundamentales, todos estos pensadores señalaban que el orden existente era injusto e irracional, y por tanto preparaban el camino para los grandes cambios políticos que tendrían lugar en Francia a fines de ese siglo XVIII.

Emanuel Kant

Las corrientes filosóficas que hemos descrito en este capítulo fueron a desembocar en el pensador alemán Emanuel Kant, uno de los más grandes filósofos que la historia haya conocido. Hombre de una puntualidad y disciplina extremas, vivió convencido de las doctrinas racionalistas hasta que, como él mismo dijo, Hume lo despertó de su “sueño dogmático”. El cartesianismo no había logrado resolver el problema de la comunicación de las substancias. A la postre, la doctrina cartesiana de las ideas innatas había llevado al extremo de Leibniz, para quien todas las ideas eran innatas, y por tanto no había comunicación alguna entre la mente y la realidad externa. Por otra parte, el empirismo había llevado a la crítica de Hume, quien había mostrado que, si el único conocimiento válido es el que se adquiere mediante los sentidos, no hay conocimiento cierto de cosas tan fundamentales como la idea de causa y efecto o la idea de substancia.

En su *Crítica de la razón pura*, publicada en 1781, Kant propone una alternativa radical a ambos sistemas. Según él, no hay ideas innatas; pero sí hay estructuras fundamentales de la mente, dentro de las cuales tenemos que colocar todo lo que los sentidos nos comunican. Estas son, en primer lugar, el tiempo y el espacio; y, además, doce categorías, entre las que se cuentan la causalidad, la existencia, la substancia, etc. El tiempo, el espacio y las doce categorías no son algo que percibamos mediante los sentidos, sino que son las estructuras que nuestra mente tiene que utilizar para organizar las sensaciones que le llegan. Para pensar acerca de algo, tenemos que colocarlo dentro de esos moldes. Y lo mismo es cierto de la experiencia. Lo que los sentidos nos dan no es más que una multitud caótica de sensaciones. Es cuando la mente las ordena dentro de las categorías y del tiempo y el espacio que vienen a ser “experiencias” inteligibles.

Todo esto quería decir que el racionalismo simplista de las generaciones anteriores no era ya posible. En el conocimiento, lo que se nos da no son las cosas en sí, sino las cosas tales como nuestra mente es capaz de percibir las. Por tanto, no existe tal cosa como el conocimiento puramente objetivo, y la pura racionalidad de los cartesianos, de los empiristas y de los deístas es una quimera.

Pero también quería decir que los argumentos que frecuentemente se habían aducido en defensa de las doctrinas cristianas perdían su validez. Si la existencia, por ejemplo, no es un dato que proviene de la realidad, sino una de las categorías de la mente, no hay modo alguno de probar la existencia de Dios

o del alma. Tampoco es posible hablar de una “eternidad” que consista en la ausencia del tiempo, puesto que nuestra mente no puede verdaderamente concebir tal cosa.

Por otra parte, todo esto no conlleva una negación absoluta de la existencia de Dios, del alma o de la eternidad. Lo que indica es sencillamente que, si tales cosas existen, la razón es incapaz de conocerlas, de igual modo que el oído no puede ver ni el ojo oír.

¿Qué decir entonces acerca de la religión? Kant aborda este tema en varias de sus obras, particularmente en la *Crítica de la razón práctica* (1788), donde arguye que, si bien la razón pura no puede demostrar la existencia de Dios o del alma, hay una “razón práctica” que tiene que ver con la vida moral. Esa razón, cuyo principio fundamental es “obra de tal modo que la regla de tu acción pueda ser erigida en regla universal”, sí conoce la existencia de Dios como el juez de la acción moral, del alma y su libertad como la ocasión de esa acción, y de la vida futura como el medio en que se premia el bien y se castiga el mal. Todo esto es muy semejante a lo que habían dicho los deístas, y por tanto al discutir temas religiosos Kant no los sobrepasa en mucho.

Pero la importancia de Kant para la teología iría mucho más lejos de sus pobres discusiones acerca de la relación entre la religión y la moral. Su obra le dio el golpe de muerte al racionalismo fácil de los siglos anteriores, y a la idea de que es posible hablar en términos puramente objetivos y racionales acerca de cuestiones tales como la existencia de Dios y la vida futura. A partir de él, según veremos en nuestra próxima sección, los teólogos se vieron obligados a entender las relaciones entre la fe y la razón de un modo muy distinto a como lo habían hecho hasta entonces.

La opción espiritualista 37

Me alegré de que se me mandara llamar a las gentes a esta luz interior...y sacarlas de sus comuniones mundanas, y de sus oraciones y sus himnos, que eran formas vacías. Mi tarea era sacarlas de las ceremonias judías, y de las fábulas paganas, y de las invenciones humanas y los dogmas detallados.

Jorge Fox

Las discusiones al parecer interminables acerca de los dogmas, y la intolerancia que los cristianos de diversas confesiones mostraban entre sí, llevaron a muchos a buscar refugio en una religión puramente espiritual. Acontecimientos tales como la Guerra de los Treinta Años daban a entender que ambos bandos se habían olvidado de la caridad, que es parte esencial de las enseñanzas de Jesús. Al mismo tiempo, el énfasis excesivo en la recta doctrina tendía a darles mayor poder en la iglesia a las clases pudientes, que tenían mejores oportunidades de educación. Quienes carecían de tales oportunidades eran vistos como niños que necesitaban de alguien que les guiara a través de los vericuetos del dogma, para no caer en el error. Por ello, el movimiento espiritualista de los siglos XVII y XVIII atrajo tanto a personas cultas cuya amplitud intelectual no podía tolerar las estrecheces de los teólogos de la época, como a otras de escasa educación formal, para quienes ese movimiento era una oportunidad de expresión. Así se explica el hecho de que, mientras algunos de los fundadores de los diversos grupos y

escuelas eran personas relativamente incultas, pronto contaron entre sus seguidores a otras gentes de más letras y más elevada posición social.

Por la naturaleza misma del tema, la historia del movimiento espiritualista es difícil de narrar. Se trata de un sinnúmero de corrientes y de maestros cuyas doctrinas y discípulos se entremezclan y confunden entre sí, de tal modo que no siempre es posible distinguir entre unos y otros, o determinar quién fue el primer proponente de tal o cual idea. Por tanto, en el presente capítulo nos limitaremos a dar una idea de la naturaleza del movimiento mismo dirigiendo nuestra atención a tres de sus principales maestros: Boehme, Fox y Swedenborg.

Jacobo Boehme

Jacobo Boehme nació en 1575 en la región alemana de Silesia. Sus padres eran de origen humilde, y luteranos convencidos. En medio de aquella familia piadosa, el joven Jacobo se interesó desde un principio en la fe cristiana, pero pronto las prédicas de los pastores, que se habían vuelto discursos acerca de las diversas cuestiones teológicas que se debatían entonces, comenzaron a disgustarle. A los catorce años de edad sus padres lo hicieron aprendiz de zapatero, y ése fue su oficio para toda la vida. Pero su espíritu inquieto no se contentaba con la religiosidad fácil de quienes se limitaban a asistir a la iglesia, y su mente requería otra ocupación que la de remendar calzado. Al poco tiempo de empezar su aprendizaje de zapatero, empezó a tener visiones, y a la postre el patrón lo echó de la casa, diciendo que lo que quería era un aprendiz, y no un profeta.

Boehme se hizo entonces zapatero ambulante, yendo de un lugar a otro remendando zapatos. En esas idas y venidas se fue convenciendo de que los supuestos dirigentes eclesiásticos habían creado una verdadera “torre de Babel” con sus interminables discusiones sobre toda clase de dogmas. En consecuencia, se dedicó a cultivar su vida interior, y a estudiar cuanto escrito acerca de temas espirituales cayó en sus manos. Así llegó a una serie de convicciones acerca de la naturaleza del mundo y de la vida humana, y esas convicciones fueron confirmadas mediante visiones y otras experiencias espirituales. Pero por lo pronto no hizo gran cosa por dar a conocer lo que creía haber recibido en un “relámpago” de iluminación de lo alto. Cuando contaba unos veinticinco años, les puso fin a sus andanzas, se casó y estableció una zapatería en el poblado de Goerlitz, donde llegó a gozar de una vida relativamente cómoda.

Aunque no se sentía llamado a predicar, Boehme sí estaba convencido de que Dios le había ordenado escribir acerca de sus visiones. El resultado fue el libro Brillante amanecer, en el que el visionario afirmaba repetidamente que lo que escribía era lo que Dios le había dictado, letra por letra, y que él no era más que una pluma o un instrumento en las manos de Dios. Boehme no publicó su libro, pero a pesar de ello una copia manuscrita fue a dar a manos del pastor del lugar, quien lo acusó ante las autoridades. Amenazado con ser deportado, Boehme prometió no volver a escribir o enseñar acerca de cuestiones religiosas, y durante cinco años guardó silencio. Pero en 1618, impulsado por nuevas visiones y por algunos de sus admiradores, empezó a escribir de nuevo. Cuando uno de esos admiradores publicó tres de sus obras, éstas cayeron en manos del pastor, quien lo llevó de nuevo ante las autoridades, y Boehme se vio obligado a abandonar la ciudad.

Fue entonces a la corte del Elector de Sajonia, donde varios teólogos lo examinaron sin llegar a decisión alguna, pues se confesaban incapaces de entender a cabalidad lo que aquel zapatero decía. Su recomendación fue que se le diese a Boehme más tiempo para aclarar sus ideas. Pero el tiempo no le sería dado, pues el visionario se sentía enfermo de muerte y decidió regresar a Goerlitz, donde murió entre los suyos, poco antes de cumplir cincuenta años de edad.

El informe de los teólogos de Sajonia, en el sentido de que no entendían lo que Boehme decía, no ha de interpretarse como un subterfugio. El hecho es que los escritos de Boehme son difíciles de entender. En ellos hay una mezcla de ideas tradicionalmente cristianas con muchos otros elementos tomados del ocultismo, la magia, la alquimia y la teosofía. El modo en que todo esto se relaciona entre sí no está claro, y por tanto es posible interpretar lo que Boehme dice de diversos modos, unos más ortodoxos que otros. ¿Qué quiere decir Boehme, por ejemplo, al referirse a “la matriz eterna” o a “la madre de todos los partos”? ¿Se trata sencillamente de otros nombres para el Dios de los cristianos, o se trata más bien de otro modo de entender la naturaleza divina? En todo caso, a diferencia de aquellos teólogos, lo que aquí nos interesa no es el contenido exacto de las enseñanzas de Boehme, sino su dirección fundamental. Y esa dirección sí resulta clara. Se trata de una reacción contra el dogmatismo frío de los teólogos, y contra la liturgia al parecer vacua de la iglesia. Frente a ello, Boehme contraponen la libertad del espíritu, la vida interior, y la revelación directa e individual. A veces llega hasta a decir que, puesto que “la letra mata”, la guía del creyente no ha de ser la Biblia, sino el Espíritu Santo, que inspiró a los escritores bíblicos y aún sigue inspirando a los creyentes.

Según él mismo dijo, “Me basta con el libro que soy yo. Si tengo en mí el Espíritu de Cristo, toda la Biblia está en mí. ¿Para qué quiero más libros? ¿Por qué discutir acerca de lo que está fuera, sin haber aprendido lo que está dentro de mí?” Al principio, Boehme no tuvo muchos seguidores. Pero poco a poco, a través de sus escritos, fue aumentando el número de sus admiradores. En Inglaterra, la lectura de esos escritos dio lugar a la secta de los “boehmenistas”, que pronto chocaron con los cuáqueros de Jorge Fox. Luego, resulta interesante notar que el movimiento espiritualista, nacido en protesta contra las contiendas de los teólogos tradicionales, no logró ponerles fin, sino que a la postre se vio envuelto en ellas.

Jorge Fox y los cuáqueros

Jorge Fox nació en una pequeña aldea de Inglaterra en 1624, el mismo año en que murió Boehme. Sus padres, también de origen humilde, lo hicieron aprendiz de zapatero. Pero a los diecinueve años, disgustado con las costumbres de algunos de sus compañeros, y sintiéndose impulsado por el Espíritu de Dios, abandonó su oficio y se dedicó a vagar por el país, asistiendo a asambleas religiosas de diversas sectas y buscando la iluminación de lo alto, al tiempo que se dedicaba a estudiar las Escrituras hasta el punto que se decía que las sabía de memoria. Poco a poco se fue convenciendo de que, no solo la religión tradicional de los católicos, sino también la de los muchísimos grupos protestantes, dejaba mucho que desear, y que buena parte de ella le repugnaba a Dios.

Andando de lugar en lugar, a veces pasando hambre, otras en medio de angustias internas, y otras alentado e inspirado por sus experiencias religiosas, Fox fue formando sus convicciones contra todas las diversas sectas que pululaban entonces en el país.

Si Dios no habita en casas hechas de manos ¿por qué llamar “iglesias” a esos edificios en que las gentes se reúnen? Fox los llamaba entonces “casas con campanarios”. Y todos los pastores que recibían salarios no eran sino “sacerdotes”, por muy protestantes que fuesen, y “asalariados”, aunque se llamasen pastores. Los himnos, los órdenes de culto, los sermones, los sacramentos, los credos, los ministros, todo era un obstáculo humano a la libertad del Espíritu.

Frente a estas cosas, Fox coloca la “luz interior”. Esta luz es una semilla que existe en todos los seres humanos, y es el verdadero camino que debemos seguir para encontrar a Dios. La doctrina calvinista de la corrupción total de la humanidad le parecía una negación del amor de Dios y de su propia experiencia. Al contrario, decía él, en toda persona queda una luz interna, por muy eclipsada que

esté por el momento. A su vez, esto quiere decir que, gracias a ella, los paganos pueden salvarse. Empero esa luz no ha de confundirse con el intelecto ni con la conciencia. No se trata de una razón natural, como la de los deístas, ni tampoco de una serie de principios de conciencia que señalen hacia Dios. Se trata más bien de algo que hay en nosotros que nos permite reconocer y aceptar la presencia de Dios. Es por la luz interna que reconocemos a Jesucristo como quien es; y es también gracias a ella que podemos creer y entender las Escrituras. Luego, en cierto sentido, la comunicación con Dios mediante la luz interna es anterior a todo medio externo.

Aunque sus más allegados conocían algo del fuego interno que consumía a Fox, durante varios años éste se abstuvo de proclamar lo que creía haber descubierto acerca del verdadero sentido de la fe cristiana. Era la época en que existía en Inglaterra la multitud de sectas a que nos hemos referido anteriormente, y Fox asistía a muchas de sus reuniones sin sentirse a gusto en ninguna. Por fin, en una asamblea de bautistas, se sintió movido por el Espíritu y comenzó a exponer sus opiniones. Pronto tuvo varios seguidores, y no faltó quien tuviera visiones acerca de la gran misión que Dios tenía reservada para el nuevo profeta. Repetidamente, Fox se sintió movido por el Espíritu a hablar u orar en alguna asamblea religiosa. Frecuentemente de tales intervenciones surgían debates, en los que se mostraba firme y convincente. En ocasiones, sus palabras no eran bien recibidas, y lo golpeaban o echaban a pedradas. Pero esto no le arredraba, y pronto se encontraba en otra “casa con campanario”, interrumpiendo el culto y proclamando su mensaje.

El número de sus seguidores creció rápidamente. Al principio se daban a sí mismos el nombre de “hijos de la luz”. El propio Fox prefería darles sencillamente el título de “amigos”. Pero el pueblo, viendo que a veces su exaltación religiosa era tal que temblaban, dio en llamarles “cuáqueros” (del inglés quake, temblar), a la postre ése fue su nombre más común.

Puesto que Fox y los suyos creían que toda estructura en el culto podía obstaculizar la obra del Espíritu, el culto de los “amigos” se celebraba en silencio. Si alguien se sentía llamado a hablar o a orar, lo hacía. Cuando el Espíritu las impulsaba a ello, las mujeres tenían tanto derecho a hablar o a orar en voz alta como los hombres. El propio Fox no iba a tales reuniones preparado a decir un discurso, sino que sencillamente dejaba que el Espíritu lo moviera. En ocasiones, aun cuando había numerosas personas reunidas para escucharlo, se negó a hablar, o a orar en voz alta, porque no se sentía movido por el Señor. De igual modo, los cuáqueros no creían en los sacramentos, pues decían que el agua del bautismo, y el pan y el vino de la comunión, hacían centrar la atención sobre lo material, y ocultaban a Dios en lugar de revelarlo. Este fue el principal punto de conflicto entre los cuáqueros y los boehmenistas, quienes continuaban usando de los sacramentos, aunque llamándolos “ordenanzas”.

Al mismo tiempo, Fox sabía que su énfasis en la libertad del Espíritu podía llevar a un individualismo excesivo. Repetidamente en la historia del cristianismo se han dado movimientos que han subrayado hasta tal punto la libertad del Espíritu para hablar en cada persona, que a la postre se han disuelto, pues sus miembros insistían en ir cada cual por su lado. Frente a ese peligro, Fox respondió subrayando la importancia de la comunidad y del amor. En las reuniones de los amigos no se sometían a votación los asuntos que se discutían. Si no se llegaba a un acuerdo, se posponía la decisión, a veces volviendo al silencio hasta tanto alguien recibiera una inspiración que resolviera la dificultad, y otras dejando el asunto para otra ocasión. De ese modo, cuando había algún desacuerdo, lo que se hacía no era ver qué bando lograba más votos, sino buscar una solución aceptable para todos.

Las prédicas y prácticas de Fox y los suyos no eran del agrado de muchos. Los jefes religiosos no gustaban de estos “fanáticos” capaces de interrumpir sus servicios religiosos para discutir sobre las Escrituras o para orar en voz alta. Los poderosos veían la necesidad de escarmentar a estos “amigos”

que se negaban a pagar diezmos, a prestar juramentos, a inclinarse ante sus “mejores”, o a descubrirse ante cualquiera que no fuese Dios. Además, decían los cuáqueros, si tratamos de “Tú” a Dios, ¿por qué mostrar más respeto hacia nuestros semejantes? La dificultad estaba en que muchos de esos semejantes estaban acostumbrados a que se les rindiera pleitesía, y la ausencia de ella les parecía una falta de respeto y una insubordinación intolerables.

En consecuencia, Fox fue maltratado repetidamente, y pasó un total de seis años en prisión. La primera vez fue encarcelado por interrumpir a un predicador que decía que la verdad última estaba en las Escrituras, y arguirle que estaba más bien en el Espíritu Santo que las había inspirado. Otras veces se le encarceló por blasfemo, y otras se le acusó de conspirar contra el gobierno. En algunos casos se intentó librarle mediante un perdón por parte de las autoridades, y en esas ocasiones se negó a aceptarlo, diciendo sencillamente que no era culpable, y que aceptar un perdón sería por tanto faltar a la verdad. En otra oportunidad, cuando estaba a punto de cumplir una condena de seis meses por blasfemia, se le invitó a unirse al ejército republicano. Fox se negó, pues no creía que un cristiano debía apelar a otras armas que las de índole espiritual. La consecuencia fue una nueva pena de seis meses de prisión. A partir de entonces los cuáqueros se han distinguido por la firmeza de sus convicciones pacifistas.

Cuando no estaba preso, Fox pasaba parte del tiempo en su casa de Swarthmore, que vino a ser el cuartel general de los amigos. Pero el resto lo pasaba viajando por Inglaterra y el extranjero, visitando asambleas de cuáqueros y llevando su mensaje a nuevas regiones. Primero fue a Escocia, donde se le acusó de sedicioso; después a Irlanda; más tarde pasó dos años en el Caribe y Norteamérica; y por último hizo dos visitas al continente europeo (a Holanda y Alemania). En todos estos lugares el movimiento se extendía, y a la muerte de Fox, en 1691, sus seguidores se contaban por decenas de millares.

Esos seguidores fueron también perseguidos. Repetidamente se les encarcelaba, acusándoseles de ser vagabundos, de blasfemar, de incitar a motines, o de no pagar los diezmos. Cuando, en 1664, Carlos II prohibió las asambleas religiosas, otros grupos continuaron reuniéndose en secreto. Pero los cuáqueros decidieron hacerlo en público, y millares de ellos fueron encarcelados. Cuando, en 1689, Jaime II promulgó la tolerancia religiosa, los cuáqueros contaban con varios centenares de mártires, que habían muerto en la cárcel.

El más famoso de los seguidores de Fox fue Guillermo Penn, cuyo nombre lleva el actual estado norteamericano de Pennsylvania. Penn era hijo de un almirante británico, quien se esforzó en proveerle la mejor educación posible. Pero mientras era estudiante, el joven Guillermo se hizo puritano. Después su padre lo mandó a Francia, donde estudió bajo célebres maestros hugonotes. De regreso a Inglaterra, se hizo cuáquero en 1667. Algún tiempo más tarde, su enfurecido padre lo echó de la casa. Pero Penn no se arredró, sino que continuó dando muestras de sus convicciones cuáqueras, y hasta tuvo que pasar siete meses preso en la Torre de Londres. Se dice que en esa ocasión le hizo llegar al Rey un mensaje en el sentido de que la Torre era el peor de los argumentos para tratar de convencerlo, ya que, no importa quién tenga la razón, quien usa de la fuerza por motivos religiosos está necesariamente errado. Por fin, gracias a la intervención de su padre y de otras personas de prestigio, fue libertado, y entonces pasó varios años viajando por Europa, escribiendo tratados en defensa de los amigos, y estableciendo un hogar.

Empero sus argumentos en pro de la tolerancia religiosa no eran bien recibidos, y hasta se llegaba a decir que en verdad era jesuita, y que lo que deseaba era sencillamente devolverles a los católicos los privilegios que habían perdido.

Fue entonces que Penn concibió la idea de lo que llamó su “experimento santo”. Algunos amigos le habían hablado de Nueva Jersey, en Norteamérica. Puesto que la corona le debía una fuerte suma, y no estaba deseosa de pagarla en metálico, Penn logró que Carlos II le concediera territorios en lo que hoy es Pennsylvania. Su propósito era fundar una nueva colonia en la que hubiera completa libertad religiosa. Anteriormente otros ingleses habían fundado varias colonias en Norteamérica. Pero, excepto en Rhode Island, la intolerancia reinaba por doquier. En Massachusetts, la más intolerante de todas, se perseguía a los cuáqueros, y se les condenaba a destierros, mutilaciones y hasta muerte. Lo que ahora Penn se proponía era una nueva colonia en la que cada cual pudiera adorar como mejor le pareciera. Pero había otro elemento de ese “experimento santo” que lo hacía parecer todavía más descabellado. Aunque la corona inglesa le había concedido esas tierras, Penn se proponía comprárselas a los indios, que según él creía eran sus legítimos dueños, y establecer con ellos relaciones tan cordiales que no hubiera necesidad de fuerzas armadas para defender a los colonos. La capital del santo experimento llevaría el nombre de “Filadelfia”, que quiere decir “amor fraternal”.

Por muy descabellado que algunos dijeran ser el experimento de Penn, pronto hubo gran número de personas, no solo en Inglaterra, sino también en otros países de Europa, dispuestas a tomar parte en él. Muchos de ellos eran cuáqueros, y por tanto los seguidores de Fox dominaron la vida política de la nueva colonia por algún tiempo. Pero no faltaron otras gentes de diversas persuasiones. Bajo la dirección de Penn, quien fue el primer gobernador de la nueva colonia, las relaciones con los indios fueron excelentes, y durante largo tiempo se pudo cumplir el sueño de Penn, de una colonia sin fuerzas armadas. Cuando, tres cuartos de siglo después de fundada la colonia (es decir, en 1756), el Gobernador les declaró la guerra a los indios, los cuáqueros se retiraron de sus cargos públicos. Pero la tolerancia religiosa que era parte fundamental del “santo experimento” de Penn pasó a formar después parte de la Constitución norteamericana, y también de las de muchas otras naciones.

Emanuel Swedenborg

Jorge Fox nació el mismo año en que murió Boehme, y Emanuel Swedenborg, de quien ahora nos ocuparemos, nació solo tres años antes de la muerte de Fox. Luego, las vidas de los tres grandes maestros del movimiento espiritualista cubren la casi totalidad de los dos siglos que narramos en esta sección.

Las doctrinas de Swedenborg eran parecidas a las de Boehme y Fox. Pero en otros aspectos Swedenborg era muy distinto de los otros dos. Mientras Boehme y Fox eran personas de origen humilde, Swedenborg provenía de una familia aristocrática. Y, en contraste con aquéllos, éste recibió la mejor educación disponible, pues estudió en la Universidad de Upsala, y después pasó cinco años viajando por Inglaterra, Holanda, Francia y Alemania en busca de sabiduría.

Además, mientras Fox y Boehme mostraron profundas inquietudes religiosas y tendencias místicas desde muy jóvenes, Swedenborg se interesó principalmente por las cuestiones científicas, y fueron esos estudios los que a la postre le llevaron a buscar las experiencias y conocimientos que hicieron de él uno de los principales portavoces y maestros del movimiento espiritualista.

Tras largos años de investigaciones científicas, Swedenborg tuvo una visión en la que, según él, penetró al mundo espiritual, y pudo así ver las realidades eternas. A partir de entonces escribió varias obras voluminosas acerca del verdadero sentido de la realidad y de las Escrituras. Según Swedenborg, todo cuanto existe es reflejo de los atributos de Dios, y por tanto el mundo visible “corresponde” al invisible. Lo mismo es cierto de las Escrituras, en las que todo corresponde a realidades que solo puede ver quien ha penetrado al mundo espiritual.

Swedenborg estaba convencido de que sus escritos serían el comienzo de una nueva era en la historia del mundo y de la religión. Aun más, decía que lo que había sucedido al recibir él sus revelaciones era lo que la Biblia prometía al hablar de la segunda venida de Cristo. Como era de esperarse, tales ideas no fueron bien recibidas por la mayoría de sus contemporáneos, y por tanto el círculo de sus discípulos siempre fue reducido. El propio Swedenborg no se sentía llamado a fundar una nueva iglesia, sino más bien a llamar la antigua a una nueva percepción de la realidad y de su mensaje. Pero en 1784, doce años después de su muerte, sus discípulos fundaron la Iglesia de la Nueva Jerusalén, cuya membresía nunca fue numerosa, pero que ha logrado subsistir hasta el siglo XX. Además, a principios del siglo XIX se fundó una “Sociedad Swedenborgiana” con el propósito de publicar y divulgar sus obras.

Los tres personajes que hemos estudiado en este capítulo difieren entre sí. Dos de ellos eran de origen humilde, y desde muy temprano se inclinaron hacia las visiones y experiencias religiosas. El tercero, aristócrata, se dedicó primero a las ciencias, y fue solo más tarde que comenzó su carrera teológica. Aunque los tres tuvieron seguidores, y a la postre hubo comunidades de discípulos formadas alrededor de las doctrinas de cada uno de ellos, solamente Fox mostró las aptitudes necesarias para dirigir y organizar un gran movimiento. Esto se debió en parte a que, en contraste con Boehme y Swedenborg, estaba convencido de que la comunidad de los creyentes era absolutamente necesaria para la vida religiosa. Además, Fox y los cuáqueros se distinguieron del resto del movimiento espiritualista por su interés en los problemas sociales, y por su participación activa en ese ámbito. Pero, fuera del caso de los cuáqueros, el movimiento espiritualista estaba destinado a tener poco impacto en la vida de la iglesia y de la sociedad, porque sus intereses eran demasiado individualistas y ultramundanos. Ese impacto le estaba reservado a otro movimiento de protesta contra el dogmatismo frío de la época, y es hacia él que hemos de tornar nuestra atención en el próximo capítulo.

La opción pietista 38

¿No será ésta otra de las razones por las que se les hace tan difícil a los ricos entrar al Reino de los Cielos? Una gran mayoría de ellos está bajo maldición, bajo la maldición particular de Dios, porque. . . no le roban únicamente a Dios, sino también al pobre, al hambriento y al desnudo; ...y se vuelven culpables por toda la necesidad, aflicción y dolor que pudieran eliminar, pero no lo hacen.

Juan Wesley

El más notable movimiento de protesta contra el tono de fría intelectualidad que parecía dominar la vida religiosa fue el pietismo. Este se opuso a la vez al dogmatismo que reinaba entre teólogos y predicadores, y al racionalismo de los filósofos. Ambos le parecían contrastar con la fe viva que es esencia del cristianismo.

Mas, antes de pasar adelante, conviene que nos detengamos a aclarar lo que quiere decir el término “pietismo”. Como ha sucedido en tantos otros casos, éste fue al principio un mote que sus enemigos le

pusieron al movimiento, cuyos jefes no se daban tal nombre. Luego, la palabra “pietismo” frecuentemente ha tenido connotaciones negativas de santurronería. Pero, como veremos en el presente capítulo, los jefes de este movimiento, aunque sí se preocupaban por la santidad de vida y por los ejercicios religiosos, estaban lejos de ser santurriones de rostros pálidos y expresiones amargas. Al contrario, parte de lo que les preocupaba era que la fe cristiana parecía haber perdido algo de su gozo, que era necesario redescubrir.

Por otra parte, el término “pietismo” se utiliza a veces para referirse únicamente al movimiento que tuvo lugar en Alemania, entre luteranos, bajo la dirección de personas tales como Spener y Francke. Pero aquí incluiremos bajo ese título otros movimientos de semejante inspiración, dirigidos por Zinzendorf y Wesley.

El pietismo luterano: Spener y Francke

Aunque muchos de los elementos que después recibieron el nombre de “pietismo” circulaban en Alemania desde antes, generalmente se ha llamado “el padre del pietismo” a Felipe Jacobo Spener (1635–1705). Este nació en Alsacia, en territorios que hoy son franceses, pero entonces eran parte de Alemania. Allí se crió entre aristócratas de profunda convicción luterana. Entre los libros que leyó de joven había varios que insistían en la necesidad de una fe personal por encima de la creencia en la recta doctrina. Además, en los círculos en que se movía se condenaban las diversiones frívolas y la falta de seriedad. A los dieciséis años de edad comenzó sus estudios teológicos, primero en la vecina Estrasburgo y después en Basilea y en Ginebra. En esta última ciudad conoció al francés Jean de Labadie, quien era uno de los principales críticos de la frialdad intelectual y dogmática en que había caído el protestantismo. Cuando, tras estudiar en varios otros centros, recibió el título de doctor, Spener estaba listo para dedicarse al pastado, y en 1666 fue llamado al púlpito de Frankfurt. Allí fundó en 1670 sus “colegios de piedad”, que eran grupos dedicados a la devoción y al estudio cuidadoso de la Biblia. Cinco años más tarde publicó su obra *Pia desideria* —deseos píos— que pronto se volvió la carta fundamental del pietismo.

A quien no conozca el espíritu de la época, lo que Spener proponía en aquella breve obra podrá parecerle cuestión de sentido común. Y, sin embargo, los “deseos píos” del pastor de Frankfurt pronto provocaron amargos ataques.

Lo que Spener deseaba era un despertar en la fe de cada cristiano. Para ello apelaba a la doctrina luterana del sacerdocio universal de los creyentes, y sugería que se hiciera menos énfasis en las diferencias entre laicos y clérigos, y más en la responsabilidad de todos los cristianos. Esto a su vez quería decir que debía haber más vida devocional y más estudio bíblico por parte de los laicos, como sucedía ya en los “colegios de piedad”. En cuanto a los pastores y teólogos, lo primero que debía hacerse era asegurarse de que los candidatos a tales posiciones fueran “verdaderos cristianos” de fe profunda y personal. Pero además Spener invitaba a los predicadores a dejar su tono académico y polémico, pues el propósito de la predicación no era mostrar la sabiduría del predicador, sino llamar a todos los fieles a la obediencia a la Palabra de Dios.

En todo esto no había ataque alguno a la doctrina de la iglesia, hacia la cual Spener mostraba gran respeto y con la cual afirmaba estar de acuerdo. Pero sí había un intento de colocar esa doctrina en su justo lugar, de tal modo que no viniera a ser el centro de la fe. El propósito del dogma no es servir de sustituto a la fe viva y personal. Es cierto que el error en cuestiones de dogmas puede tener funestas consecuencias para la vida cristiana; pero también es cierto que quien se queda en el dogma no ha penetrado al centro del cristianismo, y confunde la envoltura con la sustancia.

Lo que Spener proponía era nada menos que una nueva reforma, o al menos que se completara la que había comenzado en el siglo XVI, y había quedado interrumpida en medio de las luchas doctrinales. Pronto algunos de entre sus seguidores empezaron a ver en él a un nuevo Lutero. De todas partes de Alemania le llegaban cartas agradeciéndole su inspiración y solicitando sus consejos.

Pero los jefes de la ortodoxia luterana no veían con buenos ojos el movimiento que Spener encabezaba. Este parecía prestarles poca atención a las cuestiones doctrinales que tantas disputas habían costado. Las doctrinas luteranas, y los grandes documentos confesionales, le parecían útiles como modos de resumir las enseñanzas bíblicas; y lo mismo era cierto con respecto a los escritos de Lutero, a quien Spener citaba frecuentemente. Pero nada de esto podía ponerse al nivel de las Escrituras. Aun más, éstas no debían leerse con la actitud fría y objetiva de quien lee un documento jurídico, sino que era necesario leerlas con fe personal y bajo la dirección del Espíritu Santo. Todo esto no era sino lo que el propio Lutero había dicho. Empero ahora la ortodoxia luterana veía en ello una negación de la autoridad del gran Reformador, y por ello atacó vehementemente a Spener y sus seguidores.

Había, sin embargo, ciertos elementos en los que Spener iba más allá de lo que había dicho Lutero. Como hemos señalado anteriormente, el Reformador estaba tan preocupado por la doctrina de la justificación, que le prestó poca atención a la santificación. En medio de sus luchas por la doctrina de la justificación por la fe, Lutero había insistido en que lo importante no era la pureza del creyente, o la clase de vida que llevara, sino la gracia de Dios, que perdona al pecador. Calvino y los reformados, al tiempo que concordaban con Lutero, señalaban que el Dios que justifica es también el Dios que regenera y santifica al creyente, y que por tanto hay un lugar importante para el proceso de santificación. La santidad de vida no es lo que justifica al cristiano. Pero Dios sí le ofrece su poder santificador al creyente a quien justifica. En este punto, Spener y los suyos se acercaban más a Calvino que a Lutero. El propio Spener había conocido en Estrasburgo y en Ginebra las doctrinas y prácticas de la tradición reformada, y le parecía que el luteranismo necesitaba mayor énfasis en el proceso de la santificación. Esta era parte de la reforma que ahora proponía, y por ello algunos de los teólogos luteranos lo acusaban de ser un calvinista disfrazado de luterano.

Por último, aunque sea de pasada, conviene mencionar un aspecto de su doctrina en el que Spener se hizo vulnerable a los ataques de sus contrincantes. Desesperado por las condiciones reinantes en la vida de la iglesia, llegó a la conclusión de que las profecías del Apocalipsis se estaban cumpliendo. Cada símbolo que aparece en ese libro le parecía tener su contraparte en las cosas y acontecimientos de su época. El fin estaba cercano. Como en tantas otras ocasiones en la historia de la iglesia, el curso de los acontecimientos mostró que el profeta erraba en este punto, y por tanto sus enemigos pudieron acusarle de errar también en otros.

Pero en cierto sentido lo que estaba en juego en toda esta controversia era la cuestión de si la fe cristiana habría de servir sencillamente para sancionar la moral de la época, o si la vida cristiana era algo distinto a la del común de las gentes. La predicación ortodoxa, ocupada como estaba en cuestiones académicas y detalles de doctrina, daba a entender que lo que Dios requería de los creyentes no era sino una vida decente, según los patrones de la época. El pietismo insistía en el contraste entre lo que la sociedad espera de sus miembros y lo que Dios requiere de sus fieles. Para muchos, tanto laicos como pastores, tal prédica era un reto incómodo.

Entre los muchos seguidores que Spener tuvo en toda Alemania, el más distinguido fue Augusto Germán Francke. Este también se había criado en el seno de una familia luterana de profunda devoción y buena posición económica. Tras estudiar en varios centros teológicos, y tras un breve período de

interés en el quietismo de Molinos—a que nos hemos referido en otro capítulo—Francke se sintió fuertemente atraído por las ideas y propuestas de Spener. Tras una breve visita, quedó tan prendado de él que a partir de entonces lo trató de “padre mío”, y comenzó a utilizar sus conferencias en Leipzig para divulgar y defender las propuestas de Spener. Esas conferencias llegaron a ser las más populares en toda la ciudad, y pronto los profesores de la Universidad comenzaron a quejarse de que los estudiantes preferían ir a escuchar a Francke en lugar de dedicarse a estudios “más serios” de teología dogmática.

Mientras tanto, a través de sus contactos con el gobierno de Brandemburgo, Spener había logrado hacer de la Universidad de Halle un centro del movimiento pietista, y a esa universidad Francke fue llamado a fines de 1691. Poco antes, Francke había tenido una experiencia de conversión que él mismo describe en los siguientes términos: De repente, Dios me oyó. Así como uno vuelve la mano, todas mis dudas desaparecieron. En mi corazón tuve la seguridad de la gracia de Dios en Jesucristo. Desde entonces pude llamar a Dios, no solamente “Dios”, sino “Padre”. La tristeza y la angustia desaparecieron inmediatamente de mi corazón. Y repentinamente me sobrecogió una ola de gozo, de tal modo que en voz alta alabé y magnifiqué a Dios, quien me había mostrado tal gracia.

Esta descripción, y las de otros como Wesley, hicieron que después se pensara que los pietistas insistían en la necesidad de una experiencia semejante. Pero lo cierto es que tal no era el tema fundamental del movimiento. Lo importante era una fe viva y personal, y no el modo o el momento en que se había llegado a ella.

Las ideas de Francke eran semejantes a las de Spener, aunque nunca se dejó llevar por las tendencias apocalípticas de éste último. Aun más que Spener, Francke subrayaba el gozo de la vida cristiana, que debía convertirse en un canto al Señor. La nueva reforma que debía tener lugar no consistiría en una serie de dogmas rígidos, ni en legalismos morales, sino en una fe viva que, al tiempo que aceptara los dogmas establecidos, los aplicara a la vida cotidiana y a todas las decisiones que esa vida requiere. Para ello, era necesario que los cristianos invirtieran el tiempo y los esfuerzos necesarios, es decir, la vida toda. Hay que establecer una disciplina que incluya la lectura de la Palabra, tanto en público como en privado, la participación frecuente en el sacramento de la comunión, la oración, el examen de la propia vida, y el arrepentimiento cotidiano.

El movimiento pietista pronto cautivó el interés y la dedicación de millares de cristianos. Muchos de los teólogos lo atacaban repetidamente, acusándolo de ser en extremo individualista, subjetivo, emotivo, y hasta herético. Pero a pesar de ello las gentes seguían sumándosele, pues veían en él un retorno a la fe viva del Nuevo Testamento y de los reformadores.

A la postre, y aun a pesar de la oposición de muchos círculos oficiales, el pietismo se adentró de tal modo en el luteranismo, que dejó sobre éste un sello indeleble, y le puso fin a la frialdad de la ortodoxia luterana.

Pero el pietismo tuvo otra consecuencia de gran importancia para la historia del cristianismo: el comienzo del movimiento misionero protestante. Los reformadores del siglo XVI no les habían prestado gran atención a las misiones, pues estaban enfrascados en difíciles luchas en sus propias tierras. Algunos hasta llegaron a decir que la comisión dada por Jesús de ir por todo el mundo y predicar se aplicaba solamente a los apóstoles, y que la tarea de los cristianos a partir de entonces consistía en permanecer en el lugar en que Dios los había colocado. Los primeros pietistas tampoco mostraron interés por las misiones. Pero sí se preocupaban por las necesidades de las gentes en su derredor, fundando escuelas, orfanatos y otras instituciones de servicio social. Fue en 1705 que el Rey de Dinamarca, admirador de los pietistas, decidió enviar unos misioneros a sus colonias en la India. En

su propio país no encontró gran interés en la empresa, y solicitó entonces que le fueran enviados dos de los más prometedores discípulos de Francke en la Universidad de Halle. Estos dos, Bartolomé Ziegenbalg y Enrique Plutschau, fundaron en 1706 la misión de Tranquebar, en la India. Sus cartas e informes fueron muy bien recibidos por los pietistas alemanes, quienes los circularon. Pronto, bajo la dirección de Francke, la Universidad de Halle se volvió un centro en el que se recaudaban fondos y se preparaba personal para la obra misionera. También se fundó en Copenhague, con el apoyo del Rey y bajo inspiración pietista, una escuela de misiones que se interesó particularmente en Laponia y Groenlandia.

Zinzendorf y los moravos

Mientras tanto, el impacto de Spener y del pietismo se había hecho sentir en el joven Nicolás Luis, conde de Zinzendorf, en cuyo bautismo Spener había servido de padrino. Desde niño, Zinzendorf mostró profundos sentimientos religiosos, y él mismo decía, a diferencia de muchos otros pietistas, que, aunque recordaba varias experiencias religiosas, nunca se había sentido apartado de Dios, y por tanto ninguna de esas experiencias podría verdaderamente llamarse una conversión. Cuando llegó la hora de hacer estudios superiores, sus guardianes, pietistas convencidos, lo enviaron a la Universidad de Halle, donde estudió bajo Francke. De allí pasó a la Universidad de Wittenberg, que era entonces uno de los principales centros de la ortodoxia dogmática, y sus conflictos con varios profesores y compañeros sirvieron para arraigar aún más sus convicciones pietistas. Más tarde viajó por Europa y, a insistencia de su familia, estudió derecho. Después se casó y entró al servicio de la corte de Dresden.

Fue entonces que Zinzendorf entró por primera vez en contacto con los moravos, quienes cambiarían el curso de su vida. Anteriormente nos hemos referido a Juan Huss y a la Unitas Fratrum o “Unidad de los hermanos”, y hemos dicho que ese movimiento llegó a hacerse fuerte en Moravia. Pues bien, los desastres de la Guerra de los Treinta Años y su secuela habían llevado a algunos de estos husitas moravos a emigrar, y Zinzendorf les ofreció asilo en ciertas tierras que había comprado recientemente. Allí se establecieron los moravos, y fundaron una comunidad que llamaron Herrnhut (el redil del Señor), y que estaba destinada a jugar un papel importantísimo en la historia de las misiones. Pronto Zinzendorf se interesó tanto en aquella comunidad, que renunció a sus responsabilidades en Dresden y se estableció en ella. Bajo su dirección, los moravos decidieron hacerse parte de la parroquia luterana que les correspondía. Pero siempre hubo tensiones, pues los luteranos no estaban dispuestos a aceptar en su seno a aquella comunidad que Zinzendorf había vuelto un foco de pietismo.

En 1731, en una visita a Copenhague, Zinzendorf conoció a unos esquimales que se habían convertido gracias a la labor del misionero luterano Hans Egede, y a partir de entonces su entusiasmo por la obra misionera no tuvo límites. Pronto la comunidad de Herrnhut se contagió con el mismo entusiasmo, y en 1732 partieron los primeros misioneros hacia el Caribe, donde se establecieron primero en las Islas Vírgenes y después en la Guayana. En 1735 un grupo de moravos partió para Georgia, en Norteamérica, para evangelizar a los indios, y poco después otro contingente los siguió. Este segundo grupo, sin embargo, acabó por establecerse en Pennsylvania. A la sazón, Zinzendorf se hallaba desterrado a causa de sus conflictos con las autoridades luteranas de Sajonia, y había ido a Norteamérica para ver lo que podía hacerse en pro de los indios. Además, soñaba con extender las ideas y el estilo de vida de los moravos a otros grupos religiosos. Luego, cuando el contingente moravo de Pennsylvania decidió establecer su propia comunidad, Zinzendorf estaba presente, y en la Nochebuena de 1741 fundó la aldea de Belén (Bethlehem). Esa comunidad, y las dos posteriores de Nazaret (también en Pennsylvania) y Salem (en Carolina del Norte) fueron el centro del movimiento

moravo en Norteamérica. Allí se estableció un estilo de vida semimonástico y semicomunitario. Pero además esas comunidades se dedicaron a producir los recursos necesarios para sostener la obra misionera entre los indios. Su obra entre ellos logró buenos resultados, aunque parte fue destruida tras la independencia de los Estados Unidos, a consecuencia de los desmanes y atropellos cometidos contra los indios por los blancos (y por el gobierno de la nueva nación). Pero no fue solamente en Norteamérica que los moravos establecieron misiones, sino también en Sudamérica, África e India. Pronto aquel movimiento, que al principio contaba solamente con doscientos refugiados, tuvo más de cien misioneros en esas regiones.

Mientras tanto, en 1747, se le permitió a Zinzendorf regresar a Sajonia, y al año siguiente se hicieron las paces entre los luteranos y la comunidad de Herrnhut, que fue reconocida como verdaderamente luterana. Pero Zinzendorf pasó algún tiempo más en Inglaterra, donde logró que el Parlamento reconociera la legitimidad del movimiento moravo y de sus órdenes (el propio Zinzendorf había sido hecho obispo de los moravos). Por fin, en 1755, regresó definitivamente a Herrnhut, donde murió en 1760. Poco después, el movimiento moravo rompió definitivamente con los luteranos. Aunque Zinzendorf deseaba que su movimiento permaneciera dentro de la iglesia luterana, lo cierto era que tal deseo se había vuelto imposible desde que, en 1735, el devoto conde aceptó el título de obispo, y fue consagrado como tal por quienes continuaban la sucesión de la antigua Unitas Fratrum.

Aunque la Iglesia de los Moravos nunca contó con grandes multitudes, y pronto le resultó imposible continuar sosteniendo un número muy elevado de misioneros, su impacto en la historia del cristianismo protestante fue notable, en primer lugar, porque contribuyó al gran despertar misionero del siglo XIX; y, en segundo lugar, porque imprimió su sello sobre Juan Wesley y, a través de él, sobre el metodismo.

Juan Wesley y el metodismo

Durante los últimos días de 1735, y los primeros de 1736, a bordo del navío Simmonds, el segundo contingente de moravos se dirigía hacia Georgia para evangelizar a los indios. A bordo iba también un sacerdote anglicano de vida austera, a quien Oglethorpe, el gobernador de Georgia, había invitado a servir de pastor de la congregación inglesa de Savannah. El sacerdote en cuestión había aceptado con la esperanza de poder también predicarles a los indios, acerca de cuyas virtudes se había hecho ideas románticas. Al principio, todo fue bien en el viaje, y el anglicano, hombre de intelecto excepcional, aprendió suficiente alemán para poder comunicarse con aquel extraño contingente de hombres, mujeres y niños que se dirigía hacia tierras desconocidas para dar a conocer el evangelio.

Pero tras algún tiempo de travesía el tiempo cambió, y una fuerte tormenta azotó al navío. El pastor anglicano, que había comenzado con gran entusiasmo sus labores como capellán del barco, tuvo que confesarse a sí mismo que estaba más preocupado por su propia vida que por las almas de sus compañeros de viaje. El peligro se hizo inminente cuando el palo mayor se quebró, y el pánico hizo presa de los pasajeros y hasta de la tripulación. Pero el grupo de moravos, sin dejar de cantar himnos y con una ecuanimidad sorprendente, logró calmarlos a todos.

Pasado el peligro, los moravos le dijeron al ministro anglicano que la razón por la cual podían comportarse de tal modo era que no le temían a la muerte. El pastor, que hasta ese momento se había considerado buen cristiano, comenzó entonces a dudar de la profundidad de su fe.

Llegados por fin a Savannah, el joven anglicano tuvo la oportunidad de conocer al moravo Gottlieb Spangenberg, a quien le pidió consejo acerca de sus labores como pastor y como misionero a los indios. En su diario, dejó constancia de aquella conversación:—Mi hermano—, me dijo, —primero

debo hacerte dos preguntas. ¿Tienes el testimonio dentro de ti? ¿Le da testimonio el Espíritu de Dios a tu espíritu, de que eres hijo de Dios? Yo me mostré sorprendido, y no sabía cómo contestarle. El se dio cuenta de ello, y me preguntó:—¿Conoces a Jesucristo?—Sé que es el Salvador del mundo.

—Cierto— me contestó, —pero, ¿sabes que te ha salvado a ti?—Tengo la esperanza de que murió por salvarme.

—Pero, ¿lo sabes?—Si, lo sé.

Después, en su diario, el joven sacerdote añadió las palabras: “Pero me temo que lo que dije no fueron sino palabras vacías”.

Esas experiencias con los moravos conmovieron al joven Juan Wesley—que así se llamaba aquel ministro anglicano. Desde su juventud se había considerado buen cristiano. Su padre, Samuel, también ministro anglicano, había tratado de inculcar en él los más rígidos principios morales. Su madre, Susana, cuyo padre había sido ministro, se había ocupado cuidadosamente de su educación, tanto en las letras como en la religión y la vida devocional. En medio de aquella familia numerosa (Susana y Samuel tuvieron diecinueve hijos), el joven Juan siempre se había mostrado ávido lector de obras de devoción. Cuando el niño tenía cinco años, hubo un incendio en la casa pastoral, y Juan quedó atrapado en un piso alto. Pero con singular presencia de ánimo, como si una fuerza superior lo inspirara, tomó las medidas necesarias para que pudieran rescatarlo. A partir de entonces Susana se refería a él como “un tizón arrancado del fuego”, y veía en aquel incidente una indicación de que Dios tenía planes para su hijo. En la Universidad de Oxford se había distinguido por su dedicación a los estudios y por sus lecturas de obras de devoción. Allí había quedado convencido de que era necesario llevar una vida santa y sobria para ser acepto ante los ojos de Dios. Su éxito en los estudios fue tal, que se le nombró para dar clases de griego y de filosofía. Después de un interludio como ayudante en la parroquia de su padre, había regresado a Oxford, donde se unió a una sociedad religiosa que su hermano Carlos y otros amigos habían fundado. Los miembros de esa sociedad se comprometían a llevar una vida santa y sobria, a recibir la comunión una vez por semana, a cumplir fielmente sus devociones privadas, a pasar tres horas reunidos cada tarde, estudiando las Escrituras y otros libros religiosos, y a visitar las cárceles regularmente. Por ser el único sacerdote ordenado entre ellos, y quizá también por sus dotes naturales, Juan se había convertido en el jefe de aquella sociedad que recibía los nombres despectivos de “club santo”, “polillas de Biblia” y “metodistas”.

Tal era la historia de Juan Wesley antes de su encuentro con los moravos. Por tanto, las preguntas que Spangenberg le hizo, y su temor de no haber contestado con sinceridad, lo sorprendieron y dejaron en él un vago sentimiento de duda y de angustia. Por lo pronto, sin embargo, Wesley se dedicó a sus labores pastorales. Su hermano Carlos, que había viajado a Georgia en el mismo buque, fue a trabajar en el poblado de Frederica, y Juan se hizo cargo de la parroquia de Savannah. Pero ambos fracasaron rotundamente. Su ideal de la parroquia era el del “club santo” de Oxford, y los feligreses no respondían como ellos esperaban. Al poco tiempo, Carlos regresó a Inglaterra. Juan permaneció, no porque tuviera mejor éxito, sino por no darse por vencido.

Empero Juan también se vio obligado a regresar a Inglaterra en difíciles circunstancias. Una joven a quien había cortejado se casó con otro. Cuando ciertas actitudes de la joven esposa le parecieran frívolas, Wesley se negó a darle la comunión, y esto a su vez resultó en un pleito en que se le acusaba de difamación. Confuso y fracasado, Wesley decidió regresar a Inglaterra, que en fin de cuentas parece haber sido lo que sus feligreses deseaban.

De vuelta a Inglaterra, sin saber qué camino tomar, estableció relaciones con los moravos, que tanto lo habían impresionado. Uno de ellos, Pedro Bohler, se convirtió en su mentor en asuntos religiosos.

Tras varias conversaciones, Wesley llegó a la conclusión de que no tenía verdadera fe, la fe que salva, y que por tanto debía dejar de predicar. Pero Boehler le aconsejó que predicara la fe hasta que la tuviera, y que cuando la tuviera continuara predicándola precisamente porque la tenía. Por fin, el 24 de mayo de 1738, Wesley tuvo la experiencia que cambió el curso de su vida, y que él mismo narra:

Por la noche fui de muy mala gana a una sociedad en la calle Aldersgate, donde alguien leía el prefacio de Lutero a la Epístola a los Romanos. Cuando faltaba como un cuarto para las nueve, mientras él describía el cambio que Dios obra en el corazón mediante la fe en Cristo, sentí en mi corazón un ardor extraño. Sentí que confiaba en Cristo, y solamente en él, para mi salvación, y me fue dada la certeza de que él había quitado mis pecados, los míos, y me había salvado de la ley del pecado y la muerte.

Aquella experiencia fue tal, que a partir de entonces Wesley no volvió a dudar de su salvación. Lo que es más, la cuestión de su propia salvación perdió el interés absorbente que había tenido hasta entonces. Allá en Georgia, Spangenberg le había preguntado si tenía el testimonio del Espíritu Santo, de que era hijo de Dios. Ahora estaba confiado en ese testimonio, y por tanto todas las energías que antes había vertido en su propia salvación podía dedicarlas a la salvación de los demás. Por lo pronto, sin embargo, decidió visitar la comunidad morava de Herrnhut. Aquella visita, aunque inspiradora, lo convenció de que la espiritualidad morava no se ajustaba a su espíritu anglicano. Por tanto, a pesar de su gratitud, decidió no hacerse moravo.

Mientras todo esto sucedía en la vida de Wesley, otro de los miembros del “club santo” de Oxford se había vuelto un famoso predicador. Impulsado por una experiencia semejante a la de Wesley, aunque tres años antes, Jorge Whitefield decidió partir hacia Georgia, donde esperaba servir como pastor de la nueva colonia. Pero antes se dedicó a predicar en Inglaterra, y su éxito fue notable, particularmente en la ciudad de Bristol y sus alrededores. A partir de entonces, aunque continuó sirviendo como pastor en Georgia, pasó buena parte del tiempo predicando en la Gran Bretaña. Su estilo de predicación era emotivo, y cuando se le empezó a criticar por el uso que hacía de los púlpitos decidió predicar a campo abierto, como se hacía frecuentemente en Georgia.

Puesto que Whitefield necesitaba ayuda en la obra emprendida en Bristol, y en todo caso pronto tendría que partir hacia América, invitó a Wesley a que le ayudara y se hiciera cargo del trabajo durante su ausencia.

Aunque Wesley aceptó la invitación de Whitefield, los métodos del fogoso predicador no eran de su agrado. La predicación al aire libre le disgustaba. Mucho después comentó acerca de sus sentimientos en aquella época, diciendo que estaba tan convencido de que Dios quería que todo se hiciera ordenadamente, que casi pensaba que salvar almas fuera del templo era pecado. Poco a poco, en vista de los resultados alcanzados mediante tal predicación, fue acostumbrándose a practicarla. Pero hasta el fin de sus días deploró lo que le parecía ser una triste necesidad.

Otro fenómeno que le preocupaba era el modo en que algunos de sus propios oyentes respondían a su predicación. Empezaban a llorar, y a dolerse amargamente y en voz alta de sus propios pecados. Algunos caían desmayados a causa de la profunda angustia que sentían. Después, un gran gozo se posesionaba de ellos, y decían sentir que habían quedado limpios de su maldad. Todo esto no era del agrado de Wesley, quien prefería que el culto a Dios se llevara a cabo con más solemnidad. A la postre decidió que lo que estaba teniendo lugar en tales personas era una gran lucha entre Satanás y el Espíritu Santo, y que él no podía detener la obra de Dios. Pero en todo caso esas manifestaciones, relativamente comunes al principio de su predicación, después se hicieron menos frecuentes.

Wesley y Whitefield colaboraron durante algún tiempo, aunque poco a poco, debido en parte a las responsabilidades de Whitefield en Georgia, y en parte a sus propias dotes, Wesley se fue volviendo el

jefe del movimiento. A la postre, los dos predicadores se separaron por razones teológicas. Ambos eran calvinistas en lo que se refería a cuestiones tales como el significado de la comunión, el modo en que la fe ha de redundar en santidad de vida, etc. Pero en cuanto a la predestinación y el libre albedrío Wesley se separaba del calvinismo ortodoxo, y seguía la línea arminiana. Tras varios debates sobre tales cuestiones, los dos amigos decidieron seguir cada cual por su camino, y evitar controversias —aunque no siempre sus seguidores se abstuvieron de ellas. Con el apoyo de la Condesa de Huntingdon, Whitefield encabezó un movimiento que logró particular éxito en la región de Gales, y que después resultó en la formación de la Iglesia Metodista Calvinista.

Wesley no estaba interesado en fundar una nueva denominación. Al contrario, era y siguió siendo ministro de la Iglesia Anglicana. Su propósito era más bien despertar y cultivar la fe de las masas dentro de esa iglesia, como lo estaba haciendo el pietismo dentro del luteranismo alemán. Por ello sus prédicas nunca tenían lugar al mismo tiempo que los servicios de la iglesia, y siempre dio por sentado que las reuniones de sus seguidores debían servir de preparación para asistir a la iglesia el domingo y tomar la comunión. De hecho, para Wesley el centro de la adoración cristiana era la comunión, que se celebraba en los templos de la Iglesia Anglicana, y a la cual él y todos sus seguidores debían asistir por lo menos una vez por semana (recuérdese que éste era uno de los principios del “club santo” de Oxford).

Pero, aunque el movimiento no pretendía convertirse en denominación o iglesia aparte, era necesario darle una forma organizada. En Bristol, donde verdaderamente comenzó el movimiento, quienes pertenecían a él formaron “sociedades” que se reunían al principio en casas privadas, y que después llegaron a tener su propio edificio. Las gentes los llamaban “metodistas” en son de burla, y a la larga ellos mismos aceptaron aquel mote. Pero las “sociedades metodistas” no bastaban para el cuidado religioso de sus miembros, pues pronto se volvían demasiado grandes. Fue entonces que alguien le sugirió a Wesley el sistema de “clases”, que éste adoptó. Ese sistema consistía en reunir los creyentes en grupos de once, con un jefe de vida piadosa. Esas clases se reunían una vez por semana para estudiar las Escrituras, orar, recaudar fondos, y conversar acerca de cuestiones religiosas. Sus jefes no tenían que ser personas de alta educación o de prestigio social, sino que se les escogía más bien a base de su calidad de vida, de su sabiduría, y de la profundidad de su fe. Por tanto, las clases metodistas sirvieron para darles realce y autoridad a muchas personas que de otro modo no los hubieran tenido. Además, puesto que había clases aparte para las mujeres, pronto surgió un buen número de hábiles dirigentes entre ellas, y por tanto desde el principio el metodismo se distinguió por el lugar que las mujeres ocupaban dentro de él.

El movimiento creció rápidamente. Pronto Wesley se vio obligado a viajar, no solo por toda Inglaterra, sino también por Escocia, Gales e Irlanda. Cuando el Obispo de Bristol trató de someterlo a disciplina, señalándole que su predicación ambulante perturbaba el orden de las parroquias, Wesley le contestó: “Para mí, todo el mundo es mi parroquia”. Esas palabras después se volvieron lema del metodismo, que lo utilizó, no ya en sus conflictos con las estructuras eclesiásticas, sino en su expansión misionera.

Por lo pronto, sin embargo, Wesley y el metodismo naciente necesitaban quien compartiera la tarea de la predicación. Junto a Juan Wesley estaba su hermano Carlos, también ministro anglicano, quien se distinguió por los himnos que escribió, y que vinieron a ser parte obligada de las reuniones metodistas. Además, varios clérigos anglicanos se unieron al movimiento, y participaron de él en todo lo que sus obligaciones pastorales les permitieron. El propio Juan Wesley era, sin embargo, quien llevaba la

pesada carga de la predicación constante, predicando varios sermones cada día, y viajando a caballo millares de kilómetros todos los años—al menos, hasta que cumplió los setenta años de edad.

Fue debido a tales circunstancias que aparecieron los predicadores laicos. Cuando Wesley supo que el laico Tomás Maxfield había estado predicando en una sociedad metodista en Londres, se dispuso a tomar medidas contra tales prácticas. Pero su madre Susana le pidió que antes de hacerlo oyera al predicador en cuestión, y a base de ello decidiera si lo que estaba teniendo lugar era de Dios. Tras escuchar a Maxfield, Wesley decidió que los predicadores laicos eran la respuesta a la angustiada necesidad del movimiento, y se dedicó a preparar otros más. Su propósito no era que tales laicos tomaran el lugar de los clérigos. Recuérdese que el centro del culto cristiano era la comunión, y que Wesley creía que ésta solamente podía ser administrada por pastores ordenados de la Iglesia Anglicana. La función de los predicadores laicos, como la de las “sociedades” y las “clases” metodistas, era paralela y complementaria a la función sacramental de la Iglesia Anglicana y su personal ordenado. Pero eso mismo le permitía a Wesley confiar la tarea de la predicación a laicos distinguidos por su fe, devoción y sabiduría. Entre esos predicadores laicos hubo también mujeres, lo que no era posible entre el clero anglicano.

Con todos estos elementos, Wesley organizó a sus seguidores en una “Conexión”. Varias sociedades formaban un “circuito”, bajo el cuidado de un “ayudante” que después se llamó “superintendente”. Para ayudarle a administrar la Conexión, Wesley comenzó a reunir periódicamente a sus predicadores laicos y a los clérigos que participaban del movimiento. Con el correr del tiempo, esta práctica se volvió la Conferencia Anual, en la que se nombraban los predicadores que debían servir en cada circuito—normalmente por un período de tres años.

En todo este proceso, no faltaron conflictos. Al principio, hubo frecuentes hechos de violencia contra los metodistas. Algunos de los nobles y de los clérigos poderosos no veían con buenos ojos la autoridad que el nuevo movimiento les daba a gentes humildes. Por tanto, las reuniones metodistas se vieron interrumpidas por grupos de rufianes pagados para ello. Y la vida del propio Wesley peligró en más de una ocasión. Poco a poco, sin embargo, la oposición violenta fue amainando, hasta que casi cesó por completo.

También hubo conflictos teológicos y eclesiásticos. Muy a pesar suyo, Wesley se vio obligado a romper con los moravos, de quienes se había posesionado el espíritu del quietismo. Aunque arminiano en lo referente a la predestinación, Wesley seguía siendo calvinista en lo que se refería a la importancia de la santificación y a las obligaciones de los cristianos dentro de la sociedad. Por tanto, el quietismo místico de los moravos ingleses le resultaba inaceptable, y así lo hizo constar.

Empero el principal conflicto fue el que tuvo lugar con la Iglesia Anglicana. Wesley no tenía deseo alguno de separarse de esa iglesia en la que se había criado y hacia la que sentía gran respeto. Y hasta el fin de sus días reprendió a los metodistas que deseaban separarse de ella. Pero las causas de fricción eran muchas. Entre las autoridades anglicanas, había quienes veían en las actividades de los metodistas un índice acusador que señalaba sus propios fracasos. Otros veían en la insistencia de Wesley y los suyos en predicar por todo el país un acto de desobediencia contra el orden establecido. El propio Wesley se dolía de la necesidad de faltar a la disciplina de su iglesia, y predicar sin permiso de las autoridades de cada parroquia; pero se sentía obligado a hacerlo por no desobedecer a Dios. En cuestiones de doctrina, no había conflicto alguno; pero en la práctica sí existían dificultades crecientes.

Un factor que impulsó al metodismo a declararse independiente fue una difícil situación legal. Según una ley de 1689, se toleraban en Inglaterra los cultos y los edificios religiosos que no fuesen anglicanos, siempre que se inscribieran como tales ante la ley. Los metodistas estaban entonces en un

aprieto, pues si no se inscribían quedarían fuera de la ley, y si lo hacían estarían declarando, tácitamente al menos, que no eran anglicanos. Tras largas vacilaciones, Wesley decidió que sus predicadores debían cumplir la ley, y por tanto, en 1787, les dio instrucciones en el sentido de que se inscribieran. Aunque todavía él, sus predicadores y sus sociedades seguían llamándose anglicanos, habían dado el primer paso legal hacia su separación de la iglesia nacional de Inglaterra.

Tres años antes, Wesley había dado otro paso mucho más drástico desde el punto de vista teológico. Desde hacía largo tiempo, se había convencido de que en el Nuevo Testamento un “obispo” era lo mismo que un “presbítero”, y que en la iglesia antigua, por lo menos durante más de dos siglos, los presbíteros habían tenido el derecho de ordenar a otros cristianos. Por largo tiempo se abstuvo de ejercer esa prerrogativa que creía poseer, por no enemistarse aún más con las autoridades eclesiásticas. Pero la independencia de los Estados Unidos (de que trataremos en nuestra próxima sección) cambió la situación. Durante la Guerra de Independencia la mayor parte del clero anglicano en Norteamérica había tomado el partido inglés. Al llegar la independencia, casi todos ellos se vieron obligados a regresar a Inglaterra. En tales circunstancias, se les hacía muy difícil, y hasta imposible, a los habitantes de la nueva nación participar frecuentemente de la comunión. Y Wesley estaba convencido de que tales servicios sacramentales eran fundamentales para la vida cristiana. El Obispo de Londres, que supuestamente tenía jurisdicción sobre las antiguas colonias inglesas, se negaba a ordenar nuevo personal para ellas.

Por fin, en septiembre de 1784, Wesley dio el paso definitivo y ordenó a dos de sus predicadores laicos como presbíteros. También consagró al presbítero anglicano Tomás Coke como “superintendente”, sin duda teniendo en mente que ese título no es sino la forma latina del término griego “obispo”. Poco después ordenó a otros para servir en Escocia y otras tierras.

A pesar de haber dado estos pasos, Wesley continuaba insistiendo en la necesidad de no romper con la Iglesia Anglicana. Su hermano Carlos le decía que la ordenación misma era ya una ruptura. En 1786, la Conferencia decidió que, en aquellos lugares en que los ministros anglicanos fueran decididamente ineptos, o donde las iglesias no tuvieran lugar para toda la población, se permitiría celebrar las reuniones metodistas a la misma hora del culto anglicano. Una vez más, Wesley decidió dar ese paso muy a pesar suyo, pero constreñido por la necesidad de servir a una población urbana cada vez mayor, para la cual no bastaban los servicios que la Iglesia Anglicana ofrecía.

En parte, el éxito del metodismo se debió al modo en que respondía a nuevas circunstancias creadas por la llamada “Revolución Industrial”, de que trataremos más ampliamente en la próxima sección. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, comenzó a tener lugar en Inglaterra un rápido proceso de industrialización. Después ese proceso aparecería en otros países. Pero por lo pronto lo que sucedió en Inglaterra fue un vasto flujo de la población hacia las ciudades. Esas gentes, arrancadas por circunstancias económicas de las tierras en que se habían criado sus abuelos, tendían a perder sus vínculos con la iglesia, cuya estructura parroquial no bastaba para responder a las necesidades de las nuevas multitudes urbanas. Fue entre esas multitudes que el metodismo logró su más profundo arraigo en Inglaterra.

En Norteamérica, un proceso completamente distinto, la colonización de nuevas tierras, dio lugar también a una población carente de vínculos con la iglesia tradicional. Y fue entre esas personas que el metodismo creció más rápidamente.

Oficialmente, los metodistas norteamericanos se convirtieron en una iglesia aparte aun antes que los británicos. En 1771, Wesley había enviado a las colonias norteamericanas al predicador laico Francisco Asbury. Este tuvo un éxito notabilísimo, pues insistió en organizar el metodismo de tal manera que se

encontrara siempre presente en la frontera occidental, donde el proceso colonizador iba avanzando. Cuando las trece colonias se declararon independientes de la corona británica, Wesley escribió contra esa actitud rebelde. Pero los predicadores metodistas norteamericanos, en su mayoría nativos de las colonias, se mostraron partidarios de la independencia, o al menos neutrales. El resultado fue que el movimiento metodista norteamericano, con todo y continuar admirando y respetando a Wesley, no estuvo dispuesto a seguir sus dictámenes. Contra los deseos de Wesley, y en respuesta a la falta de ministros anglicanos, la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos quedó formalmente constituida. El título de “Episcopal” era el resultado de uno de sus conflictos con Wesley. Aunque éste se daba a sí mismo, y le había dado a Coke, el título de “superintendente”, se enojó cuando Coke y Asbury —para entonces también superintendente— empezaron a llamarse “obispos”. Desde entonces los metodistas norteamericanos han tenido obispos, y los británicos no.

Wesley murió en 1791. Tras su muerte, los metodistas pasaron por un largo período de luchas internas, principalmente en torno a la cuestión de su separación de la Iglesia Anglicana. A la postre, tanto en Inglaterra como en los demás países donde el movimiento había echado raíces, se constituyeron iglesias metodistas completamente separadas de la anglicana. Además, el interés misionero que Wesley había heredado de los pietistas alemanes y de los moravos hizo que el metodismo se extendiera hacia diversas regiones del globo.

Aunque Wesley difería en mucho de los pietistas alemanes y de los moravos, su interés en una vida religiosa personal, y el modo en que fundó “sociedades” dentro de la iglesia establecida en el país, lo colocan dentro de la tradición pietista. Pero también es cierto que su interés en la justicia social fue mayor que el de los más famosos pietistas del continente europeo, y que esto se debió en parte a sus raíces calvinistas, en contraste con las luteranas de los pietistas alemanes. En todo caso, ese interés en la justicia social, que puede verse en la cita que encabeza el presente capítulo, fue una de las características que Wesley trató de infundirle al metodismo, y que éste conservó, al menos en sus más auténticas manifestaciones.

La opción geográfica 39

Dios no requiere que se establezca y fuerce en estado alguno una uniformidad de religión que, tarde o temprano, resulta en guerra civil, violación de la conciencia, persecución contra Jesucristo en las personas de sus siervos, hipocresía, y destrucción de millones de almas.

Roger Williams

Al estudiar la Era de los Conquistadores, vimos cómo los motivos religiosos se mezclaron con los políticos y económicos en la empresa colonizadora de España y Portugal. La gran expansión ibérica tuvo lugar en el siglo XVI, y hacia fines de esa centuria, especialmente después de la destrucción de la Armada Invencible en 1588, otras potencias marítimas comenzaron a disputarles el dominio de los

mares a España y Portugal. De éstas, la más pujante era Inglaterra, que se disponía a establecer un amplio imperio ultramarino. Los tres siglos que van del XVII al XIX fueron la gran época del colonialismo británico. Y éste a su vez, según veremos en la próxima sección, tuvo grandes repercusiones para la historia del protestantismo.

Por lo pronto, lo que aquí nos interesa es la colonización británica en Norteamérica, particularmente en las “trece colonias” que después se rebelarían y unirían para formar los Estados Unidos.

Al estudiar someramente la historia de esas colonias, frecuentemente se tiene la impresión de que los motivos que llevaron a su fundación contrastaban radicalmente con los que impulsaron la colonización española. Así se dice, por ejemplo, que mientras los españoles vinieron buscando oro los ingleses vinieron por motivos religiosos; que los españoles fueron crueles con los indios, y los ingleses trataron de vivir en paz con ellos; que los españoles trajeron la inquisición, y los ingleses la libertad religiosa; que los españoles vinieron en son de aristócratas, para enriquecerse a base del trabajo de los indios, y los ingleses vinieron para labrar la tierra.

Aunque haya algo de cierto en algunas de esas aseveraciones, el hecho es que la verdad histórica es mucho más compleja. La empresa colonial inglesa tuvo los mismos motivos económicos que la española. Lo que sucedió fue que los españoles habían ya conquistado los más ricos imperios, y no existían ya en estas tierras tesoros como los de los aztecas y los incas. Por tanto, a fin de enriquecerse, los empresarios británicos no podían aspirar a conquistas como las de Cortés y Pizarro, sino que se veían obligados a fundar colonias con fines comerciales. Cuando resultó claro que el comercio con los indios no daría los resultados apetecidos, se comenzaron empresas agrícolas a base de mano de obra británica. Pero esa mano de obra no la proveían colonos libres, cada uno en su tierra. Al contrario, quienes trabajaban la tierra eran personas traídas al Nuevo Mundo por las compañías propietarias de la colonia, y al principio se prohibía que los colonos tuvieran tierras propias. En cuanto a la libertad religiosa, aunque es cierto que las colonias de Rhode Island y Pennsylvania fueron notables experimentos en esa dirección, y que a la postre sus principios se impusieron en la constitución norteamericana, también es cierto que los “peregrinos” puritanos de Nueva Inglaterra no fueron más tolerantes que los inquisidores españoles. Y, por último, en lo que se refiere al maltrato de los indios, la destrucción de la población india en las colonias inglesas fue mucho mayor que la que tuvo lugar en las españolas. Esto no se debió a que los españoles fueran mejores, o más compasivos. Se debió más bien a las diversas circunstancias económicas. Lo que los españoles deseaban de los indios era su trabajo, y por tanto su interés estaba en no diezmarlos. Los ingleses, por su parte, codiciaban las tierras de los indios, y por tanto frecuentemente se siguió contra ellos, tanto en el período colonial como tras la independencia norteamericana, una política de exterminio.

Lo que sí es cierto es que las nuevas circunstancias en Europa, y particularmente en la Gran Bretaña, llevaron a muchos a emigrar hacia América por motivos religiosos. El dogmatismo que se había posesionado de las diversas confesiones, y las muchas divisiones que habían surgido en el protestantismo europeo, creaban graves dificultades para los disidentes en materia religiosa. Al tratar acerca de la revolución puritana en Inglaterra, hemos mencionado la diversidad de opiniones y de prácticas religiosas que aparecieron en ese tiempo. Tal diversidad no tenía lugar en los designios de muchos gobernantes, que todavía soñaban con un estado en el que reinara la uniformidad religiosa. Empero las leyes que buscaban esa uniformidad eran más difíciles de aplicar en ultramar, y por tanto muchos disidentes partieron hacia las colonias en Norteamérica. Como veremos más adelante, muchos de estos colonos no estaban dispuestos a concederles a otros el mismo grado de libertad religiosa que habían venido a buscar a estas playas, mientras otros llegaron a la conclusión de que la tolerancia

religiosa era necesaria, no solamente por razones de conveniencia, sino también porque tal era la voluntad de Dios.

Todo eso quiere decir que, como en tantos otros casos, la historia del cristianismo en las trece colonias que vinieron a ser los Estados Unidos es una compleja realidad en que se mezclan motivos y hechos admirables con otros que no lo son tanto, y que es la tarea del historiador consignar tanto los unos como los otros.

Por otra parte, las colonias fundadas en Norteamérica guardaban al principio muy poca relación entre sí. Cada una dependía directamente de Inglaterra. Y esto a su vez quiere decir que, al menos en lo que se refiere a sus primeros años de existencia, resulta más útil narrar la historia de cada colonia que tratar de esbozar a un tiempo lo que estaba sucediendo en todas ellas.

Virginia

Los primeros esfuerzos colonizadores por parte de los británicos en Norteamérica resultaron fallidos. En 1584, Sir Walter Raleigh, favorito de la reina Isabel, recibió permiso real para colonizar la costa de Norteamérica, a la que dio el nombre de “Virginia” en honor de Isabel, la “Reina Virgen”. Pero sus esfuerzos, primero en 1585 y después en 1587, fracasaron. Los colonos del primer contingente regresaron desalentados a Inglaterra, y los del segundo sencillamente desaparecieron, posiblemente muertos de hambre o a manos de los indios.

Fue en la primavera de 1607 que verdaderamente comenzó la colonización permanente de Virginia. En ese mes de mayo ciento cinco colonos pusieron pie cerca de la desembocadura de un río que llamaron James, en honor del rey Jaime que a la sazón gobernaba en Inglaterra —Isabel había muerto cuatro años antes. Poco después fundaron la ciudad de Jamestown, cuyo nombre también pretendía honrar al Rey. Con ellos iba un capellán, pues parte del plan de la Compañía de Virginia, bajo cuyos auspicios tenía lugar el proyecto colonizador, era establecer en el país la Iglesia de Inglaterra y ofrecerles sus recursos religiosos, no solo a los colonos, sino también a los indios. Además se deseaba ponerles coto a los españoles, que iban avanzando hacia el norte, y en ese empeño por parte de los ingleses se mezclaban los motivos nacionalistas con el deseo de detener el avance del “papismo”.

Empero estos propósitos de índole religiosa no eran la principal razón por la que los accionistas de la Compañía de Virginia habían emprendido la nueva colonia. Su meta era obtener beneficios económicos del comercio que esperaban establecer con los indios, y de la agricultura que se desarrollara en la región. Puesto que los primeros años de la colonia de Virginia coincidieron con el auge del movimiento puritano en el seno de la Iglesia Anglicana, muchos de los colonos y de los accionistas entendían que la colonia debía gobernarse según los principios puritanos. Las Leyes divinas, morales y marciales que uno de los primeros gobernadores promulgó establecían la asistencia obligatoria al culto divino dos veces al día, la observancia estricta del Día del Señor, y penas civiles por pecados tales como el lenguaje profano o el uso de indumentaria inmodesta. El ideal de tales leyes, como el de los puritanos de Inglaterra, era una sociedad santa, tanto en sus leyes y su vida cotidiana como en lo religioso.

Empero tales sueños estaban destinados a desaparecer, echados a un lado por las realidades económicas. Los primeros años de la nueva colonia fueron hartamente difíciles, pues los rigores del clima eran grandes y lo que se producía les acarrea pocos beneficios a los accionistas. Repetidamente la Compañía de Virginia tomó medidas para el mejoramiento de las condiciones de la colonia, y para que ésta resultara de mayor provecho económico. Pero ninguna de ellas tuvo gran éxito.

El gran cambio tuvo lugar cuando se comenzó a cultivar tabaco por iniciativa del colono Juan Rolfe. Este se había casado con la “princesa” india Pocahontas, hija del cacique Powhatan. Aunque Pocahontas se ha convertido en un personaje legendario, lo que nos importa saber aquí es que algún tiempo antes había sido secuestrada por un colono que esperaba de ese modo lograr una paz permanente con los indios. Pocahontas se crió y educó entre los blancos, y a la postre recibió el bautismo. Hizo un viaje a Inglaterra, donde sirvió de muestra del éxito que la colonia estaba teniendo evangelizando a los indios, y se volvió tema de moda en los círculos aristocráticos. Pero el hecho es que las relaciones con los indios se deterioraban progresivamente, y que poco se había logrado en cuanto a su evangelización. En todo caso, mucho más importante para el destino de Virginia fueron los experimentos que su esposo hizo cruzando diversas variedades de tabaco, de modo que para 1619 había hecho de éste un producto de exportación a Inglaterra. A partir de entonces, la gran riqueza de Virginia estuvo en el tabaco.

El cultivo del tabaco requería mayor mano de obra, y por tanto ya en 1619 se comenzó a importarla de Africa. Así comenzó la sociedad esclavista que se volvió característica de Virginia y de las demás colonias hacia el sur.

Durante todo este tiempo, bajo el gobierno de la Compañía de Virginia, que residía en Inglaterra, la vida religiosa de Virginia siguió la línea del puritanismo que ya hemos descrito. Pero el rey Jaime no estaba dispuesto a tolerar ese estado de cosas pues, como vimos al tratar de la revolución puritana en Inglaterra, detestaba las ideas puritanas. Además, gracias al tabaco, la colonia empezó a producir ganancias. Una guerra con los indios en 1622 le sirvió de excusa, y en 1624 Jaime colocó a Virginia bajo su gobierno directo. Algún tiempo después Carlos I, siguiendo la política de Jaime contra los colonos de Virginia, creó la nueva colonia de Maryland, con territorios que antes le pertenecían a Virginia, y se la concedió a un propietario católico.

A pesar de todo esto, la revolución puritana produjo pocos cambios en Virginia. Los colonos estaban más interesados en el cultivo del tabaco y en la preparación de nuevas tierras para esos fines que en los debates religiosos que conmovían a Inglaterra. Su antiguo puritanismo había perdido fuerza en medio de las nuevas condiciones de relativa prosperidad. Y el principio puritano del valor del trabajo había perdido vigencia debido al incremento de la esclavitud. Por tanto, cuando la revolución estalló en Inglaterra, y después cuando los Estuardo fueron restaurados, la colonia continuó su vida sin mayores desórdenes.

En medio de todo esto, la Iglesia Anglicana siguió siendo la de la mayoría de los colonos. No se trataba ya del anglicanismo de tendencias puritanas de los primeros años, sino de un anglicanismo fácil y aristocrático, adaptado a la sociedad esclavista que iba apareciendo, y carente de impacto religioso, no solo entre los esclavos, sino también entre los colonos blancos de clases inferiores.

Entre los esclavos, los anglicanos llevaron a cabo escasísima labor misionera. Una de las razones era que había antiguos principios que prohibían tener como esclavo a un hermano en la fe. Por tanto, había quien sostenía que quien recibía el bautismo no podía continuar sometido a esclavitud. Y esto a su vez quería decir que los amos tenían interés en evitar las conversiones de sus esclavos. En 1667, en vista del debate que tenía lugar, se promulgó una ley según la cual el bautismo no cambiaba la condición de servidumbre de los esclavos —lo cual era un ejemplo más del modo en que la religión establecida se amoldaba a los intereses de los poderosos—. Pero a pesar de esa ley se hizo poco por educar o convertir a los esclavos, pues muchos pensaban que mantenerlos en ignorancia era uno de los mejores modos de asegurarse de su servicio y docilidad.

Entre los blancos, la adaptación de la iglesia a los intereses de los poderosos también tuvo consecuencias. Mientras la naciente aristocracia de Virginia continuaba en su mayor parte fiel al anglicanismo, muchas de las clases más bajas se inclinaban hacia los movimientos disidentes. Contra tales movimientos se tomaron varias medidas, y fueron cientos los que prefirieron abandonar la colonia y establecerse en la católica Maryland, donde había mayor libertad religiosa. También los cuáqueros penetraron en Virginia y, aunque había leyes contra ellos, su número aumentó. Cuando Jorge Fox visitó la colonia en 1662, se regocijó con el gran número de “amigos” que encontró en ella, y dejó constancia de que, aunque el movimiento se había extendido principalmente entre las clases más bajas, algunos miembros de la aristocracia lo veían con buenos ojos. Más tarde, gracias a la obra de Asbury y de sus compañeros, el metodismo avanzó rápidamente en Virginia. Aunque por lo pronto muchos de esos metodistas virginianos eran anglicanos, al menos de nombre, cuando se constituyó en los Estados Unidos la Iglesia Metodista Episcopal esas personas abandonaron la comunión anglicana.

Al sur de Virginia se fundaron otras colonias. Las Carolinas, concedidas por la corona a un grupo de aristócratas e inversionistas en 1663, tardaron largo tiempo en contar con un número considerable de colonos. Para fomentar la inmigración, los propietarios establecieron la libertad de conciencia, y buena parte de los primeros colonos de Carolina del Norte eran disidentes que provenían de la vecina Virginia. Poco a poco, en ambas colonias, y particularmente en la Carolina del Sur, se fue creando una aristocracia agrícola, y surgió una sociedad estratificada muy semejante a la de Virginia. En esa sociedad, las capas más elevadas pertenecían a la Iglesia Anglicana, que por ello contaba con cierto poder. Muchos de los colonos de las clases más bajas se hicieron cuáqueros o bautistas. En realidad, la mayor parte de la población, aun sin contar los indios ni los esclavos, no parece haber pertenecido a iglesia alguna.

Georgia, al sur de las Carolinas, fue fundada con dos propósitos fundamentales. El primero era detener el avance de los españoles, que desde su base de San Agustín en la Florida amenazaban las colonias inglesas. El segundo era servir de refugio a quienes a causa de sus deudas habían sido encarcelados en Inglaterra. En esa época, es decir, a principios del siglo XVIII, comenzaba a tener lugar en Inglaterra un fermento religioso que buscaba mejorar las condiciones de los desheredados. Parte de ese fermento se dirigió hacia las cárceles, cuyas condiciones inhumanas fueron repetidamente atacadas en el Parlamento. Uno de los jefes de esos ataques era el héroe militar Jaime Oglethorpe, quien a la postre decidió fundar en América una colonia donde pudieran establecerse los condenados a causa de sus deudas. Obtenido el permiso real en 1732, los primeros convictos llegaron el año siguiente, y después se les sumaron otros contingentes. Al mismo tiempo, Georgia se volvía un sitio de refugio para exiliados procedentes de otras regiones, como los moravos y otros. Muchas de estas personas venían impulsadas por profundas convicciones religiosas. Pero las dificultades del clima, la falta de recursos económicos y la escasez de pastores dificultaron el progreso de la colonia, tanto en lo económico como en lo religioso. Ya hemos visto algo de las decepciones de los Wesley en el lugar. En general, el anglicanismo, que era la confesión oficial de la colonia, no logró gran arraigo. Los moravos tuvieron mejor éxito, pero su número nunca fue grande. Los más notables episodios religiosos en las primeras décadas de existencia de la colonia se relacionaron con la obra de Jorge Whitefield, el fogoso predicador de quien hemos tratado al narrar los orígenes del metodismo. Whitefield logró atraer grandes multitudes a sus servicios, y cuando murió en 1770 dejó implantado el sello de su fervor en buena parte de la población.

Las colonias puritanas del norte

Fue mucho más al norte que buena parte del movimiento colonizador británico dio más claras muestras de presentarse como una alternativa al dogmatismo y la intolerancia que reinaban en Inglaterra y otras partes de Europa. Allí, en lo que pronto se llamó Nueva Inglaterra, se fundó una serie de colonias en las que la motivación religiosa era uno de los impulsos predominantes.

La primera de estas colonias fue la “Plantación de Plymouth”. Un grupo de disidentes ingleses que había hallado refugio en Holanda, pero que no se sentía completamente cómodo en ese país cuyas costumbres no eran las suyas, comenzó a soñar con la posibilidad de establecerse en el continente americano, y allí organizar una comunidad que se ajustara a sus principios religiosos. Ese grupo de disidentes entró en negociaciones con la Compañía de Virginia, en la que no faltaban personas de inspiración puritana que veían el proyecto con simpatía. Además, la Compañía estaba urgentemente necesitada de nuevos colonos. Por fin, a bordo del famoso Mayflower, ciento un colonos, hombres, mujeres y niños, partieron hacia el Nuevo Mundo. Durante la travesía, se desviaron hacia el norte, más allá de lo que se consideraban los límites de la colonia de Virginia, y por tanto antes de desembarcar algunos de ellos convencieron a los demás para que se constituyeran en “cuerpo político”, bajo el soberano de Inglaterra, pero con los atributos necesarios para gobernar sus asuntos. Según aquel Pacto del Mayflower, todos se comprometían a obedecer las leyes “justas e iguales” que la comunidad promulgara. Tras desembarcar en el cabo Cod, y decidir que el lugar no era propicio, se asentaron en Plymouth.

Los primeros meses de la colonia de Plymouth fueron trágicos. Una epidemia barrió la población, y solo quedaron cincuenta sobrevivientes. A la llegada de la primavera, los indios les enseñaron a sembrar maíz. A base de ese cultivo y de la caza y la pesca, cuando llegó el otoño tenían suficientes provisiones para el invierno, y celebraron una festividad de acción de gracias que después se volvió tradicional en toda la nación norteamericana.

A base del cultivo del maíz, y el comercio con los indios, los colonos lograron obtener suficientes pieles para cubrir sus deudas en Inglaterra, y para importar los aperos de labranza y otros útiles necesarios. Así la colonia, aunque no prosperó, al menos logró sobrevivir.

Poco después, un grupo de puritanos ingleses, deseosos de organizar una comunidad según los dictados de su conciencia, formó la Compañía de la Bahía de Massachusetts. Parte del pacto que estos colonos hicieron era que al trasladarse al Nuevo Mundo llevarían consigo la Compañía, cuyo cuartel general no estaría en Inglaterra, sino en América. De ese modo esperaban evitar las intervenciones reales, como había sucedido en Virginia. Obtenido el permiso de la corona, los colonizadores decidieron transferir la sede de la compañía a Massachusetts. Tras hacer las preparaciones necesarias, un millar de puritanos partió en más de una docena de buques.

Estos colonos de la Compañía de la Bahía de Massachusetts, a diferencia de los de la Plantación de Plymouth, no eran separatistas. Eran sencillamente puritanos que deseaban que la Iglesia Anglicana se adaptara a los usos del Nuevo Testamento y que, en vista de que esto no sucedía en Inglaterra, esperaban llevarlo a cabo en la nueva y santa comunidad que iban a fundar.

Estas colonias probablemente no hubieran pasado de unos cuantos centenares de habitantes, de no haber sido por las medidas represivas que el Arzobispo Laud comenzó a tomar contra los puritanos, y que hemos consignado en otro capítulo de esta sección. En vista de tales medidas, fueron muchos los que estuvieron dispuestos a abandonar su patria y partir hacia las nuevas colonias donde se les permitiría adorar según sus principios puritanos.

Además, tal decisión no era vista en términos negativos de fuga, sino que parecía ser más bien un llamado divino a establecer una nueva comunidad en la que se cumpliera verdaderamente la voluntad

de Dios. Así, en los años que duró la persecución de Laud, unas diez mil personas se establecieron en lo que dio en llamarse Nueva Inglaterra. Esa ola migratoria produjo además las colonias de Connecticut y New Haven, organizadas según el patrón de la de Massachusetts.

Carlos I se disponía a tomar medidas contra ese creciente foco de puritanismo cuando se vio envuelto en la guerra civil que a la postre le costó la corona y la vida. Pero la guerra misma, y el triunfo de los puritanos, hizo menguar la ola migratoria, pues ahora existía la esperanza de establecer la comunidad santa, no ya en las lejanas playas americanas, sino en la propia Inglaterra. Aunque sus simpatías estaban con los rebeldes en Inglaterra, las colonias se mantuvieron neutrales, y se dedicaron a extender sus territorios y consolidar sus instituciones. Por tanto, la restauración de los Estuardo no fue para ellas el golpe que pudo haber sido. Algo más tarde, Jaime II intentó consolidar varias de las colonias en lo que llamó el “Dominio de Nueva Inglaterra”. Pero su deposición le puso término a ese proyecto, y las colonias recuperaron muchos de sus antiguos privilegios, aunque bajo estructuras distintas. Fue entonces que se impuso la tolerancia religiosa, no por el deseo de los colonos, sino por decisión de la corona.

Mientras tanto, las colonias puritanas de Nueva Inglaterra (que quedaron consolidadas bajo los nombres de Massachusetts y Connecticut) se vieron sacudidas por varias controversias teológicas. La principal dificultad estaba en que estos puritanos, al tiempo que continuaban bautizando niños, insistían en la necesidad de una experiencia de conversión para ser verdaderamente cristiano. ¿Qué sentido tenía entonces el bautismo? ¿No sería mejor esperar, como los bautistas, a que la persona tuviera esa experiencia? Esa solución, que, como veremos más adelante, algunos adoptaron, les hubiera planteado serias dificultades a los puritanos. En efecto, su propósito era fundar una sociedad que se guiara por los principios bíblicos —como algunos decían, “un pequeño modelo sobre la tierra del Reino de Dios”. Tal cosa sólo era posible si, como en el antiguo Israel, se era miembro de la comunidad por nacimiento. Por esa razón era necesario insistir en el bautismo de los “hijos del Pacto”, así como Israel había circuncidado a los hijos de su pacto cuando todavía eran párvulos. Pero, por otra parte, si todos los bautizados eran miembros del pacto, ¿cómo garantizar la pureza de vida y de doctrina que era tan importante para quienes tenían la experiencia personal de la gracia redentora? Aun más, si solamente los “hijos del Pacto” debían recibir el bautismo, ¿debían o no ser bautizados los hijos de quienes, aunque bautizados de niños, nunca habían tenido la experiencia de la salvación? Así se llegó a lo que algunos dieron en llamar el “pacto a medias”, es decir, el estado de quienes, habiendo sido bautizados, no habían tenido la experiencia personal. Esas personas eran miembros del Pacto, y por tanto sus hijos eran bautizados. Pero no eran miembros de la iglesia en todo el sentido de la palabra hasta tanto no tuvieran la experiencia que les faltaba. Como es de imaginarse, estos problemas que hemos descrito en unas pocas líneas crearon amargos debates entre los colonos, y contribuyeron a debilitar el espíritu de optimismo que había reinado en los primeros años.

También hubo controversias en cuanto al modo en que las iglesias debían gobernarse, y en particular en cuanto a las relaciones entre ellas. A la postre se llegó a un sistema de gobierno congregacional. Pero la independencia de las congregaciones se limitaba por cuanto era necesario aceptar una Confesión de Fe que no era sino una revisión de la de Westminster, y las autoridades civiles quedaban encargadas de castigar a quien se apartara de ella.

Uno de los más tristes episodios en la historia de esas colonias fue el de los “brujos” de Salem, en Massachusetts. Antes de 1692, habían tenido lugar varios procesos por brujería en las colonias, y tres personas habían sido ahorcadas en Massachusetts por supuestas prácticas de hechicería. Pero en ese año de 1692, al parecer a base de las falsas acusaciones de unas jóvenes que solamente deseaban

entretenerse, comenzaron a circular rumores acerca de la existencia de un nutrido círculo de hechiceros en Salem. Pronto los rumores dieron en histeria. A la postre veinte personas fueron ahorcadas (catorce mujeres y seis hombres). Además, varias murieron en prisión. Las cárceles rebosaban de acusados, y muchos confesaban prácticas de hechicería y acusaban a otros porque así lograban que se les perdonara la vida. Cuando las acusaciones llegaron a personajes más elevados, como los miembros más distinguidos del clero, los mercaderes y la esposa del Gobernador, las autoridades decidieron que habían ido demasiado lejos y le pusieron término a la investigación. Veinte años más tarde los tribunales de Massachusetts determinaron que se había cometido una grave injusticia, y ordenaron que se indemnizara a las familias de las víctimas.

Durante todo este tiempo, algunos de los colonos mostraron interés en la evangelización de sus vecinos indios. Una de las más notables manifestaciones de ese interés fue la obra de la familia Mayhew, que a partir de 1642 recibió la isla conocida como “Martha’s Vineyard”.

Allí se dedicaron a la conversión y educación de los indios del lugar, y continuaron esa obra por espacio de cinco generaciones, hasta que en 1806 murió Zacarías Mayhew, el último de esos notables evangelizadores. Mucho mayor impacto tuvo la obra de Juan Eliot, quien en 1646, con el apoyo de la Compañía de Massachusetts, empezó a trabajar entre los mohicanos. Eliot estaba convencido de que los indios eran las diez tribus perdidas de Israel, y que con su conversión se cumplirían ciertas antiguas profecías. Por esa razón organizaba a sus conversos en aldeas en las que se aplicaba la ley mosaica. Además les enseñaba artes agrícolas y mecánicas, y los guiaba en el estudio de la Biblia, que había traducido a su idioma (con ese propósito, estudió ese idioma con detenimiento y produjo un modo de escribirlo). Eliot fundó catorce aldeas, y otros que seguían sus métodos fundaron varias más.

A mediados de 1675 algunos de los indios no convertidos, bajo el mando de un cacique a quien llamaban “el rey Felipe”, decidieron ponerles término a los abusos de que eran objeto por parte de los blancos, y a la continua y progresiva invasión de sus tierras. En esa “Guerra del Rey Felipe”, muchos de los indios convertidos tomaron el bando de los blancos. Pero a pesar de ello centenares de ellos fueron arrancados de sus aldeas y obligados a vivir hacinados en una isla en la bahía de Boston. Además, algunos blancos, convencidos de que todos los indios eran sus enemigos, mataron a cuantos pudieron.

Cuando por fin los colonos derrotaron a los indios, los que se rindieron o fueron cautivados fueron repartidos entre los blancos—las mujeres y los niños como sirvientes en las colonias, y los hombres como esclavos que fueron exportados al Caribe y Africa. La casi totalidad de la obra de Eliot se perdió en medio de tales descalabros.

Rhode Island y los bautistas

La intolerancia religiosa que existía en las colonias puritanas pronto obligó a algunos a abandonarlas. El más famoso de éstos fue Roger Williams, quien llegó a Massachusetts en 1631. Tras negarse a servir de pastor en Boston, declaró que los puritanos de esa colonia se equivocaban al darles a los magistrados civiles la autoridad de hacer cumplir los mandamientos que tienen que ver con las relaciones de la persona con Dios. La autoridad de los magistrados debía limitarse, según Williams, a los mandamientos que tienen que ver con el modo en que los seres humanos han de tratarse unos a otros. Además, decía Williams, las tierras que los colonos reclamaban para sí les pertenecían en realidad a los indios, y el establecimiento mismo de la colonia era por tanto una usurpación. Estas y otras ideas que entonces parecían radicales lo hicieron persona no grata en Boston, y partió hacia Plymouth, donde pasó dos años en los que estableció buenas relaciones con los indios vecinos. Después

fue pastor en Salem, que pertenecía a Massachusetts. Pero cuando trató de hacer que su iglesia se separara de las del resto de la colonia, las autoridades decidieron deportarlo. Entonces Williams huyó de Massachusetts y se estableció con un pequeño grupo de amigos, primero en tierras que pertenecían a Plymouth, y después en otras en la bahía de Narragansett que les compró a los indios. Allí fundó la colonia de Providence—hoy capital del estado de Rhode Island—a base del postulado de la libertad de conciencia. Para Roger Williams, esa libertad era corolario de la obligación que los humanos tenemos de adorar a Dios. Esa adoración ha de ser sincera, y por tanto todo intento de forzarla en realidad la imposibilita. Como consecuencia de tales opiniones, Williams y sus compañeros decidieron desde un principio que en su nueva colonia habría libertad de conciencia, y los derechos de ciudadanía no se limitarían a base de las opiniones religiosas de las personas. El argumento de Williams en pro de la libertad de conciencia fue expuesto en su tratado, publicado en 1644, *Discusión de la sangrienta doctrina de la persecución a causa de la conciencia*. Y poco después uno de los principales pastores de Massachusetts le contestó en otro tratado, *La sangrienta doctrina lavada y emblanquecida en la sangre del Cordero*.

Mientras tanto, otros habían acudido a las cercanías de Providence por motivos semejantes. A fines de 1637 la profetisa Ana Hutchinson fue expulsada de Massachusetts, entre otras razones, por pretender haber recibido revelaciones personales. Ella y otras dieciocho personas fundaron la comunidad de Portsmouth en una isla cerca de Providence, también a base de la libertad de conciencia. Poco después un grupo procedente de Portsmouth fundó Newport, al otro extremo de la misma isla.

Estas comunidades crecieron rápidamente con el influjo de personas de ideas bautistas, cuáqueras, etc. procedentes de las colonias puritanas. Pero hasta entonces su único derecho se basaba en haberles comprado sus tierras a los indios, y parecía probable que sus vecinos puritanos trataran de aplastar lo que llamaban “la cloaca de Nueva Inglaterra”. Por tanto, Williams viajó a Inglaterra, y en 1644 obtuvo del Parlamento Largo la autorización necesaria para darle legalidad a la nueva colonia ante las autoridades inglesas. Los diversos poblados quedaron entonces unidos bajo el nombre de “Plantaciones de Providence”, y Williams y los suyos le dieron a la nueva colonia un gobierno democrático. Tras la restauración de los Estuardo, Carlos II confirmó lo hecho.

Al tratar acerca de la revolución puritana en Inglaterra, dijimos que, entre los muchos grupos que surgieron en esa época, se contaban los bautistas. Aunque algunas de las ideas de éstos eran parecidas a las de los anabaptistas del continente europeo, no parece que en realidad las tomaran de ellos, sino más bien del intenso estudio del Nuevo Testamento, y del deseo de conformarse a todas sus prácticas, que eran características del puritanismo. Algunos de estos bautistas ingleses pasaron un tiempo exiliados en Holanda, y regresaron a Inglaterra imbuidos de ideas arminianas. Otros permanecieron en Inglaterra, y continuaron participando del calvinismo que era el trasfondo común de los diversos movimientos puritanos. Así surgieron dos clases de bautistas, los “generales” y los “particulares”. Los “bautistas generales” recibían ese nombre porque sostenían, como los arminianos, que Jesucristo había muerto por todo el género humano. Los “particulares” sostenían frente a ellos la postura del calvinismo ortodoxo, según el cual Jesucristo murió únicamente por los que estaban predestinados a la salvación.

La iglesia que Williams dirigía en Providence se hizo bautista. Uno de sus miembros bautizó a Williams, quien a su vez lo bautizó a él y a los demás. Pero el propio Williams no continuó mucho tiempo en el seno de aquella iglesia, pues sus ideas se iban haciendo cada vez más radicales. Sus contactos con los indios, hacia quienes mostraba un respeto inusitado entre los blancos de esa época, lo llevaron a decir que quizá la religión de los indios era tan aceptada a los ojos de Dios como la de los cristianos, y que en todo caso los indios no tenían que hacerse cristianos para alcanzar salvación. Esto

no fue del agrado de algunos de sus conciudadanos en Providence, y mucho menos de los puritanos de Massachusetts y las demás colonias. Pero Williams fue más lejos, moviéndose progresivamente hacia un espiritualismo absoluto que lo llevó a declarar que todas las iglesias eran falsas y a interpretar las Escrituras en un sentido puramente “espiritual”.

Mientras tanto, los bautistas de Providence tenían sus propias controversias. Algunos adoptaban el arminianismo de los “bautistas generales”, y otros optaban por el calvinismo de los “particulares”. Puesto que los arminianos insistían también en la práctica de la imposición de manos, a base de Hebreos 6:1–2, donde se mencionan seis “principios” de la fe cristiana, se dio en llamarles también “bautistas de los seis principios”; y a los calvinistas, “bautistas de los cinco principios”. El movimiento bautista se extendió por todas las colonias, aunque en varias de ellas se le persiguió. Congregaciones enteras fueron expulsadas de Massachusetts, sin que con ello se lograra detener el supuesto contagio, que alcanzó hasta a las más prestigiosas personas de la comunidad, como el presidente de Harvard. Poco a poco, según fue abriéndose paso la tolerancia religiosa, los grupos bautistas surgieron a la superficie, y mostraron cuánto arraigo habían logrado. Al principio, los bautistas generales tuvieron mayor éxito. Pero al llegar el Gran Avivamiento, de que trataremos más adelante, éste le dio gran auge al calvinismo, con el resultado de que los bautistas particulares o de los cinco principios sobrepasaron en mucho a los generales.

Maryland y el catolicismo

El principal centro del catolicismo en las colonias británicas en Norteamérica fue Maryland. En 1632, Carlos I le otorgó a Cecilio Calvert, Lord Baltimore, los derechos de propiedad y colonización sobre una parte del territorio que antes le había pertenecido a Virginia. Lord Baltimore era católico, y la concesión de estas tierras era parte de la política de Carlos I de tratar de ganarse la amistad de los de esa fe. Como hemos visto anteriormente, a la postre esa política lo llevó al patíbulo. Por lo pronto, lo que se deseaba era fundar una colonia donde los católicos pudieran vivir libres de las muchas restricciones y dificultades que los asediaban en Inglaterra. Pero la fundación de una colonia estrictamente católica no era posible, dadas las circunstancias políticas de Inglaterra y los sentimientos anticatólicos del país. Por tanto, lo que se promulgó para la nueva colonia fue la libertad religiosa. En sus instrucciones a sus representantes en Maryland, Lord Baltimore explícitamente les ordenaba que se abstuvieran de tomar medidas que pudieran servir de excusa para acciones contra los católicos por parte de los protestantes.

Los primeros colonos desembarcaron en 1634, y la composición misma de ese grupo señalaba ya el orden social y religioso que existía en la colonia. Una décima parte de los colonos, además de católica, era aristocrática. Los demás eran protestantes destinados a servir a los aristócratas católicos. A base del cultivo del tabaco, se fundaron entonces grandes plantaciones que lograron cierta prosperidad. Los católicos, dueños de las tierras y del poder, gobernaban en la colonia. Pero la mayoría era protestante. Esa situación hizo que el orden social en la colonia fuera en extremo inestable, y por ello Maryland se vio repetidamente sacudida por las repercusiones de los cambios políticos que tenían lugar en Inglaterra. Cada vez que esos cambios les dieron ocasión para ello, los protestantes trataron de arrebatarle el poder a la aristocracia católica. Cuando Jaime II fue destituido, esos deseos se hicieron realidad, y el anglicanismo se convirtió en la religión oficial de la colonia, sostenido mediante impuestos. Al mismo tiempo se restringían los derechos de los católicos.

El catolicismo logró penetrar además en otras colonias, particularmente en Pennsylvania, donde la política de libertad religiosa establecida por Guillermo Penn le permitía asentarse. También durante el

período que siguió a la restauración de los Estuardo el catolicismo logró extenderse. Pero la caída de esa dinastía en 1688 le creó nuevas dificultades, y durante todo el resto del período colonial los católicos no pasaron de ser una pequeña minoría.

Entre Nueva Inglaterra y Maryland

Las colonias que se fundaron entre Nueva Inglaterra y Maryland —Nueva York, Nueva Jersey, Pennsylvania y Delaware— no fueron desde el principio refugio de un grupo religioso particular. Ya nos hemos referido a Guillermo Penn y su “experimento” de Pennsylvania. Aunque en esa colonia la inspiración básica era cuáquera, pronto hubo gran diversidad de confesiones. Lo mismo sucedió en Delaware, territorio comprado por Penn al Duque de York, y que por tanto fue parte de Pennsylvania hasta 1701.

La historia política y religiosa de Nueva Jersey es compleja. Pero en términos generales la porción oriental del territorio fue una réplica del puritanismo estricto de Nueva Inglaterra, mientras que en el occidente fueron los cuáqueros quienes determinaron el carácter de la sociedad. En esta zona occidental de Nueva Jersey, como en Pennsylvania, hubo libertad de conciencia, y la colonización prosperó rápidamente. Pero poco a poco los cuáqueros se fueron convirtiendo en una aristocracia en cuyas manos estaba buena parte de los bienes raíces, y cuya riqueza se basaba en la esclavitud.

Los territorios de lo que después fue Nueva York fueron colonizados primero por los holandeses, cuya Compañía de las Indias Occidentales estableció una base en la isla de Manhattan. Estos colonos holandeses eran en su mayor parte protestantes de tradición reformada que trajeron su iglesia consigo. Los holandeses conquistaron en 1655 la colonia rival de Nueva Suecia, que los suecos habían establecido en el Delaware, y a su vez fueron conquistados por los ingleses en 1664. Entonces lo que antes se llamó Nueva Holanda pasó a ser Nueva York, al tiempo que los habitantes holandeses, que en todo caso estaban descontentos con el antiguo régimen, permanecían allí y se hacían súbditos británicos. Con los ingleses llegó la Iglesia Anglicana, que al principio no tuvo más miembros que el gobernador y sus tropas y allegados. Pero poco a poco, al aumentar la inmigración británica, creció el número tanto de los anglicanos como de los miembros de otros grupos religiosos.

En resumen, hacia fines del siglo XVII y principios del XVIII existía una larga cadena de colonias británicas en Norteamérica. Varias de éstas habían sido fundadas, en parte al menos, por motivos religiosos. Pero en todas ellas la uniformidad confesional tendía a desaparecer, y en varias la libertad de conciencia daba muestras de ser una alternativa viable a la intolerancia dogmática que tanta sangre había costado en Europa. Al mismo tiempo el régimen esclavista, el sistema de las grandes plantaciones, la explotación de los indios y muchos otros factores habían hecho olvidar el fervor religioso que había impulsado a muchos de los primeros colonizadores.

El Gran Avivamiento

El siglo XVIII trajo a Nortamérica las mismas corrientes pietistas que ya hemos visto en Europa y en Inglaterra. Los presbiterianos, por ejemplo, se vieron divididos por una controversia entre los del “bando antiguo”, que exigían ante todo una adherencia estricta a las decisiones de Westminster, y los del “bando nuevo”, para quienes la experiencia de la gracia redentora era primordial. Aunque a la postre los dos partidos volvieron a unirse en una sola organización eclesiástica, por algún tiempo la controversia dio en cisma. Y lo que agudizó ese cisma fue la ola pietista que recibe el nombre de “Gran Avivamiento”.

Desde fecha muy temprana, algunos entre los colonos norteamericanos habían insistido en la importancia para la vida cristiana de una experiencia personal. Pero ese énfasis cobró mayor ímpetu

con una serie de acontecimientos que tuvieron lugar a partir de 1734. En esa fecha aparecieron en Northampton, Massachusetts, las primeras manifestaciones del Gran Avivamiento. El pastor de esa ciudad era Jonathan Edwards, quien se había formado intelectualmente en la Universidad de Yale y era calvinista convencido. Pero, con los del “nuevo bando”, Edwards creía también en la necesidad de una experiencia personal de conversión, y él mismo la había tenido. Edwards llevaba varios años predicando en Northampton sin obtener resultados sorprendentes, cuando él mismo se maravilló al ver la respuesta que su predicación comenzó a provocar. Sus sermones no eran excepcionalmente emotivos, pero sí subrayaban la necesidad de una experiencia de convicción de pecado y de perdón por parte de Dios. En ese año de 1734, las gentes empezaron a responder, algunos con demostraciones de profunda emoción, y muchos con un cambio de vida notable, y con una profundidad de devoción hasta entonces insólita. En unos pocos meses, el movimiento barrió la comarca, y llegó hasta Connecticut. Pronto las experiencias extraordinarias se hicieron menos frecuentes, y a los tres años habían cesado por completo. Pero siempre quedó el recuerdo de aquel avivamiento, y la esperanza de que volviera a surgir.

Poco después, Jorge Whitefield visitó Nueva Inglaterra, y su predicación causó gran revuelo y nuevas experiencias de conversiones unidas a un profundo sentimiento de arrepentimiento y de gozo. Edwards, a pesar de ser congregacionista, invitó al anglicano Whitefield a predicar en su iglesia, y se dice que mientras el visitante predicaba el pastor lloraba. A partir de entonces el Gran Avivamiento cobró fuerzas. Los ministros del “bando nuevo” entre los presbiterianos se sumaron a él. Al mismo tiempo que algunos predicadores seguían el ejemplo de Whitefield, e iban predicando de lugar en lugar, muchísimos pastores locales de diversas tradiciones (anglicanos, presbiterianos y congregacionistas) comenzaron a predicar con nuevos bríos en sus propias iglesias, y allí también tuvieron lugar escenas extraordinarias. Las gentes se arrepentían de sus pecados en medio de lágrimas, daban gritos de alborozo por el perdón alcanzado, y algunas hasta se desmayaban.

Por razón de tales experiencias, sus enemigos acusaron al Gran Avivamiento de destruir la solemnidad del culto divino, y colocar la emoción en lugar del estudio y la devoción. Pero tal acusación no era del todo cierta, pues muchos de los dirigentes del movimiento no eran personas particularmente emotivas, y en todo caso lo que se buscaba no era que los creyentes tuvieran constantes experiencias religiosas. Se trataba más bien de una experiencia que tenía lugar de una vez por todas, y que debía llevar a quien la tenía a una mayor devoción y más cuidadoso estudio de las Escrituras. En sus mejores manifestaciones, lo que el gran Avivamiento buscaba no era convertir el culto en una serie de experiencias emocionales, sino hacer que las gentes tuvieran una experiencia que le diera nuevo sentido al culto y a la doctrina cristiana.

Esto puede verse en los sermones de Jonathan Edwards. No se trata en ellos de un llamado a la emoción, sino todo lo contrario, de sermones altamente doctrinales en los que se discuten las más profundas cuestiones teológicas. La emoción era importante para Edwards. Pero esa emoción, que llegaba a su cima en la experiencia de la conversión, no debía ocultar la necesidad de la recta doctrina ni del culto racional que Dios demanda.

Los principales jefes del Gran Avivamiento eran calvinistas convencidos. Ya hemos mencionado los conflictos de Whitefield con Wesley sobre este punto. Jonathan Edwards escribió sólidas defensas de la doctrina de la predestinación, a base de la filosofía más avanzada de la época. Pero a la postre las denominaciones que más provecho recibieron no fueron los presbiterianos ni los congregacionistas, sino los bautistas y los metodistas.

Al principio, los bautistas se opusieron al avivamiento, que les parecía frívolo y superficial. Pero el hecho fue que el avivamiento inclinó a muchas gentes hacia posiciones que concordaban con las de los bautistas. En efecto, si el tener una experiencia de conversión era tan importante para la vida cristiana, cabía poner en duda el bautismo de niños. Luego, muchas personas de origen presbiteriano o congregacionista, llevadas por el énfasis del avivamiento sobre la experiencia personal, acabaron por negar el bautismo de párvulos, rebautizarse y hacerse bautistas. Frecuentemente, fueron congregaciones enteras las que dieron ese paso. Así, aunque al principio la mayoría de los bautistas de las colonias eran “bautistas generales”, es decir, no calvinistas, tras el avivamiento los más eran “particulares”.

Además, tanto los metodistas como los bautistas se sintieron impulsados por el Gran Avivamiento hacia las nuevas fronteras. En esa época, los blancos se adentraban cada vez más en el país, y fueron los bautistas y los metodistas quienes, gracias al espíritu del Gran Avivamiento, tomaron sobre sí la tarea de predicarles y proveerles vida eclesiástica. Esa fue la principal razón por la que pronto esas dos denominaciones fueron las más numerosas en los nuevos territorios.

A consecuencia de aquel Gran Avivamiento, buena parte del protestantismo norteamericano ha retenido el ideal del “avivamiento”. Varias décadas más tarde, según veremos, hubo otro gran despertar religioso. Pero en ciertos círculos protestantes norteamericanos se llegó a pensar que lo normal era tener “avivamientos” periódicos, y hasta hubo iglesias que empezaron a celebrar “cultos de avivamiento” todos los años.

Por último, el Gran Avivamiento tuvo otras consecuencias de carácter político. Por primera vez hubo un movimiento que se extendió a las trece colonias que después serían los Estados Unidos. Gracias a aquel movimiento, comenzó a forjarse un sentido de comunalidad entre las colonias que hasta entonces habían existido en relativo aislamiento unas de otras. Puesto que al mismo tiempo circulaban nuevas ideas con respecto a los derechos humanos, y tenían lugar en Europa hechos portentosos, todo esto se conjugó para producir, tanto en el Nuevo Mundo como en Europa, fuertes sacudidas que le presentarían al cristianismo nuevos desafíos y nuevos horizontes. Empero la narración de tales acontecimientos corresponde a la próxima sección de esta historia.

PARTEIV

La era de los nuevos horizontes

Horizontes políticos:

Los Estados Unidos 40

Aquí termina el siglo XVIII. El XIX empieza con una bella brisa mañanera del sudoeste; y el horizonte político también aparece prometedor bajo la administración de Jefferson . . . con el avance irresistible de los derechos humanos, la erradicación de la

jerarquía, de la opresión, de la superstición y de la tiranía sobre el mundo...

Diario de Nathaniel Ames, 31 de diciembre de 1800

Los últimos años del siglo XVIII, y los primeros del XIX, trajeron consigo una serie de cambios políticos que sacudieron a Europa y al Hemisferio Occidental. En términos generales, esos cambios fueron el resultado de la convergencia de las nuevas ideas políticas a que nos referimos en la sección anterior con los intereses de la pujante burguesía.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, tanto en Francia como en el Hemisferio Occidental, una nueva clase había ido acrecentando su poder económico. En Francia, se trataba de la burguesía, que había logrado mayor auge con el crecimiento de las ciudades, del comercio y de la industria. En el Hemisferio Occidental, la nueva riqueza se debía mayormente a la agricultura y al comercio que resultaba de ella, y le dio origen a una acaudalada clase criolla, que bien podría llamarse una nueva aristocracia. Los intereses de esa aristocracia, y los de la burguesía francesa, chocaban con los de la vieja aristocracia de la sangre. En Francia, los burgueses, y tras ellos los artesanos y otras clases más bajas, veían buena parte del producto de sus esfuerzos ir a dar a las arcas de la corona y de los nobles, que despilfarraban el dinero en pasatiempos y diversiones. En el Nuevo Mundo, la aristocracia criolla, y junto a ella las clases más bajas, recelaban de las autoridades europeas, cuyo interés parecía ser enriquecer a la vieja aristocracia de la sangre a base del producto de sus esfuerzos. A la postre ese choque de intereses llevó a la independencia de los países americanos y a la Revolución Francesa. En el presente capítulo trataremos sobre Norteamérica, para pasar en el próximo a Francia, y después a la América Latina.

La independencia de las Trece Colonias

Al terminar la sección anterior, vimos cómo, por diversas razones y medios, los ingleses habían establecido en la costa atlántica de Norteamérica una serie de colonias, y cómo varios acontecimientos habían ido creando cierto sentido de comunalidad entre trece de ellas. Puesto que durante el siglo XVIII Inglaterra pasó por un período de gran incertidumbre política —recuérdese la revolución puritana y la deposición de los Estuardo— fue poco lo que quiso o pudo hacer para imponer su voluntad e intereses en sus colonias ultramarinas. Por ello esas colonias, algunas de las cuales habían gozado desde el principio de cierto grado de autonomía, se acostumbraron a dirigir sus propios asuntos, y particularmente su comercio, no según los intereses de la metrópoli, sino según los de ellas mismas. Muchas de las leyes hechas en Inglaterra para regular el comercio de las colonias se cumplían solo a medias, y de otras se hacía caso omiso.

Hacia fines del siglo XVIII, el gobierno británico empezó a tomar medidas para gobernar las colonias más directamente, y a partir de entonces los conflictos se fueron haciendo cada vez más agudos. Las principales causas de desavenencia fueron tres. Una de ellas fue la presencia de diecisiete regimientos británicos en las colonias. Puesto que la defensa de las colonias no parecía requerir tan fuerte contingente militar, muchos lo vieron como un instrumento de represión en manos de las autoridades británicas, y como una amenaza a las libertades a que los colonos estaban acostumbrados. La presencia de esos regimientos fue una de las principales causas del segundo motivo de fricción: los impuestos. Las autoridades en la metrópoli dictaminaron que las colonias debían cubrir una parte sustancial de los gastos de esos regimientos, así como de otras funciones del gobierno. Con ese propósito establecieron en las colonias una serie de impuestos que resultaron altamente impopulares.

Puesto que en Inglaterra se había aceptado desde mucho antes el principio de que la imposición de tributos debía quedar en manos de una asamblea representativa (el Parlamento), los colonos se sentían justificados en su negativa a aceptar los impuestos que la metrópoli dictaminaba sin consultar con ellos. Por último, la tercera causa de conflictos fue la cuestión de las tierras de los indios. Movidas por una serie de consideraciones tanto morales como de conveniencia, las autoridades británicas prohibieron la ocupación de territorios más allá de los Apalaches. Esta era una ley impopular en las colonias, puesto que muchos de los pobres aspiraban a establecerse como agricultores en las tierras que ahora quedaban vedadas, mientras que entre la aristocracia había especuladores que habían formado compañías para explotar esos lugares. De hecho, varios de los adalides de la independencia norteamericana tenían inversiones en tales compañías.

Por todas estas causas, la tensión entre las colonias y la metrópoli fue aumentando. A medida que cada vez más severas, los colonos respondían con una desobediencia cada vez más terca. En 1770, las tropas británicas abrieron fuego sobre una multitud en Boston, y cinco personas resultaron muertas. Frente a las amenazas de esos regimientos extranjeros, las milicias coloniales se volvieron más activas y aumentaron su material de guerra. En 1775, cuando un contingente británico se disponía a destruir un arsenal colonial, la milicia le ofreció resistencia, y con ello empezó la Guerra de Independencia norteamericana.

El 4 de julio de 1776, más de un año después de abiertas las hostilidades, los delegados de las trece colonias, reunidos en un Congreso Continental en Filadelfia, proclamaron su independencia de la corona británica. Francia y España se declararon aliadas de la nueva nación, mientras Inglaterra pudo contar con el apoyo de muchas tribus indias, que temían que la independencia norteamericana tendría por consecuencia su propia destrucción, como en efecto sucedió.

Por fin, en 1782, se llegó a un acuerdo provisional, confirmado al año siguiente en el Tratado de París. Según los términos de tratado, Inglaterra reconocía la independencia de los Estados Unidos, cuyo territorio se extendía hasta el Misisipí, y le cedía la Florida a España. Por su parte, los ciudadanos norteamericanos debían cumplir con sus deudas hacia los súbditos británicos, y se tomarían medidas para proteger los derechos de quienes en las colonias se habían mostrado leales a la corona. Luego, como en tantos otros episodios de la historia del Hemisferio Occidental, los verdaderos perdedores de aquella guerra resultaron ser los indios, cuyas tierras pronto fueron ocupadas por la nueva nación.

Todo esto tuvo gran impacto en la vida religiosa estadounidense. Buena parte de la ideología que sirvió de base al movimiento independentista, y al establecimiento de la democracia capitalista norteamericana, consistía en una religiosidad “ilustrada” y antidogmática, como la que vimos surgir en Europa en el tomo anterior. El “culto a la razón” se difundió entre la aristocracia criolla, y junto a él una actitud de escepticismo hacia todo lo que no fuera parte de una “religión natural”, o en el mejor de los casos de un “cristianismo esencial”. En consecuencia, las doctrinas de los diversos cuerpos eclesiásticos debían abandonarse o relegarse a segundo plano. La Providencia era sobre todo un principio de progreso. La nueva nación era prueba palpable del progreso humano. Las doctrinas y prácticas eclesiásticas, excepto en lo absolutamente esencial, parecían ser restos de una época pasada, lastre innecesario que se oponía al progreso universal. Dadas tales ideas por parte de muchos de los principales personajes en la nueva república, no ha de extrañarnos el que pronto buena parte de la población se hiciera partícipe de ellas.

Estas ideas tomaron forma institucional en dos movimientos al principio independientes, pero que se entremezclaron: el unitarianismo y el universalismo. El primero surgió prácticamente junto con la independencia norteamericana, y mayormente entre iglesias anglicanas y congregacionales que no

estaban dispuestas a seguir la ortodoxia tradicional. Aunque estas iglesias recibieron el nombre de “unitarias” porque rechazaban la doctrina de la Trinidad, el hecho es que diferían de la ortodoxia en mucho más que eso. Eran esencialmente racionalistas, que subrayaban la libertad y el intelecto humanos frente al énfasis más tradicional en el misterio divino y en el pecado. Por lo general, el movimiento unitario se abrió paso mayormente entre las clases más elevadas de la sociedad mercantil de Nueva Inglaterra.

El universalismo, es decir, la doctrina según la cual todos han de salvarse, fue introducido en los Estados Unidos poco antes de la independencia por metodistas ingleses que se habían convencido de que la doctrina de la eterna perdición de algunos negaba el amor de Dios. Poco después de la independencia, organizaron en Nueva Inglaterra su primera iglesia. A la postre, los unitarios y los universalistas se unieron. Fue principalmente entre unitarios que surgió el movimiento de los “trascendentalistas”, cuyo principal exponente fue Ralph Waldo Emerson. En este movimiento se mezclaban las ideas del romanticismo y del idealismo europeos. Lo que se subrayaba era la capacidad del individuo de conocerse a sí mismo, como medio para entender el universo y su propósito. Como el unitarianismo, el trascendentalismo logró sus principales adeptos entre las clases altas, aunque varias de sus ideas poco a poco fueron penetrando todo el país.

Empero la principal dificultad a que tuvieron que enfrentarse las diversas iglesias en las trece colonias fue la de sus relaciones con la Gran Bretaña. Como era de esperarse, la que más sufrió debido a sus conexiones con la metrópoli fue la Iglesia de Inglaterra. Desde mucho antes de la independencia, había quienes veían a los obispos anglicanos como agentes de la corona, y por tanto se oponían a que se nombraran obispos para las colonias. Al aumentar las tensiones entre éstas y la metrópoli, la Iglesia de Inglaterra se distinguió por los muchos partidarios de la corona que en ella había. A consecuencia de la guerra y de la independencia norteamericana, varias decenas de millares de anglicanos partieron para Inglaterra y Canadá. Por fin, en 1783, los anglicanos que quedaban en el país organizaron la Iglesia Protestante Episcopal, que incluía buena parte de la aristocracia norteamericana.

Al principio el metodismo sufrió reveses parecidos, y por causas semejantes. Juan Wesley era partidario decidido de la corona, y exhortó a los metodistas norteamericanos a obedecer los edictos reales. Tras la declaración de independencia, todos los predicadores metodistas ingleses, excepto Asbury, regresaron a la Gran Bretaña. Por esas razones, los metodistas eran impopulares entre los patriotas norteamericanos. Pero, gracias a la tenacidad de Asbury, el metodismo norteamericano cobró su propia forma e independencia, y se reclutaron nuevos predicadores. Por fin, en 1784, en la “Conferencia de Navidad”, se organizó la Iglesia Metodista norteamericana, con su propia jerarquía, aparte tanto de la Iglesia Episcopal como del metodismo británico. A diferencia de este último, el metodismo norteamericano quedó bajo la dirección de obispos cuya autoridad era grande. A partir de entonces, y por varias décadas, el metodismo continuó creciendo en el país.

El otro grupo que logró gran crecimiento a raíz de la independencia fue el de los bautistas, cuyo número aumentó notablemente en Virginia y otras regiones del sur, y de allí se extendió hacia los nuevos territorios de Tennessee y Kentucky.

Las otras iglesias siguieron diversos rumbos. Los congregacionalistas, a pesar del gran prestigio que su apoyo a la revolución les dio, solo se extendieron hacia los territorios colonizados a partir de Nueva Inglaterra. Los presbiterianos lograron algún crecimiento, aunque no tanto como los metodistas y los bautistas. Las demás denominaciones se dedicaron a reorganizarse según lo requería la nueva situación política, y a reparar los daños causados por la guerra.

Esa palabra que acabamos de emplear, “denominación”, representa una de las características principales del cristianismo que resultó de la experiencia norteamericana. La palabra misma da a entender que las diversas “iglesias” son en realidad “denominaciones”; es decir, distintos nombres que los cristianos se dan. Ya hemos indicado que para muchas personas las diferentes doctrinas de las iglesias eran cuestión de poca importancia o hasta de valor negativo. Estas ideas, llevadas al ámbito de la vida eclesiástica, implicaban que los distintos grupos o “iglesias” no debían pretender ser “la iglesia”, sino “denominaciones” que los cristianos se daban. De aquí surge un modo de ver la iglesia que se ha generalizado cada vez más en el cristianismo norteamericano: la Iglesia verdadera es invisible, y consiste de todos los creyentes; las “iglesias” son organizaciones voluntarias de miembros de la Iglesia, que se reúnen según sus convicciones y deseos. Una consecuencia práctica de este modo de ver la “Iglesia” y las “iglesias” es que los grandes debates que han dividido al cristianismo norteamericano no se han limitado a una u otra “iglesia”, sino que se han cruzado las barreras “denominacionales”. Así, por ejemplo, temas tales como la esclavitud, las actitudes ante la teoría de la evolución, el fundamentalismo, el liberalismo y las luchas raciales han dividido a varias denominaciones al mismo tiempo, y los partidarios de una posición dada se han unido a través de supuestas barreras denominacionales.

Uno de los más interesantes resultados de ese modo de ver las “denominaciones” fue la formación de los “discípulos”. Los iniciadores de este movimiento, Thomas Campbell y su hijo Alexander, no querían fundar una nueva iglesia, sino más bien llamar a todos a la unidad cristiana mediante la proclamación del evangelio en su pureza original. Alexander Campbell, quien pronto se convirtió en jefe del movimiento, era un hombre en quien se combinaba algo del racionalismo común de su época con un sentido profundo de la autoridad del Nuevo Testamento. Por ello, buena parte de su interpretación del Nuevo Testamento tomaba forma parecida a la de los racionalistas, pero con un celo inusitado entre ellos. Convencido de que su interpretación del cristianismo primitivo llevaría a la unidad cristiana, Campbell se lanzó a un plan de reforma que a la postre produjo una nueva denominación, la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo). Debido a las tensiones en el pensamiento del propio Campbell, así como a varias influencias posteriores, los “discípulos” han incluido a través de su historia tanto un ala racionalista como otra mucho más conservadora. Pero por lo general todos han conservado su interés original en la unidad cristiana.

La inmigración

Las trece colonias que a la postre se volvieron los Estados Unidos habían sido pobladas por inmigrantes, en su mayoría de la Gran Bretaña, pero también de Alemania y otras regiones de Europa. Empero hacia fines del siglo XVIII, y durante todo el XIX, se desató una gran ola migratoria desde Europa hacia los Estados Unidos. Esto se debió en parte a los drásticos cambios que estaban teniendo lugar en Europa —las guerras napoleónicas, las convulsiones sociales causadas por la industrialización, la tiranía de algunos regímenes, etc.— y en parte a las grandes extensiones de terreno que parecían estar disponibles hacia el occidente de la nueva nación. La otra gran inmigración, la involuntaria de los esclavos procedentes de Africa, también cobró nuevas dimensiones según fue aumentando la necesidad de mano de obra barata.

Las consecuencias de todo esto para las iglesias norteamericanas fueron notabilísimas. Así, por ejemplo, la Iglesia Católica, que al llegar la independencia no contaba sino con una pequeña fracción de la población, a mediados del siglo XIX se había vuelto la más numerosa de todas las iglesias del país. Al principio, casi todos los católicos norteamericanos eran de origen inglés, a los que después se

añadieron franceses y alemanes. Pero hacia 1846 hubo una gran hambre en Irlanda que duró varias décadas, y pronto los inmigrantes irlandeses y sus descendientes se volvieron el grupo más numeroso dentro de la Iglesia Católica. Todo esto a su vez trajo tensiones dentro de esa iglesia, tanto al nivel local como al nacional. En la parroquia, los diversos grupos de inmigrantes veían en la iglesia uno de los principales medios de mantener sus tradiciones culturales, y por ello los irlandeses querían parroquias y sacerdotes irlandeses, al tiempo que los alemanes los querían alemanes, y así sucesivamente. Al nivel nacional, pronto comenzó a haber luchas por el poder por parte de los diversos grupos pues, por ejemplo, los católicos irlandeses no estaban dispuestos a someterse a una jerarquía completamente inglesa. Estas tensiones continuaron a través de los años, según otros grupos se fueron añadiendo a la grey católica: los italianos, los polacos y otros por inmigración; los franceses de la Luisiana por la compra de ese territorio, y los hispanos de México y Puerto Rico por conquista militar.

Todo esto dio origen a un catolicismo típicamente norteamericano, que difiere del catolicismo de otros países precisamente por su diversidad cultural y por el modo en que esa diversidad y las tradiciones democráticas del país han limitado el poder tradicional de la jerarquía. Así, hubo parroquias que se negaron a aceptar un pastor de otro origen cultural, y la jerarquía se vio obligada a ceder a sus demandas. Por lo menos hasta bien avanzado el siglo XX seguirían existiendo tales tensiones en el seno de la Iglesia Católica norteamericana.

El crecimiento de la Iglesia Católica también creó una fuerte reacción en diversos centros. Ya a principios del siglo XIX había quienes se oponían a la inmigración ilimitada de católicos, alegando que la democracia norteamericana, de origen protestante, no era compatible con el catolicismo romano y su concepto jerárquico de la autoridad, y que el creciente número de católicos era una amenaza para la nación. Más tarde, el Ku Klux Klan desató su fanatismo xenofóbico, no solo contra los negros, sino también contra los católicos y los judíos, a base de la misma idea de que los Estados Unidos estaban llamados a ser una nación blanca, protestante y democrática, y que estas tres características eran inseparables. Cuando en 1864 el papa Pío IX condenó una lista de ochenta “errores” entre los que se encontraban varias de las tesis fundamentales de la democracia estadounidense, hubo numerosos norteamericanos, tanto liberales como conservadores, que vieron en esa acción una confirmación de sus peores temores con respecto a los designios políticos del catolicismo romano. Todo esto tuvo por consecuencia una fuerte resistencia y antipatía hacia el catolicismo durante todo el siglo XIX y buena parte del XX.

La otra confesión cristiana que recibió gran aumento numérico gracias a la inmigración fue el luteranismo. Al principio la casi totalidad de los inmigrantes luteranos era de origen alemán. Pero después se les sumaron fuertes contingentes procedentes de los países escandinavos. Cada uno de estos grupos trajo consigo sus propias tradiciones, y por ello la principal agenda del luteranismo norteamericano por largo tiempo fue el modo en que esos diversos cuerpos eclesiásticos debían relacionarse entre sí.

Además de católicos y luteranos, los nuevos inmigrantes representaban todos los otros matices de la tradición cristiana: menonitas, moravos, husitas, ortodoxos griegos y rusos, etc. Todos ellos, junto a los judíos, han hecho su contribución al complicadísimo caleidoscopio religioso de los Estados Unidos.

Una consecuencia notable de las muchas olas de inmigración fue la fundación de comunidades religiosas. Desde los inicios de la colonización británica en Norteamérica, uno de los impulsos que habían traído a los europeos a estas playas era la posibilidad de crear una nueva sociedad en una nueva tierra.

Tras los peregrinos del Mayflower vinieron millares de personas con sueños parecidos, aunque diferentes. Los moravos fundaron sus comunidades en Pennsylvania, y lo mismo hicieron los menonitas y otros anabaptistas, buscando un lugar donde les fuera posible practicar su pacifismo y apartarse de la corrupción del resto de la sociedad. Los pietistas alemanes fundaron en el mismo estado la comunidad de Efrata, y varias otras tanto en Pennsylvania como en Ohio. En algunos casos, estos experimentos comunitarios se iban a los extremos, como en la comunidad de Oneida, donde llegó a practicarse no solo la comunidad de bienes, sino lo que llamaban el “matrimonio complejo”, en el que todos los adultos decían estar casados entre sí.

Probablemente el más notable de estos experimentos fue el de los Shakers o “tembladores”, bajo la dirección de la profetisa Ann Lee Stanley, conocida dentro del movimiento como la Madre Ann Lee. En sus inicios, los Shakers intentaron vivir según sus aspiraciones en su Inglaterra natal. Pero a la postre las presiones sociales fueron tales que decidieron emigrar a Norteamérica. En los nuevos territorios, inspirados quizá por los muchos otros ejemplos en su derredor, decidieron llevar una vida comunitaria. Las doctrinas de los Shakers, y sus prácticas, eran únicas. La Madre Ann Lee decía ser la Segunda Venida de Cristo, quien había regresado ahora en forma femenina, como antes había venido en forma masculina.

A la postre todos se salvarían, y por tanto la función de la comunidad de creyentes era ser la vanguardia de la salvación final. En el entretanto, era necesario abstenerse del sexo, que era la raíz de todo mal. En el culto, una de las características de los Shakers era el baile con que adoraban a Dios. Durante unas pocas décadas, el movimiento floreció, y se fundaron varias comunidades. Como experimentos de vida comunitaria, fueron un verdadero éxito, pues las condiciones de vida eran mejores que las de la sociedad circundante. Empero a la postre, por falta de conversos y de nuevas generaciones, desaparecieron.

El Segundo Gran Avivamiento

A fines del siglo XVIII, comenzó en Nueva Inglaterra un Segundo Gran Avivamiento semejante al primero, del que tratamos en las últimas páginas de la sección anterior. Contrariamente a lo que podría pensarse, este avivamiento no se caracterizó por grandes explosiones emotivas, sino que lo que sucedía era más bien que, de modo inusitado, las gentes empezaban a tomar su fe con mayor seriedad, y reformaban sus costumbres para ajustarse mejor a las exigencias de esa fe. La asistencia a los cultos aumentó notablemente, y eran numerosas las personas que contaban experiencias de conversión. Tampoco tuvo este avivamiento al principio los matices antiintelectuales que han caracterizado otros avivamientos. Al contrario, se abrió paso entre muchos de los más distinguidos teólogos de Nueva Inglaterra, y pronto uno de sus principales predicadores fue el presidente de la Universidad de Yale, Timothy Dwight, nieto de Jonathan Edwards. En esa universidad, y en muchos otros centros docentes, se notó un gran despertar religioso, que hallaba eco en el resto de la comunidad. Como resultado de aquella primera fase del avivamiento, se fundaron docenas de sociedades con el propósito de difundir el mensaje del evangelio. De ellas, las más importantes fueron la Sociedad Bíblica Americana, fundada en el 1816, y la Junta Americana de Comisionados para Misiones Extranjeras, fundada seis años antes. Esta última fue el resultado de un compromiso mutuo que un grupo de estudiantes hizo años antes cuando, reunidos sobre un montón de heno, decidieron dedicarse a las misiones extranjeras. Cuando uno de los misioneros enviados por esa organización, Adoniram Judson, se hizo bautista, los bautistas norteamericanos se sintieron llamados a dejar a un lado algo de su congregacionalismo y organizar una

Convención General cuyo propósito original era apoyar a misioneros bautistas en otras partes del mundo.

Otras sociedades surgidas de aquel avivamiento se dedicaron a diversas causas sociales, tales como la abolición de la esclavitud (la Sociedad Colonizadora, de que trataremos más adelante) y la guerra contra el alcohol (la Sociedad Americana para la Promoción de la Temperancia, fundada en 1826). Las mujeres fueron ocupando una posición cada vez más destacada en esta última causa. En la segunda mitad del siglo, bajo Frances Willard, la Unión Femenina Cristiana de Temperancia se volvió un instrumento en la lucha por los derechos femeninos. En buena medida, entonces, el feminismo norteamericano tiene sus orígenes en el Segundo Gran Avivamiento.

Entretanto, el avivamiento había roto las barreras de Nueva Inglaterra y de las clases más educadas, y empezado a abrirse campo entre las personas menos instruidas, muchas de las cuales marchaban hacia los nuevos territorios del occidente. (Recuérdese que según el Tratado de París los Estados Unidos tenían el derecho de colonizar todas las tierras entre los Apalaches y el Misisipí.) Muchas de las personas que marchaban hacia el oeste llevaban consigo la fe vibrante que las primeras fases del avivamiento habían despertado, y en sus nuevos lugares de residencia trataron de mantener viva esa llama. Puesto que allí la situación era diferente, pronto el despertar religioso tomó un tono más popular, más emotivo, y menos intelectual, hasta el punto de que a la postre se volvió antiintelectual.

Quizá el paso más notable en esa transformación fue el avivamiento de Cane Ridge, en Kentucky, organizado “en la medida en que lo fue” por el pastor presbiteriano de la iglesia local.

Con el fin de despertar la fe de los habitantes de la comarca, este pastor anunció una gran asamblea de avivamiento, o “reunión de campamento”. Al llegar el día asignado, fueron decenas de millares las personas que se congregaron. En una zona en que eran pocas las oportunidades que había para reunirse y festejar, el anuncio del pastor atrajo a toda clase de gentes. Muchos venían por motivos religiosos. Otros venían para jugar y emborracharse. Posiblemente muchos ni sabían a ciencia cierta por qué venían. A más del pastor presbiteriano del lugar, había otros predicadores bautistas y metodistas. Mientras unos jugaban y otros bebían, los pastores predicaban. Un enemigo del movimiento llegó a decir que en Cane Ridge se concibieron más almas que las que se salvaron.

Inesperadamente, comenzaron a darse inauditas expresiones de emoción, pues unos lloraban, otros reían, otros temblaban, algunos salían corriendo, y no faltaban quienes ladraban.

Una semana duró aquella gran reunión, y al salir de allí muchos iban convencidos de que aquél era el verdadero modo de dar a conocer el mensaje del Señor. A partir de entonces cuando se habló en los Estados Unidos de “evangelismo” o de “avivamiento” se pensó en términos parecidos a los de Cane Ridge. Pronto en muchos círculos comenzó la costumbre de organizar un “avivamiento” todos los años.

Aunque la reunión de Cane Ridge había sido organizada por un pastor presbiteriano, esa denominación no veía con buenos ojos las manifestaciones de emoción desenfrenada que estaban teniendo lugar. Pronto se tomaron medidas disciplinarias contra los pastores que participaban en cultos al estilo del de Cane Ridge, y la Iglesia Presbiteriana por ello no tuvo en los nuevos territorios el impacto que tuvieron los bautistas y los metodistas. Estas dos denominaciones tomaron la idea de celebrar “reuniones de campamento” y, aunque pocas llegaron a los extremos de Cane Ridge, ése fue su principal método de trabajo en los nuevos territorios. En lugares en que, como hemos dicho, las gentes no tenían ocasión de reunirse en grandes multitudes, el “avivamiento” periódico llenaba una gran necesidad, no solo religiosa, sino también social.

Otra de las razones del crecimiento metodista y bautista fue que esas dos denominaciones estuvieron dispuestas a presentar su mensaje en la forma más sencilla posible, y a utilizar para ello a

predicadores de escasa preparación. Mientras las otras denominaciones carecían de personal porque no había dónde ni cómo educarlo, los metodistas y bautistas estaban dispuestos a utilizar a quien se sintiera llamado por el Señor. La vanguardia de los metodistas eran los predicadores laicos, a quienes se les permitía predicar, aunque no se les ordenaba.

Algunos de ellos tenían varios lugares de predicación, en lo que se llamaba un “circuito”. Los escasos pastores ordenados, que en su mayoría tenían más instrucción, nunca hubieran podido alcanzar el número de personas que los predicadores laicos tocaban con sus mensajes sencillos, en el idioma del pueblo. Todo esto, sin embargo, se encontraba bajo el gobierno rígido de la “conexión” y sus obispos. Los bautistas, por su parte, utilizaban sobre todo a agricultores que vivían de su trabajo y servían de pastores en la iglesia local. Era esa iglesia la que los ordenaba y les daba su autorización para predicar. Cuando se abría algún nuevo territorio, nunca faltaba entre los nuevos colonos algún bautista dispuesto a tomar sobre sí las responsabilidades del ministerio de la predicación. Así, por métodos diversos, los bautistas y metodistas lograron arraigarse en los nuevos territorios, y a mediados de siglo eran las dos principales denominaciones protestantes del país. Una consecuencia importante de este Segundo Gran Avivamiento en lo que a la historia de la iglesia se refiere fue que contribuyó a romper las barreras del origen étnico. Entre los nuevos metodistas y bautistas había exluteranos alemanes, expresbiterianos escoceses y excatólicos irlandeses. Luego, aunque todavía en términos generales continuó siendo cierto que las divisiones denominacionales coincidían con los orígenes de diversos grupos de inmigrantes, esa coincidencia se hizo menor.

El “Destino Manifiesto” y la guerra con México

Desde la llegada de los “peregrinos” del Mayflower, existió la idea de que las colonias británicas en Norteamérica habían sido fundadas con el auxilio divino, para cumplir una misión providencial. Para muchos de los inmigrantes posteriores, Norteamérica era una tierra prometida de abundancia y libertad. Para los portavoces de la independencia, era un nuevo experimento que marcaría la pauta que el mundo debería seguir en el camino hacia la libertad y el progreso. Frecuentemente, tales ideas se entremezclaban con la de la superioridad del protestantismo frente al catolicismo. Desde muy temprano, Inglaterra sintió que sus colonias estaban amenazadas por los católicos españoles al sur, y por los católicos franceses al norte, y por ello vio en sus colonias un baluarte de la causa protestante. A todo esto se unía una actitud racista que daba por sentado que la raza blanca era superior, y que servía para justificar tanto la esclavitud de los negros como el robo de las tierras de los indios.

Aunque todo esto estaba presente en la historia norteamericana desde mucho antes, en 1845 apareció por primera vez la frase “destino manifiesto”, que resumía la convicción de los blancos norteamericanos de que su país tenía un propósito asignado por la divina providencia de guiar al resto del mundo en los caminos del progreso y la libertad. Puesto que en 1823 el presidente James Monroe había proclamado su famosa doctrina, que los Estados Unidos no tolerarían nuevas incursiones colonizadoras europeas en el Hemisferio Occidental, el “destino” de los Estados Unidos parecía ser particularmente “manifiesto” en lo referente a ese hemisferio. Por la misma época, el Ministro Plenipotenciario de México en los Estados Unidos había notado que muchos norteamericanos estaban convencidos de que el resultado final de las gestas independentistas hispanoamericanas sería que buena parte del continente quedaría bajo el poder de los Estados Unidos.

Cuando la frase “destino manifiesto” apareció por primera vez en 1845, se refería particularmente a la expansión del país hasta el Pacífico, ocupando el territorio de Oregón, que estaba en disputa con la Gran Bretaña, y todos los territorios que México poseía al oeste de los Estados Unidos. Puesto que la

cuestión de Oregón se resolvió pacíficamente mediante negociaciones, lo que quedaba pendiente era la posesión del territorio mexicano. El expansionismo norteamericano se había manifestado desde antes en el caso de Texas. Ese territorio, que pertenecía al estado mexicano de Coahuila, había sido invadido en 1819 por el aventurero James Long, si no con el beneplácito, al menos sin la oposición de los Estados Unidos. Esa invasión fue derrotada por el ejército mexicano, y poco después empezó la inmigración pacífica de norteamericanos a Texas. A fin de disuadir a otros aventureros como Long, México comenzó a permitir la inmigración de colonos norteamericanos, siempre que fueran católicos y que juraran su adhesión a su nueva patria, México. Empero lo que resultó fue una gran inmigración de norteamericanos que se hacían nominalmente católicos a fin de obtener tierras, y que, como blancos, se sentían superiores a los mestizos que gobernaban la provincia en nombre de México. Años después Esteban Austin declararía que “durante quince años he estado trabajando como un esclavo para americanizar a Texas”, y añadiría que sus contrincantes eran “una población de indios, mexicanos y renegados, todos mezclados, y todos enemigos naturales de los blancos y de la civilización”.

En el caso de Texas, el “destino manifiesto” de los Estados Unidos se unió a la cuestión de la esclavitud y a la especulación en tierras. Cuando México declaró abolida la esclavitud en 1829, los norteamericanos residentes en Texas, que se estaban enriqueciendo a base del trabajo de sus esclavos, respondieron con el subterfugio de declararlos libres y entonces hacerles firmar contratos de servidumbre vitalicia. Además, puesto que tal situación no podía durar, les dieron nuevo impulso a las conspiraciones que habían existido desde antes, con vista a separarse de México y unirse a los Estados Unidos. Esto a su vez les ganó el apoyo de los estados esclavistas del Sur norteamericano, que empezaban a temer las consecuencias del movimiento antiesclavista, y veían en Texas un posible aliado.

Además, había en los Estados Unidos, y entre los norteamericanos texanos, quienes veían posibilidades de enriquecerse a base de las tierras de los mexicanos si Texas se hacía independiente, o si se anexaba a los Estados Unidos.

El gobierno norteamericano se mostraba interesado en adquirir el territorio texano, hasta tal punto que el legado estadounidense ante México trató de sobornar a un alto oficial mexicano ofreciéndole doscientos mil dólares a cambio de que hiciera gestiones para la venta de Texas a los Estados Unidos.

Por fin la guerra estalló. Los mexicanos contaban con más soldados, pero los texanos norteamericanos estaban mejor armados, con rifles cuyo alcance era casi tres veces el de los mosquetes mexicanos. En la antigua misión de El Alamo, en San Antonio, menos de doscientos defensores le hicieron frente a todo un ejército mexicano. La lucha fue feroz, pues además de la superioridad de sus rifles los rebeldes contaban con veinte cañones, frente a los diez de los mexicanos. A la postre, los últimos defensores se rindieron y fueron ejecutados por orden del Presidente de México, Santa Anna. La versión que corrió en los Estados Unidos, y que a la postre se hizo oficial, fue que habían muerto luchando hasta el último hombre. A partir de entonces el lema de “Remember the Alamo” (acuérdate de El Alamo) se volvió grito de guerra de los rebeldes, y se usó en los Estados Unidos para reclutar refuerzos y recaudar fondos. De hecho, los historiadores han mostrado que la mayoría de los defensores de El Alamo no eran verdaderamente texanos, sino aventureros recién llegados, y que lo mismo era cierto del ejército rebelde que luchó por la causa de la independencia. Luego, la rebelión texana se volvió una confrontación entre mexicanos y norteamericanos.

Repetidamente, los primeros vencieron a los últimos, pero en abril de 1836 Sam Houston, al mando de un fuerte contingente norteamericano, sorprendió el cuartel general de Santa Anna y se apoderó de su persona. No le quedó entonces más remedio al presidente cautivo que acceder a la independencia de

Texas. Poco después, Houston fue electo presidente de la República de Texas. México consintió a lo hecho, siempre que Texas continuara siendo independiente y no se anexara a los , pues conocía los impulsos expansionistas que existían en esa nación. En 1844 esos impulsos lograron una gran victoria en la elección de James K. Polk a la presidencia, y aun antes que el nuevo presidente tomara posesión de su cargo, mediante resolución conjunta del Congreso de los Estados Unidos, Texas vino a ser un estado norteamericano.

Pero esto no bastaba a los designios de Polk y del partido expansionista. Recuérdese que, como hemos consignado, 1845 fue el año en que se acuñó la frase del “destino manifiesto” estadounidense. Ese destino, y diversos intereses económicos, requerían la expansión de los Estados Unidos a lo menos hasta el Pacífico. Para lograr tal expansión, no había otro medio que provocar la guerra con México, y la política de Polk se dirigió hacia ese fin.

Empero había sentimientos en los Estados Unidos que se oponían a una posible guerra con México, por creerla injusta. Esos sentimientos habían sido expresados en 1836 por el ex presidente John Quincy Adams, quien declaró ante la Cámara de Representantes que en tal guerra “los estandartes de 12 libertad serán los de México; y los de ustedes, me ruborizo al decirlo, serán los de la esclavitud”. Por tales razones, era necesario provocar a México de tal modo que el pueblo norteamericano se sintiera agredido y requiriera venganza.

Con ese propósito, el presidente Polk ordenó que un contingente militar, al mando del general Zachary Taylor (más tarde presidente de la república) ocupara el pequeño poblado de Corpus Christi, que se encontraba en una franja de terreno en disputa entre México y los Estados Unidos. Años más tarde, el entonces teniente Ulysses S. Grant declaró: “Se nos envió para provocar una guerra, pero era necesario que fuera México quien la empezara”. Cuando los mexicanos se limitaron a protestar, sin atacar a las tropas de Taylor, éste recibió órdenes de adentrarse en el territorio en disputa, y continuó marchando en él hasta que los mexicanos, exasperados, abrieron fuego. El presidente Polk se presentó entonces ante el Congreso norteamericano, y a base del ataque supuestamente injustificado por parte del ejército mexicano logró una declaración de guerra. Grant, a quien hemos citado más arriba, estaba convencido de que detrás de todo esto había una conspiración para aumentar el número de los estados esclavistas.

La guerra fue breve. Taylor atacó a Monterrey y, tras numerosas bajas, se vio obligado a permitir que el ejército mexicano se retirara de la ciudad sin rendirse. Polk envió entonces refuerzos al mando del general Winfield Scott, quien desembarcó cerca de Veracruz, sitió y tomó la ciudad, y marchó contra la capital. En esa marcha tuvieron lugar varias sangrientas batallas, culminando con la de Chapultepec, donde los cadetes conocidos en la historia mexicana como “los niños héroes” prefirieron arrojar al abismo antes que rendirse al ejército invasor. Taylor entró entonces victorioso en la capital. Aunque el ejército mexicano continuaba ofreciendo resistencia en el interior del país, la guerra estaba perdida, y se comenzaron las negociaciones conducentes a un tratado de paz.

En los Estados Unidos, las opiniones estaban divididas en cuanto a lo que debía hacerse. Unos pocos, en su mayoría cristianos de profunda convicción, seguían declarando que la guerra era injusta, y que Dios no se agradaría de tales conquistas territoriales. Otros creían que el “destino manifiesto” de los Estados Unidos debía llevarle a anexarse todo el territorio mexicano, y así llevar a esas tierras los beneficios de la democracia y del progreso estadounidenses. Muchos se oponían a tal anexión, no por considerarla injusta, sino porque temían la inclusión en el país de un número tan grande de católicos, indios y mestizos. A la postre, aun contra la voluntad del presidente Polk, que aspiraba a mayores concesiones territoriales, se llegó al tratado de Guadalupe-Hidalgo (1848).

En ese acuerdo, México le cedía a los Estados Unidos, a cambio de quince millones de dólares, un territorio de más de tres millones de kilómetros cuadrados (los actuales estados de Nuevo México, Arizona, California, Utah, Nevada y parte de Colorado), y reconocía además el Río Grande como la frontera entre Texas y México. Los Estados Unidos, por su parte, les garantizaban ciertos derechos a los mexicanos que decidieran permanecer dentro del territorio conquistado. Como en los muchos casos de tratados con los indios, esta segunda parte del tratado nunca se cumplió a cabalidad, y los mexicanos que quedaron bajo la soberanía estadounidense pronto fueron objeto de discriminación por parte de los nuevos residentes.

Para las iglesias norteamericanas, todo esto tuvo varias consecuencias. Una de ellas fue el debate que tuvo lugar dentro de ellas acerca de la justicia de la causa estadounidense, que frecuentemente se entremezcló con otro debate de que trataremos más adelante, en torno a la esclavitud. Pero una vez firmado el tratado de Guadalupe-Hidalgo, casi todos los norteamericanos olvidaron los medios por los que habían adquirido esas tierras, y se empezó a colonizarlas como si no tuvieran dueño alguno. Junto a ellos vinieron predicadores y misioneros de diversas iglesias, que veían en todos estos acontecimientos una “gran puerta” que Dios había abierto para la predicación del evangelio. Al igual que en los otros territorios recientemente tomados de los indios, al principio fueron los bautistas y los metodistas quienes lograron mayor aumento en el número de sus miembros.

Para la Iglesia Católica, la conquista de los nuevos territorios tuvo consecuencias diferentes. La principal fue que se le agregó a su feligresía un número considerable de fieles que pertenecían a una cultura diferente a la norteamericana. En lugar de aceptar esa diferencia, y tratar de servir a los católicos de origen mexicano según sus propias tradiciones, la Iglesia Católica estadounidense se dedicó a la “americanización” de esos feligreses. A partir de 1850, el catolicismo en la región quedó en manos de la jerarquía norteamericana, y el número de sacerdotes de tradición hispana fue disminuyendo. Además, algunos historiadores han consignado un contraste entre los nuevos sacerdotes, que se dedicaban a servir principalmente a las nuevas clases ricas de origen anglosajón, y los viejos sacerdotes mexicanos, que mostraban verdadera compasión por el pueblo y se ocupaban de ayudarlo en sus problemas de toda clase.

Esto puede verse en el conflicto entre el padre Antonio José Martínez, conocido como “el cura de Taos”, y el vicario general para Nuevo México, Jean B. Lamy. Aunque de origen francés, Lamy trabajaba bajo la diócesis de Baltimore, y era amigo de muchos de los nuevos ciudadanos de la región, entre ellos Kit Carson, famoso por sus abusos contra los mexicanos. Desde 1824, Martínez había tenido un seminario en Taos, donde se había formado buena parte del clero de Nuevo México. Aunque no era célibe, muchos de los fieles de la región lo tenían por santo, pues se ocupaba asiduamente de las necesidades de los pobres. El contraste con Lamy era notable, y pronto éste comenzó a insistir en que los sacerdotes mexicanos exigieran los diezmos y las primicias de los pobres.

Martínez y los suyos le contestaron que era inmoral tomar el dinero de los pobres, y se negaron a hacerlo. Lamy excomulgó al cura desobediente y a sus seguidores, pero Martínez continuó administrando los sacramentos y sirviendo a los pobres. Tras su muerte, en 1867, hubo otros que continuaron su obra por algún tiempo. Después disminuyó el número de sacerdotes mexicanos, y la jerarquía eclesiástica se “americanizó” hasta tal punto que no fue sino bien avanzado el siglo XX que hubo en la región obispos de origen hispano.

La cuestión de la esclavitud y la Guerra Civil

La cuestión de la esclavitud había molestado la conciencia norteamericana desde la era colonial. Al acercarse la independencia, no faltaron quienes sostuvieron que la nueva nación debía nacer limpia de tan execrable mal. Empero, a fin de poder presentar un frente unido ante el enemigo británico, la voz antiesclavista fue acallada, y los Estados Unidos, al tiempo que se proclamaban el país de la libertad, continuaban practicando la esclavitud. A esa práctica se oponían los Amigos, que en 1776 expulsaron de su seno a quienes insistieran en tener esclavos; los metodistas, que en su Conferencia de Navidad de 1784, al tiempo que organizaban la iglesia norteamericana, excluían de ella a los amos de esclavos; y los bautistas, que no tomaron medidas semejantes por carecer de la organización necesaria para ello, pero que sí sostuvieron posturas abolicionistas. Esas actitudes tempranas, sin embargo, se fueron modificando con el correr del tiempo. Únicamente los Amigos, que no contaban con fuertes números en el sur del país, permanecieron firmes. Tanto los metodistas como los bautistas, a fin de atraerse a los blancos del Sur, se amoldaron progresivamente al hecho de la esclavitud, hasta tal punto que en el 1843 había unos mil quinientos esclavos en manos de mil doscientos ministros y predicadores metodistas.

Otras denominaciones adoptaron posturas igualmente ambiguas. Así, por ejemplo, en 1818 la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana, al tiempo que declaraba que la esclavitud era contraria a la ley de Dios, se declaraba también contraria a su abolición, y deponía a un ministro por sostener tesis abolicionistas.

Durante esos primeros años del siglo, los sentimientos antiesclavistas se hacían oír tanto en el Norte como en el Sur. En 1817 se fundó la Sociedad Colonizadora, cuyo propósito era recaudar fondos para comprar esclavos, liberarlos, y devolverlos al continente africano. A consecuencia de sus esfuerzos se fundó en Africa la república de Liberia.

Pero de hecho ese trabajo sirvió, más bien que para liberar esclavos, para deshacerse de negros libertos. A pesar de todos sus esfuerzos, el número de los esclavos no disminuyó. Poco a poco, el sentimiento abolicionista fue concentrándose en el Norte, mientras que en el Sur, donde la economía dependía de la esclavitud en mucho mayor grado, se empezó a buscar justificaciones para continuarla. A esto se añadía el temor de los blancos en el Sur de que, una vez liberados, los negros, que eran un número elevadísimo, se volverían una amenaza. Tales opiniones parecieron confirmarse con la rebelión que en 1831 dirigió el predicador negro Nat Turner, y con otros episodios semejantes. Pronto buena parte de la predicación en el Sur se dedicó a mostrar cómo la esclavitud era voluntad divina, y cuán grande era la ganancia de los negros, que de haber permanecido en el Africa nunca hubieran oído el mensaje del evangelio. Mientras tanto, en el Norte, el sentimiento antiesclavista iba aumentando. La novela de Harriet Beecher Stowe, *La cabaña del Tío Tom*, sacudió las conciencias. En la Iglesia Metodista, los abolicionistas nortños comenzaron a exigir que se regresara a las viejas posturas antiesclavistas. Cuando, en 1844, los abolicionistas lograron que la Conferencia General condenara al Obispo de Georgia, que era dueño de esclavos, los metodistas sureños se separaron del resto de la iglesia. Al año siguiente fundaron la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Algo parecido aconteció con los bautistas, pues cuando su agencia misionera se negó a comisionar a un recomendado de la Convención de Georgia que tenía esclavos, los bautistas de ese estado y del resto del Sur se reunieron para formar la Convención Bautista del Sur. De igual manera, en 1857 los presbiterios del Sur se separaron de la Iglesia Presbiteriana y fundaron su propia denominación. Todas esas divisiones perduraron hasta el siglo XX, en que la Iglesia Metodista logró reunirse. También los presbiterianos se volvieron a unir, mientras los bautistas del Sur continuaron separados de los del Norte. De las principales iglesias, únicamente la Católica y la Episcopal lograron permanecer unidas, a costa de desentenderse del conflicto y de sus motivos.

En 1861, seis estados sureños rompieron con el resto de la nación y fundaron los Estados Confederados de América. Poco después en ese mismo año, estalló el conflicto armado. En esa guerra, tanto las iglesias del Norte como las del Sur apoyaron sus respectivas causas: las del Norte proclamando que la esclavitud era inhumana, y las del Sur arguyendo que la Biblia hablaba de ella sin condenarla. Aunque al principio las tropas sureñas lograron penetrar en el norte del país, pronto el curso de la guerra cambió, y el principal teatro del conflicto fue el Sur, que quedó devastado. Cuando por fin la Confederación reconoció su derrota, su resentimiento hacia el Norte era grande. Y ese resentimiento aumentó en la época de la “Reconstrucción”, cuando, so pretexto de reconstruir el Sur, hubo numerosos norteños que se dedicaron a explotarlo.

En tales circunstancias, las iglesias del Sur prefirieron permanecer separadas de sus supuestas hermanas del Norte, y se volvieron portavoces de la causa perdida. Entre los blancos del Sur había gran temor de los negros libertos, y hubo numerosos púlpitos desde los que se fomentó ese temor, y hasta se llamó a los blancos a tomar medidas contra los negros. Cuando esos temores le dieron origen al Ku Klux Klan y a sus atropellos, no faltaron predicadores que manifestaran su regocijo. De hecho, hasta bien avanzado el siglo XX buena parte de los miembros del Klan eran también miembros de iglesias.

Mientras tanto, al período de la Reconstrucción siguió un acuerdo tácito entre los magnates económicos del Norte y los blancos del Sur. A estos últimos se les dio libertad para dirigir los asuntos políticos y sociales de la región, siempre que no obstaculizaran los intereses norteños en el Sur. El resultado fue que la región quedó convertida en colonia económica del Norte, y reducida a condiciones económicas deplorables. En reacción a tales condiciones, el odio de los sureños hacia los blancos norteños (los “yankees”) y hacia los negros se exacerbó.

Puesto que los blancos sureños no podían hacer efectivo su odio contra los “yankees”, lo vertieron contra toda idea que procediera o pareciera proceder del Norte. Por eso las iglesias continuaron separadas por largo tiempo. Además, dado que tradicionalmente los principales centros docentes estaban en el Norte, pronto un antiintelectualismo agudo se posesionó de la mentalidad sureña. Toda idea que de algún modo pudiera parecer proveniente del Norte era rechazada únicamente por esa razón. Y, en vista de que muchas ideas nuevas venían del Norte, el Sur se volvió cada vez más conservador.

Por otra parte, el odio contra los negros sí podía hacerse efectivo. Durante el período de la Reconstrucción, el racismo sureño tuvo que contenerse. Pero después se desató en una serie de prácticas y leyes en perjuicio de los negros. Cuando, en 1892, el Tribunal Supremo aprobó la segregación, declarando que los negros podían ser tratados “por separado, pero con equidad”, surgió una ola de tales leyes, que recibieron el nombre de “leyes de Jim Crow”. A los negros se les negó el acceso al voto, a los lugares públicos, a la mejor educación pública, etc. Tales leyes no fueron abrogadas sino a mediados del siglo XX.

Mientras tanto, las iglesias blancas del Sur continuaban su mensaje y sus prácticas racistas. A los negros que en tiempos de la esclavitud habían asistido a ellas se les instó a abandonarlas. Aunque esas mismas iglesias rechazaban la teoría de la evolución por creerla antibíblica, en ellas se oía decir a veces que los negros eran “el eslabón perdido” entre el ser humano y el mono. Aun en el siglo XX, cuando por fin las diversas iglesias metodistas se reunieron, se creó una jurisdicción aparte para los negros. Después esa jurisdicción se disolvió y se integró al resto de la iglesia. Pero no fue sino a finales del siglo XX que la Jurisdicción Sudeste, que incluía los antiguos territorios de la Confederación, eligió su primer obispo negro.

Como acabamos de decir, las iglesias del Sur instaron a los negros que pertenecían a ellas a abandonarlas. Ese fue el origen de varias denominaciones negras, paralelas a las denominaciones

blancas. Tal fue particularmente el caso de los bautistas, cuyas iglesias negras después se unieron en la Convención Bautista Nacional, y de los metodistas, que formaron la Iglesia Metodista Episcopal de Color (C.M.E., que después se llamó “Metodista Episcopal Cristiana”).

Al mismo tiempo, las iglesias blancas del Norte, particularmente la presbiteriana y la metodista, se dedicaron a trabajar entre los negros libertos del Sur. Así resultó que la mayoría de los negros presbiterianos en el Sur perteneciera a la iglesia del Norte. Y lo mismo era cierto de los metodistas antes de la reunión de las iglesias.

Empero también en el Norte existió la discriminación racial, y desde antes de la Guerra Civil habían surgido allí dos denominaciones negras que después tendrían gran impacto entre los libertos del sur: la Iglesia Metodista Episcopal Africana y la Iglesia Metodista Episcopal Africana de Sión. La primera fue fundada por Richard Allen, un liberto que fue el primer negro ordenado diácono por los metodistas norteamericanos. Allen organizó una iglesia metodista para negros en Filadelfia, pero repetidos conflictos con la jerarquía blanca resultaron a la postre en la fundación de una denominación aparte para negros. Cinco años más tarde, en 1821, otro episodio semejante, esta vez en la ciudad de Nueva York, le dio origen a la Iglesia Metodista Episcopal Africana de Sión. Estas dos denominaciones jugaron un papel importante entre los negros del Norte y, tras la Guerra Civil, entre los libertos del Sur. Además se distinguieron por sus misiones al África.

Estas dos iglesias, y las muchas otras que resultaron de la expulsión de los negros de las iglesias blancas, pronto se volvieron una de las principales instituciones de la sociedad negra. Puesto que la única posición de prestigio a que los negros tenían acceso relativamente libre era el ministerio, durante un siglo muchos de los negros más distinguidos fueron pastores. En algunas de esas iglesias se predicaba la sumisión a la injusticia presente, en espera de la vida celestial. En otras se predicaba un mensaje más radical. Pero todas ellas contribuyeron a darle a la población negra el sentido de identidad y de cohesión que cien años más tarde se manifestaría en su lucha por los derechos civiles.

De la Guerra Civil a la Guerra Mundial

Los años que siguieron a la Guerra Civil vieron agudizarse los problemas económicos y sociales de las décadas anteriores. El Sur, convertido en colonia económica del Norte, se atrincheró en su racismo y antiintelectualismo. En el Norte, la inmigración produjo un enorme aumento en la población urbana, y las estructuras eclesiásticas se mostraron cada vez menos capaces de responder al reto de esa población, o al de los muchos negros procedentes del Sur, que llegaban en busca de mejores condiciones de vida. En el Oeste, continuó la presión inexorable sobre las tierras de los indios, y la población de origen hispano fue objeto de humillación cada vez mayor.

En medio de tal diversidad, uno de los elementos que contribuían a unificar el país era la idea de que éste tenía un destino providencial para el bien del resto de la humanidad. Por lo general, ese destino se veía en términos de superioridad racial, religiosa e institucional, es decir, de la superioridad de la raza anglosajona, de la fe protestante, y del gobierno democrático. Así, por ejemplo, hacia fines del siglo el secretario general de la Alianza Evangélica, Josiah Strong, declaraba que Dios estaba adiestrando a la raza anglosajona para un gran momento, “la competencia final entre las razas, para la cual la anglosajona está siendo preparada”. Entonces esa raza, que representaría “la más amplia libertad, el cristianismo más puro y la más elevada civilización” cumpliría su destino de desposeer a las más débiles, asimilar otras, y moldear las demás, hasta que hubiera “anglosajonizado a la humanidad”. Y esos sentimientos, expresados por uno de los jefes del ala conservadora del protestantismo norteamericano, eran semejantes a los de los jefes del liberalismo, que sostenían que el protestantismo

y el derecho a pensar libremente eran la gran contribución de las razas nórdicas frente al catolicismo y la tiranía de las razas del sur europeo, y que por tanto los nórdicos tenían la responsabilidad de civilizar las razas más “atrasadas” del resto del mundo.

Tales ideas, sin embargo, contrastaban con la realidad urbana de los propios Estados Unidos, donde los nuevos inmigrantes vivían en condiciones de hacinamiento y explotación, y carentes de todo contacto con las iglesias, particularmente las protestantes. El protestantismo respondió a ese reto de diversos modos. Uno de ellos fue la fundación de varias organizaciones que se distinguieron por su trabajo en las ciudades. De ellas, las que más éxito tuvieron fueron las sociedades de jóvenes: la Young Men’s Christian Association (YMCA) para varones, y la Young Women’s Christian Association (YWCA) para mujeres. Traídas de Europa a mediados del siglo XIX, esas instituciones se distinguieron por el modo en que proveían diversos servicios y programas, no solamente religiosos, sino también de recreo y de educación.

Otro modo en que las iglesias protestantes respondieron a las necesidades de las masas fue la escuela dominical. En una época en que no podía darse por sentado que las gentes estudiaban la Biblia en el seno de sus familias, y en que el conocimiento de las Escrituras parecía disminuir, esa institución llenó un gran vacío, hasta tal punto que llegó a haber iglesias en las que la escuela dominical cobró mayor importancia que el culto. En 1872, las principales denominaciones adoptaron la práctica de coordinar los textos bíblicos que se estudiaban cada domingo, y esto a su vez contribuyó a un mayor acercamiento entre las iglesias.

Empero los principales modos en que el protestantismo respondió al reto urbano fueron la adaptación de los “avivamientos” al contexto de las ciudades, y la formación de nuevas denominaciones.

La figura cimera de los avivamientos urbanos en sus primeros años fue Dwight L. Moody. Este era un vendedor de zapatos en Chicago quien se sintió conmovido por la falta de vida religiosa entre las masas de esa gran ciudad. Primero se dedicó a traer gentes a su iglesia, que era congregacional. Pero en 1861 decidió dedicarse por entero a sus labores religiosas, y dos años después fundó en Chicago una iglesia independiente. Al mismo tiempo se involucró en el trabajo de la YMCA, donde se distinguió por su celo evangelizador. Fue en 1872, mientras estaba en Londres por razones de su trabajo con la YMCA, que se le invitó a predicar. El resultado fue tal que a partir de entonces Moody se sintió llamado a predicarles a las grandes masas urbanas, primero en Inglaterra y después en los Estados Unidos. Su método consistía en la predicación sencilla y emotiva, llamando a las gentes al arrepentimiento, y a aceptar la salvación ofrecida en Cristo Jesús. Su mensaje tocaba el alma de las masas urbanas, aunque no se ocupaba directamente de los grandes problemas de la ciudad. Según Moody esperaba, la conversión de las masas llevaría al mejoramiento de las condiciones de vida en la ciudad.

Pronto Moody tuvo numerosos imitadores, unos con mayor éxito que otros. El “avivamiento” se volvió uno de los fenómenos característicos de las ciudades norteamericanas. Los sucesores de Moody empezaron a hacer uso de las prácticas de organización y de publicidad que se utilizaban en las firmas comerciales. Muchos trataron de lograr popularidad convirtiendo sus campañas en grandes espectáculos. Por todo ello, hacia fines del siglo el movimiento fue fuertemente criticado.

El otro modo en que el protestantismo respondió al reto urbano fue mediante la creación de nuevas denominaciones, particularmente de inspiración wesleyana. Dentro de la tradición metodista, tanto en los Estados Unidos como en Inglaterra, había muchos que se dolían del modo en que la Iglesia Metodista había abandonado diversos aspectos de la predicación de Wesley. Esto había sucedido

paulatinamente según el metodismo se fue moviendo más hacia las clases medias, y ocupándose menos de los pobres, particularmente en las ciudades. En Inglaterra, esto le dio origen al Ejército de Salvación, fundado por el predicador metodista William Booth y por su esposa Catherine Munford, también predicadora, pues una de las características del Ejército de Salvación fue su énfasis en la igualdad de los sexos. El Ejército de Salvación, a diferencia de muchas de las otras denominaciones surgidas de semejantes impulsos, se ocupó de las masas urbanas, no solo en lo referente a su vida religiosa, sino también en lo que tenía que ver con sus necesidades materiales, y se distinguió por su obra de auxilio a los pobres, dándoles comida, albergue, trabajo, etc. Dadas las condiciones de la vida urbana en los Estados Unidos, esta nueva denominación encontró campo fértil en las ciudades norteamericanas.

Al mismo tiempo, surgían en los Estados Unidos numerosos grupos, casi todos de origen metodista, que sentían la necesidad de volver a ocuparse de las masas, como Wesley lo había hecho. Puesto que esos grupos subrayaban la doctrina wesleyana de la santificación, se dio en llamarlos “iglesias de santidad”. Al principio, tales grupos no guardaban relaciones institucionales entre sí, pero poco a poco fueron organizándose en nuevas denominaciones, de las cuales la más numerosa fue la Iglesia del Nazareno, surgida en 1908 de la unión de varios grupos de santidad. Sin embargo, la mayor fuerza del movimiento estuvo en las muchas iglesias independientes, y en las pequeñísimas denominaciones, que había diseminadas por todo el país.

Al principio, muchas de las iglesias de santidad se caracterizaban por cultos en los que se manifestaban los “dones del espíritu”: las lenguas, los milagros de sanidad, la profecía, etc. Aunque muchos fueron abandonando tales prácticas, éstas aparecieron de nuevo con redoblada fuerza en 1906, en la Misión de la Calle Azusa, en Los Angeles. A partir de ese “avivamiento de la Calle Azusa”, el “fuego pentecostal” fue esparciéndose por todo el país. Puesto que aquella misión tenía miembros tanto blancos como negros, pronto hubo un fuerte movimiento pentecostal entre los negros. Al mismo tiempo, entre los blancos, el movimiento se extendió no solo entre personas de tradición wesleyana, sino también entre bautistas y otros. Por fin, en 1914, el director de una publicación pentecostal convocó a una gran reunión de “creyentes en el bautismo del Espíritu Santo”, y de allí surgieron las Asambleas de Dios, la principal denominación pentecostal de los Estados Unidos. Esta denominación, y muchas otras, tuvieron gran éxito entre las masas norteamericanas, tanto urbanas como rurales, y pronto contaron con misioneros en diversas partes del mundo.

Otra denominación que tomó su forma definitiva por esta época, pero que había estado en proceso de formación desde mucho antes, es la de los Adventistas del Séptimo Día. A principios del siglo XIX, el bautista William Miller, de Vermont, se dedicó al estudio de la Biblia, particularmente del libro de Daniel. Uniendo datos tomados de Daniel con algunos del Génesis y de otros libros de la Biblia, Miller llegó a la conclusión de que el Señor retornaría en el año 1843. Al principio no divulgó esa convicción. Pero luego se sintió llamado a predicar e invitar a las gentes a prepararse para la Segunda Venida. Su éxito, y el de otros que pronto comenzaron a predicar el mismo mensaje, fue enorme. Centenares de millares de personas se convencieron de que el fin vendría en el 1843. Cuando llegó esa fecha y nada ocurrió, casi todos los seguidores de Miller se sintieron defraudados. Pero un pequeño grupo se reunió alrededor de él y formó en Vermont una iglesia que continuaba aguardando ansiosamente la Segunda Venida. Así pasaron los años, y el movimiento continuó existiendo hasta que apareció la profetisa Ellen Harmon, cuyo nombre de casada era White. La Sra. White, además de tener innumerables visiones, resultó ser una magnífica organizadora que dio a conocer sus profecías en una serie de publicaciones. Poco a poco, los diversos grupos surgidos de la predicación de Miller y de otros como él se fueron reuniendo alrededor de la Sra. White, hasta que en el 1868 tuvo lugar la primera conferencia general de

los adventistas. Bajo el impulso de la Sra. White, los adventistas cobraron gran interés en la medicina, la dietética y las misiones. Además, aun desde antes de la intervención de la Sra. White, debido en parte a sus contactos con los Bautistas del Séptimo Día, los adventistas habían empezado a guardar el sábado en lugar del domingo. Cuando la Sra. White murió en 1915, el movimiento contaba con millares de adherentes tanto en los Estados Unidos como en varias otras naciones.

Por otra parte, el protestantismo norteamericano tenía que enfrentarse a retos de carácter intelectual. De Europa llegaban continuamente, además de inmigrantes, nuevas ideas que ponían en duda buena parte de lo que antes se había dado por sentado. La teoría de la evolución, propuesta por Darwin, creó gran revuelo, pues parecía contradecir la historia de la creación del Génesis. Empero entre teólogos tuvieron mayor importancia los estudios históricos y críticos que estaban teniendo lugar en Europa, particularmente en Alemania. Esos estudios ponían en duda la autenticidad histórica de varios libros de la Biblia. En muchos casos la metodología misma de quienes se dedicaban a ellos los llevaba a negar la veracidad de todo lo que pudiera parecer extraordinario o milagroso. Además, ese ambiente intelectual se caracterizaba por un gran optimismo en cuanto al ser humano y sus posibilidades. Gracias a la evolución y al progreso que ella conllevaba, parecía acercarse el momento en que los humanos se mostrarían capaces de resolver problemas que hasta entonces pudieron parecer insolubles.

Tales ideas le dieron origen al “liberalismo”, que fue ante todo un intento de entender la fe cristiana de tal modo que fuera compatible con ellas. El liberalismo no fue en modo alguno un movimiento monolítico. Al contrario, la noción misma de “liberalismo” implicaba libertad para pensar de diferentes modos, siempre que no se cayera en lo que los liberales llamaban “superstición”. Lo que hubo fue una amplia corriente de pensamiento que muchos vieron como una negación de la fe cristiana. Dentro de esa corriente había un pequeño número de radicales —los llamados “modernistas”— para quienes la fe cristiana y la Biblia no eran sino una religión y un gran libro entre muchas religiones y muchos libros. Pero por lo general los liberales eran personas de profunda convicción cristiana, que se sentían obligados por esa misma convicción a responder a los retos intelectuales del momento, y a hacerle posible la fe al ser humano moderno.

Al mismo tiempo, cabe decir que el liberalismo se abrió paso mayormente en el nordeste del país, y sobre todo entre gentes de clase media, para quienes las cuestiones intelectuales de la época parecían ser un reto más urgente que las condiciones sociales de los obreros urbanos. En el Sur y el Oeste, el liberalismo hizo poco impacto.

La respuesta no se hizo esperar, pues muchos veían en el liberalismo una amenaza al centro mismo de la fe cristiana. Al nivel popular, lo que más se discutió fue la teoría de la evolución, y hasta hubo intentos de dirimir la cuestión en los tribunales de justicia. Hacia fines del siglo XX, se continuaba discutiendo en algunas regiones de los Estados Unidos si las escuelas públicas debían o no exponer la teoría de la evolución, y cómo debían hacerlo para no contradecir la Biblia. Entre los teólogos conservadores, sin embargo, la cuestión de la evolución era solamente un ejemplo del modo en que las nuevas ideas amenazaban los “fundamentos” de la fe, negando la autoridad de las Escrituras.

Pronto esa palabra, “fundamentos”, se volvió el tema característico de la reacción antiliberal, que por ello recibió el nombre de “fundamentalismo”. En 1846, cuando ese movimiento comenzaba a tomar forma, se organizó la Alianza Evangélica, con el propósito de unir a todos los que veían el liberalismo como una amenaza a la fe. Pero fue en 1895, en una reunión junto a las cataratas del Niágara, que el movimiento anunció los cinco “fundamentos” de la fe que no podían negarse sin caer en los errores del liberalismo. Esos fundamentos eran la infalibilidad de las Escrituras, la divinidad de Jesucristo, su nacimiento virginal, su sacrificio expiatorio en la cruz en sustitución por los pecados humanos, y su

resurrección física y pronto retorno. Poco después, la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana adoptó principios semejantes. A partir de entonces, y por varias décadas, el fundamentalismo logró la adhesión de la mayoría de los protestantes, particularmente en el sur del país.

Por otra parte, es interesante notar que, aunque el fundamentalismo se declaraba defensor de la ortodoxia tradicional, también sirvió para dar origen a nuevas interpretaciones del mensaje bíblico. Su énfasis en la infalibilidad absoluta de las Escrituras, y su rechazo de buena parte de los estudios históricos sobre la Biblia, le hacían posible crear interpretaciones en las que diversos textos se yuxtaponían para así crear nuevas doctrinas. De todos estos esquemas, el que mayor éxito tuvo fue el “dispensacionalismo”, que tomó varias formas, de las cuales la más conocida es la propuesta por Cyrus Scofield. Este dividía la historia humana en siete “dispensaciones”, de las cuales la sexta es la presente. En 1906 publicó la “Biblia de Scofield”, que pronto logró gran popularidad en diversos círculos fundamentalistas. Así el fundamentalismo se alió al dispensacionalismo, aunque no siempre siguiendo todos los detalles del esquema de Scofield.

En el entretanto, el liberalismo hacía su más notable contribución en lo que se llamó el “evangelio social”. La mayor parte de los liberales, por pertenecer a las clases medias y educadas, no estaba interesada en los graves problemas de las masas urbanas. Por ello, la mayoría de los liberales no siguió el camino del evangelio social. Empero un pequeño núcleo sí se dedicó con ahínco a mostrar las relaciones entre las demandas del evangelio y las condiciones onerosas en que vivían las masas urbanas. El más famoso de los proponentes del evangelio social, Walter Rauschenbush, fue profesor de historia eclesiástica desde 1897 hasta que murió, en 1918. Pero lo que le hizo famoso fue su insistencia en la necesidad de ajustar el sistema económico norteamericano a las exigencias del evangelio. Según él, el liberalismo económico, es decir, la doctrina de que la ley de la oferta y la demanda basta para regular la economía, resulta en gran desigualdad e injusticia social. La tarea de los cristianos es entonces ponerles coto a ese liberalismo y al poder desenfrenado del capital. Al mismo tiempo, los cristianos tienen que ocuparse de que se promulguen leyes que reorganicen la sociedad de tal modo que se alivie el sufrimiento de los pobres y se haga mayor justicia.

El punto de unión entre el evangelio social y el liberalismo en general era su optimismo en cuanto a la capacidad humana y al progreso de la sociedad. Pero los proponentes del evangelio social no concordaban con los demás liberales, para quienes bastaba con confiar en el progreso natural de la criatura humana y de la sociedad capitalista. Para el evangelio social, el progreso debía dirigirse en pos de la justicia social.

Tanto el liberalismo como el fundamentalismo lograron su apogeo en tiempos en que el progreso económico y político de los Estados Unidos parecía garantizado. La guerra con México, la abolición de la esclavitud y la guerra con España en 1898 (que llevó a la anexión de Puerto Rico y la independencia de Cuba y, mucho después, de Filipinas) parecían indicar que los Estados Unidos, y las razas nórdicas que en ellos predominaban, estaban destinados a guiar al mundo hacia una época de adelanto y prosperidad. Entonces estalló la Primera Guerra Mundial, y muchos comenzaron a dudar de tales esperanzas. Pero la narración de esos acontecimientos corresponde a la próxima sección de esta historia.

Nuevas religiones

Uno de los más notables fenómenos en la vida religiosa norteamericana durante el siglo XIX fue la aparición de varios movimientos de inspiración cristiana, pero que por sus prácticas y doctrinas eran

más bien nuevas religiones. De los muchos grupos así surgidos, los más notables son los de los mormones, los Testigos de Jehová y la Ciencia Cristiana.

Durante sus años mozos, el fundador del mormonismo, Joseph Smith, pareció ser un fracaso. Sus padres eran campesinos que habían emigrado de Vermont al estado de Nueva York en busca de mejores condiciones económicas, pero sin éxito. El joven Joseph no tenía interés alguno en las labores agrícolas, y se dedicó a buscar tesoros ocultos, a base de supuestas visiones. Tales actividades le acarrearón conflictos con la ley, y en términos generales el futuro profeta no era bien visto en la comunidad. Entonces declaró que el “ángel Moroni” se le había aparecido mostrándole una colección de tabletas de oro, escritas en jeroglíficos egipcios.

Además, Moroni le entregó dos “piedras de vidente” que le permitirían leer los jeroglíficos. Escondido tras una cortina, Smith se dedicó a traducir las tabletas en voz alta, mientras otros, al otro lado de la cortina, escribían lo que él dictaba. Así surgió el Libro de Mormón, publicado en 1830. Al principio del libro, se incluía el testimonio de varias personas que decían haber visto las tabletas originales, antes que Smith declarara que Moroni las había reclamado y llevado consigo. En el libro mismo se narraba el origen de los indios americanos, a partir de la confusión de Babel. Tras una larga lucha entre los indios buenos y los malos, solo dos quedaron de los buenos: Mormón y su hijo Moroni. Estos dos escondieron las tabletas de oro, hasta que Moroni, reaparecido en forma de ángel, se las mostró a Smith.

Poco tiempo después de publicado su libro, Smith contaba con buen número de seguidores. Cuando una de las muchas comunidades religiosas que entonces existían en los Estados Unidos se les unió, los mormones empezaron a organizarse en vida comunitaria. Según ellos, su nueva religión era al cristianismo lo que éste había sido al judaísmo: su culminación. Smith continuaba teniendo nuevas visiones, que le apartaban cada vez más del cristianismo ortodoxo. Tras establecerse por un tiempo en Ohio, Smith y los suyos se trasladaron a Illinois, donde fundaron una comunidad autónoma, con su propia milicia, y que llegó a llamar a Smith “Rey del Reino de Dios”. Las tensiones con la sociedad circundante se hicieron cada vez mayores, al tiempo que Smith se declaraba candidato a la presidencia de los Estados Unidos y suprimía toda oposición a sus ideas. A la postre, la turba enardecida se posesionó del profeta y de uno de sus seguidores, y los linchó.

La dirección del movimiento quedó entonces en manos de Brigham Young, quien guió a los mormones (oficialmente llamados “Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”) a Utah. Allí fundaron un estado autónomo, hasta que en 1850, en su expansión hacia el oeste, los Estados Unidos se posesionaron de la región. Esto trajo nuevos conflictos, particularmente por cuanto dos años después Young declaró que Smith había tenido una visión, hasta entonces guardada en secreto, ordenando la poligamia. En 1857 estalló la guerra entre los mormones y los Estados Unidos. A la postre, los mormones se fueron amoldando a la vida norteamericana, dejando a un lado su espíritu visionario y comunitario, acomodándose a la clase media y por fin, en 1890, abandonando la poligamia de modo oficial, aunque muchos continuaron practicándola por largo tiempo. A partir de entonces, se volvieron una gran fuerza política en el estado de Utah y en los alrededores. Y, a través de su obra misionera, se extendieron a diversas partes del mundo.

Los Testigos de Jehová son el resultado del modo en que muchos en los Estados Unidos empezaron a leer la Biblia como un libro donde encontrar claves escondidas acerca de los tiempos por venir y del fin del mundo. Su fundador, Charles Taze Russell, fue también expresión del resentimiento, profundamente arraigado en las clases bajas, contra el orden político, económico y religioso. Por ello declaró que los tres grandes instrumentos de Satanás eran el gobierno, los negocios y las iglesias.

Además se pronunció en contra de la doctrina trinitaria y de la divinidad de Jesús, y declaró que su segunda venida ya había tenido lugar en 1872, y que el fin ocurriría en 1914.

El año 1914, aunque trajo la Primera Guerra Mundial, no trajo el Armagedón esperado, y Russell murió dos años después. Su sucesor fue Joseph F. Rutherford, más conocido como “el juez Rutherford”. Fue éste quien, en 1931, le dio al movimiento el nombre de “Testigos de Jehová”, y lo organizó en una gran maquinaria misionera y publicitaria, al tiempo que reinterpretaba las profecías de Russell de acuerdo con los nuevos tiempos. A partir de entonces el movimiento ha crecido rápidamente en diversas partes del mundo.

La Ciencia Cristiana es la principal expresión norteamericana de una larga tradición religiosa que hemos encontrado en varios puntos de la presente Historia, al tratar acerca del gnosticismo, del maniqueísmo, y del espiritualismo de Swedenborg. En términos generales, esta tradición sostiene que el mundo material es, o bien imaginario, o bien de importancia secundaria; que el propósito de la vida humana está en vivir en armonía con el Espíritu universal; y que las Escrituras han de ser interpretadas a base de una clave espiritual, generalmente desconocida por el común de los cristianos.

La fundadora de la Ciencia Cristiana, Mary Baker Eddy, sufrió diversas enfermedades desde su juventud, al parecer varias de ellas de carácter nervioso. Casada y viuda dos veces, pobre y enferma, víctima de dolores que la llevaron al uso inútil de la morfina, Mary Baker acudió por fin a P.P. Quimby, quien sostenía que la enfermedad no era sino un error, y que el conocimiento de la verdad bastaba para curarla. Sanada por Quimby, a partir de entonces se dedicó a dar a conocer sus ideas, hasta tal punto que a la muerte del maestro quedó convertida en su principal exponente.

Varios años después, en 1875, Mary Baker publicó la primera edición de su libro *Fe y ciencia*, con clave de las Escrituras. Este libro, que en vida de su autora fue publicado 382 veces, se volvió el manifiesto fundamental de la nueva doctrina. En él Mary Baker (que tomó de su tercer esposo el nombre de Eddy) utilizaba los términos tradicionales de la ortodoxia cristiana (“Dios”, “Cristo”, “Jesús”, “Salvación”, “Trinidad”, etc.), al mismo tiempo que les daba un sentido “espiritual” distinto del tradicional. En esto nos recuerda las interpretaciones gnósticas de la Biblia, donde palabras tales como “verdad”, “vida” y otras tomaban un sentido distinto del comúnmente aceptado. En todo caso, al igual que Quimby, Mary Baker Eddy sostenía que las enfermedades no eran sino un error mental, el resultado de una perspectiva equivocada, y que para sanarlas no se debía acudir a médicos ni medicinas, sino a la “ciencia” espiritual que Jesús empleó, y que ahora ella había redescubierto. De igual modo, el conocimiento de esa “ciencia” produciría felicidad y prosperidad—según las entendía la clase media norteamericana.

En 1879 se fundó oficialmente la Iglesia Científica de Cristo, que pronto tuvo adeptos en diversas partes del país, y dos años después Mary Baker Eddy fundó en Boston un “Colegio Metafísico”, donde se adiestraban los “practicantes” (no “pastores”) de la nueva fe.

Mary Baker Eddy se dedicó entonces a centralizar cada vez más el gobierno de la Iglesia Científica de Cristo. La de Boston fue declarada “Iglesia Madre”, a la cual debían pertenecer todos los que verdaderamente quisieran ser miembros de la Iglesia Científica de Cristo. Al mismo tiempo, se tomaron medidas para evitar que se introdujeran cambios doctrinales en el movimiento. Mary Baker Eddy declaró que la segunda venida de Jesús había tenido lugar en la inspiración divina que la había dirigido al escribir su libro. Para evitar toda desviación doctrinal, se prohibieron los sermones, sustituyéndolos por la lectura alterna de textos selectos de la Biblia y del libro de Eddy, “a fin de que no se mezcle error humano en la doctrina divinamente inspirada”. Estos textos, seleccionados y ordenados por Mary

Baker Eddy, se leen hasta el día de hoy en el culto de la Iglesia Científica de Cristo, alternadamente, por un hombre y una mujer, pues las mujeres tuvieron siempre un lugar importante en el movimiento.

A pesar de la salud y felicidad que sus doctrinas prometían, los últimos años de vida de Mary Baker Eddy fueron tiempos de dolor y desasosiego. Sus dolores físicos no se aliviaban sino con repetidas dosis de morfina, y su angustia espiritual era tal que se creía en necesidad de estar rodeada de sus seguidores para evitar las ondas de “magnetismo animal” de sus enemigos.(Figura La “Iglesia Madre” de Boston) Así terminamos nuestra rápida ojeada del cristianismo norteamericano durante el primer siglo después de la independencia del país. Resulta claro que ese cristianismo presenta un mosaico tan complejo como el de la sociedad norteamericana, y quizá el lector se sienta confuso al leer de un número tan grande y complicado de “denominaciones” y movimientos. Pero esos años, y las décadas que los siguieron, marcaron la gran época de expansión de la influencia norteamericana, y que por tanto el cristianismo que hemos estudiado, con todas sus características peculiarmente norteamericanas, dejó su huella sobre el cristianismo en varias regiones del mundo.

Horizontes políticos: Europa 41

No hay sistema religioso ni superstición alguna que no se base en el desconocimiento de las leyes de la naturaleza. Los creadores y defensores de tales necedades no previeron el progreso de la mente humana. Convencidos de que en su época se sabía todo lo que habría de saberse, . . . construyeron sus sueños sobre las opiniones de entonces.

Antoine-Nicolas de Condorcet

En Europa, los últimos años del siglo XVIII trajeron profundas convulsiones políticas y sociales. Aunque de hecho hubo sacudimientos en diversos países, los más notables tuvieron lugar en Francia, en la serie de acontecimientos conocidos como la Revolución Francesa.

La Revolución Francesa

Luis XVI (el mismo que en 1787 decretó la tolerancia para los protestantes franceses) no fue hábil administrador ni político sabio. Durante su reinado, las condiciones económicas de Francia empeoraron, al tiempo que los gastos del Rey y su corte aumentaban desmesuradamente. Falta de fondos, la corona trató de obtenerlos de la nobleza y del clero, dos grupos que tradicionalmente se habían visto libres de impuestos. Ante la resistencia que era de esperarse, el Rey y sus ministros convocaron a los Estados Generales. Estos eran una especie de parlamento, constituido por tres “órdenes”: el clero, la nobleza y la burguesía. Puesto que el propósito del Rey era utilizar los Estados Generales para vencer la resistencia del clero y de la nobleza, sus ministros sugirieron que la convocatoria se hiciera de tal modo que el Tercer Orden, es decir, la burguesía, tuviera mayor representación que los otros dos. Bajo la dirección del primer ministro Necker, un banquero protestante en quien el Rey confiaba para obtener los fondos necesarios, los Estados Generales fueron convocados.

Además de darle al Tercer Estado tanta representación como al clero y la nobleza combinados, la convocatoria y las reglas de elección se aseguraban de que entre los representantes del clero los hubiera, no solo de la jerarquía, en su casi totalidad aristocrática, sino también de los curas locales, gente del pueblo que se mostraría dispuesta a tomar medidas contra la aristocracia.

Cuando por fin se abrieron las sesiones de los Estados Generales, el 4 de mayo de 1789, el Tercer Estado contaba con más representantes que los otros dos combinados, y entre los casi trescientos representantes del clero menos de la tercera parte eran prelados. Los demás eran curas del pueblo, que al tiempo que representaban la iglesia sentían profunda simpatía hacia las quejas de las masas.

El conflicto surgió apenas convocados los Estados Generales. El Tercer Orden insistía en que la asamblea debía reunirse en una sola cámara, y las decisiones debían hacerse por mayoría de votos. El clero y la nobleza, por su parte, preferían las sesiones y votaciones por separado, de modo que entrambos tuvieran dos votos frente al voto único de la burguesía. Empero el Tercer Orden se mostró inflexible.

Unos pocos curas, disgustados con la actitud aristocrática de los prelados, se unieron al Tercer Orden, que por fin, el 17 de junio, se declaró "Asamblea Nacional", reclamando que en todo caso contaba con la mayoría de votos de los Estados Generales. Dos días después el clero votó a favor de unirse con esa Asamblea. Al día siguiente, cuando los asambleístas encontraron que el gobierno había cerrado su sala de sesiones, se reunieron en un campo de tenis e hicieron voto solemne de no desbandarse hasta tanto le dieran a Francia una constitución.

Entretanto, las dificultades económicas iban en aumento, y el hambre se hacía cada vez más general entre el bajo pueblo. El Rey y los suyos, por su parte, acuartelaron tropas en las cercanías de París, y se deshicieron de Necker. La reacción popular no se hizo esperar. Por toda la ciudad hubo motines que culminaron cuando, el 14 de julio de 1789, el pueblo amotinado se apoderó de la Bastilla, un viejo castillo que servía de prisión a los enemigos del Rey.

A partir de entonces, los acontecimientos se sucedieron con vertiginosa rapidez. El Rey capituló al ordenarles a la nobleza y al clero que se reunieran con el Tercer Estado para formar una Asamblea Constituyente. Esta asamblea promulgó entonces la Declaración de derechos del hombre y ciudadano, que vino a ser uno de los documentos fundamentales de los movimientos democráticos tanto en Francia como en otras partes del mundo. Cuando el Rey se negó a aceptar ésta y otras acciones de la Asamblea, el pueblo de París se sublevó, y a partir de entonces la familia real quedó virtualmente prisionera en París.

Siguiendo las líneas trazadas por su propia Declaración de derechos, y por los filósofos a que nos referimos en la sección anterior, que abogaban por un orden político distinto, la Asamblea reorganizó el gobierno nacional, no sólo en los asuntos políticos y fiscales, sino también en lo religioso. En este último campo, el paso crucial fue la promulgación de la Constitución civil del clero, en 1790.

Por siglos la iglesia francesa se había enorgullecido de sus "libertades galicanas" frente a la autoridad romana. Luego, la Asamblea Constituyente, que se consideraba a sí misma depositaria de la soberanía nacional, tenía razones para considerarse también autorizada a reorganizar la vida eclesiástica. Esa reorganización era a todas luces necesaria, pues los abusos eran muchos. Los altos cargos eclesiásticos, ocupados en su casi totalidad por miembros de la aristocracia, no se utilizaban para pastorear la grey, sino para el beneficio personal de quienes los ocupaban. Varios de los antiguos monasterios y abadías se habían vuelto centros de buen vivir, y ricas prebendas para los privilegiados. Todo esto requería reforma. Pero también había en la Asamblea Constituyente un buen número de delegados que se consideraban a sí mismos ilustrados, y que creían que la iglesia no era sino un

baluarte de la superstición y del privilegio social. Luego, en la promulgación de la Constitución civil del clero se conjugaron diversos intereses y opiniones.

En general, el propósito de la Constitución era reformar la iglesia. Casi todo lo que en ella se estipulaba era de beneficio para la vida religiosa. El problema estribaba en si la Asamblea tenía o no derecho de reformar la iglesia, como decían algunos, “sin consultar a la iglesia”. Quién era esa “iglesia” que debía consultarse, no estaba claro. Algunos abogaban por un concilio nacional. Pero la Asamblea Constituyente no podía permitirse el lujo de convocar tal concilio, que sería dominado por los prelados y les daría nuevo auge a los privilegios de la aristocracia. Otros sugerían que se consultara al papa, y ése fue el camino que el Rey siguió antes de sancionar lo promulgado por la Asamblea. Pero esto en sí mismo parecía ser una violación de la soberanía nacional. Al mismo tiempo, puesto que la Asamblea misma había revocado las leyes sobre los diezmos, parecía necesario que fuera ella la que se hiciera responsable de reorganizar y sostener la iglesia.

Cuando el Papa, a la sazón Pío VI, le comunicó al Rey que la Constitución era cismática, y que no la aceptaría, el Rey, temeroso de la reacción de la Asamblea, no dio a conocer la decisión pontificia, y continuó haciendo gestiones para que el Papa cambiara de opinión. A la postre, llevada a posiciones cada vez más extremas, la Asamblea decretó que todos los que tuvieran cargos eclesiásticos debían aceptar bajo juramento la Constitución civil del clero, so pena de perder dichos cargos. Ya para entonces el Rey había capitulado una vez más a la presión de la Asamblea, y se había declarado a favor de la Constitución Civil, con la reserva de que esperaba que el Papa la aprobase.

El resultado fue que toda la iglesia francesa se dividió. En teoría, el único castigo que los “no juramentados” recibirían era ser depuestos de sus cargos. A base de la Declaración de derechos, no se les podía privar de su libertad de conciencia, y quienes quisieran seguir teniéndoles por sacerdotes podrían hacerlo, con la sola salvedad de que tendrían que cubrir sus propios gastos, mientras los “juramentados” serían sostenidos económicamente por el gobierno. Pero en realidad pronto se desató la persecución contra los no juramentados, a quienes se consideraba sospechosos de falta de patriotismo, o de sentimientos antirrevolucionarios.

Mientras tanto, en el resto de Europa, los elementos revolucionarios, que poco antes habían sido derrotados en diversas intentonas en los Países Bajos y en Suiza, cobraban nuevos alientos, al tiempo que las monarquías y las aristocracias temían que lo que estaba sucediendo en Francia repercutiera en sus propios territorios. Esto a su vez le dio más fuerza al elemento extremista dentro de Francia. Cuando, en 1791, la Asamblea Constituyente le cedió el lugar a la Asamblea Legislativa, en el nuevo cuerpo había muchas menos voces de moderación. Medio año más tarde, Francia le declaraba la guerra a Austria y a Prusia, con lo cual se inició una serie de conflictos bélicos que continuaron casi sin interrupción hasta el fin de las guerras napoleónicas en 1815. Cuando la guerra con Austria y Prusia tomó un mal giro, la enemistad de la Asamblea se dirigió contra el Rey, a todas luces simpatizante de los aristócratas y monarcas extranjeros. Al día siguiente de la batalla de Valmy, en que los franceses pudieron por fin detener el avance de los prusianos, la Convención Nacional ocupó el lugar de la Asamblea Legislativa. En su primera sesión, la Convención abolió la monarquía y proclamó la república. Cuatro meses más tarde, el Rey, condenado por alta traición, era ejecutado.

A los pocos meses, en la región de la Vendée, se produjo un alzamiento cruento, especialmente por parte de campesinos pobres exasperados por el gobierno de la burguesía, que solo había logrado desquiciar la economía y no había resuelto las dificultades de la clase baja rural. La presión por parte de las potencias extranjeras aumentaba. En el país se desató una ola de terror que, uno tras otro, fue llevando a la guillotina a todos los principales jefes revolucionarios.

A todo esto se unió una fuerte reacción contra el cristianismo, tanto protestante como católico. Los nuevos jefes de la revolución estaban convencidos de que eran heraldos de una nueva era en que la ciencia y la razón se sobrepondrían a todas las supersticiones y los sistemas religiosos, que en fin de cuentas no eran sino producto de la ignorancia humana. Con el nacimiento de la nueva edad, era hora de dejar a un lado las supersticiones de la vieja.

Fue a base de esas ideas que la Revolución Francesa creó su propia religión, que se llamó primero “Culto a la Razón”, y después “Culto al Ser Supremo”. Llevada a sus extremos, la Revolución no se ocupó más de hacer valer la Constitución civil del clero, sino que prefirió crear su propia religión, con sus propias ceremonias. Al principio, esto no fue política oficial del gobierno, sino que surgió en diversas partes del país, donde personas ilustradas, tratando de hacer que la religión se conformase a la nueva era, comenzaron una gran campaña de “descristianización”. A la postre, el gobierno nacional tomó la dirección del nuevo movimiento. Como parte de él, se abolió el viejo calendario y se creó uno más “razonable”, con nombres de meses tomados de la naturaleza, como “Brumario”, “Vendimiario” y “Termidor”, y con “semanas” de diez días. A esto se unieron grandes ceremonias que ocupaban el lugar de las antiguas festividades religiosas. La primera de ellas fue la procesión y ceremonias que acompañaron el traslado de los restos de Voltaire al “Panteón de la República”. Después se construyeron templos a la Razón, se crearon “santorales” que incluían, junto a Jesús, a Sócrates, Marco Aurelio y Rousseau, y se inventaron ceremonias para las bodas, la dedicación de niños a la Libertad, y los funerales. En cierto modo, los esfuerzos por parte del gobierno de crear una nueva religión a base de ceremonias civiles y de decretos oficiales nos recuerdan los intentos fallidos de Juliano, muchos años antes, de resucitar el viejo paganismo. Al igual que el paganismo de Juliano, el “Culto al Ser Supremo” carecía de fuerza vital, y desaparecería tan pronto como dejara de ser política oficial del gobierno.

Todo esto no pasaría de lo ridículo, de no ser por los millares de vidas que costó. Juliano se limitó a burlarse de los “galileos” y a fomentar el paganismo. Pero los promotores de la nueva religión francesa usaron de la guillotina con cruel liberalidad. Supuestamente se permitía el culto cristiano. Pero cualquier clérigo que se negara a prestar juramento a la Libertad, o cualquiera que tuviese el más mínimo contacto con fuerzas o ideas opuestas a las de la Revolución, era guillotinado. Así murieron entre dos mil y cinco mil sacerdotes, varias docenas de monjas, y numerosos laicos. Y el número de los que murieron en las cárceles fue también crecido. A la postre, no solamente la iglesia de los que se habían negado a prestar juramento, sino también la de los juramentados, y la protestante, sufrieron tales presiones que casi llegaron a desaparecer. (Triste es decirlo, pero el protestantismo francés, la antigua “iglesia del desierto”, no contó en esa hora con los recios héroes que fueron la gloria del catolicismo. Pasada la Revolución, la tarea de reconstrucción del protestantismo fue por tanto mucho más ardua que la del catolicismo.) Aunque la ola de terror amainó en 1795, la política del gobierno continuó siendo anticristiana. Al mismo tiempo, las victorias militares del régimen revolucionario en Suiza, Italia y los Países Bajos extendieron esa política a nuevos territorios. En 1798 los franceses se adueñaron de los territorios papales y de la persona de Pío VI, a quien llevaron prisionero a Francia.

Empero hacia fines del siglo Napoleón Bonaparte iba cobrando prominencia en Francia, hasta que se adueñó del poder mediante el golpe de estado del 18 Brumario del año VIII de la Revolución (9 de noviembre de 1799). Pío VI había muerto, todavía en manos de los franceses, unos meses antes. Pero Napoleón estaba convencido de que la mejor política no era enemistarse con la iglesia católica, sino lo contrario. Pronto empezó negociaciones con el nuevo papa, Pío VII. Se cuenta que, al enviar un emisario a Roma, Napoleón le mandó a decir al Papa que quería “regalarle cuarenta millones de

franceses”. Por fin, en 1801, se llegó a un Concordato entre el papado y el gobierno francés. En ese tratado se reconocía que la religión católica era la de la mayoría de los franceses, y se establecía el modo en que obispos y curas serían nombrados, de tal modo que se salvaguardaran tanto los intereses del estado como los de la iglesia. Tres años más tarde, cuando Napoleón decidió que el título de “cónsul” no le bastaba, tomó el de “emperador”, y como tal lo coronó Pío VII, en la catedral de Nuestra Señora de París, el 2 de diciembre de 1804. Al mismo tiempo que se acercaba a Roma, Napoleón había dictaminado la libertad religiosa para los protestantes.

En cierto modo, el papado salió ganando de todas estas vicisitudes. Hasta entonces, las “libertades de la iglesia galicana” habían sido celosamente defendidas, tanto por los reyes franceses como por los obispos del país. Pero ahora, al llegar la hora de reorganizar la vida eclesiástica en Francia, Napoleón trató directamente con el Papa, quien a su vez asumió sobre la iglesia francesa, con el visto bueno del Emperador, una autoridad que no habían tenido sus predecesores.

Empero aquella paz no duró largo tiempo. Pronto las ambiciones del Emperador chocaron con la firmeza del Papa, quien vio sus territorios invadidos de nuevo, y a la postre quedó prisionero de los franceses. Aun en medio de su cautiverio, Pío VII se negaba a doblegarse ante el Emperador, cuyo divorcio de Josefina le acarreó nuevos conflictos con la Iglesia Católica. Estos conflictos no amainaron hasta la caída de Napoleón, cuando Pío VII, restaurado a su sede en Roma, concedió una amnistía general a todos los que habían sido sus enemigos, e intercedió ante los ingleses para que éstos garantizaran que Napoleón sería tratado digna y humanamente.

La nueva Europa

Las guerras napoleónicas habían llevado el caos a buena parte de Europa. En España, Portugal, Italia, los Países Bajos y Escandinavia varias casas reinantes habían sido derrocadas. Tras la derrota de Napoleón, las principales potencias que lo habían vencido —Inglaterra, Austria, Prusia y Rusia— negociaron entre sí la forma que tomaría el mapa político de Europa. Francia regresó a sus viejas fronteras antes de la Revolución, y la casa de Borbón fue restaurada en la persona de Luis XVIII, hermano de Luis XVI. Fernando VII de España, y varios otros monarcas depuestos por Napoleón, fueron restaurados. Juan VI de Portugal, que se había refugiado en el Brasil, tardó algún tiempo en regresar a Lisboa, y cuando lo hizo dejó el gobierno del Brasil en manos de su hijo Pedro. Holanda y Bélgica quedaron unidas bajo una sola corona. En Suecia continuó reinando Bernardotte, uno de los antiguos mariscales de Napoleón que había dado pruebas de ser buen gobernante.

Lo que se esperaba con estos arreglos era garantizar la paz en Europa, que en cierto modo quedaba bajo el cuidado de las cuatro potencias vencedoras de Napoleón. Y de hecho, con excepción de la guerra de Crimea en 1854–56, y de la guerra entre Francia y Alemania en 1870–71, el resto del siglo transcurrió en relativa paz internacional.

Pero bajo esa paz internacional existían dentro de cada país y en cada región tensiones internas que dieron lugar a repetidas conspiraciones, revueltas y derrocamientos. Uno de los principales motivos de tensión era el nacionalismo alemán e italiano. Esos dos países no habían alcanzado todavía su unidad política, y en cada uno de ellos se debatía acerca del modo de alcanzar esa unidad. A tales aspiraciones se oponía Austria, cuyos dominios carecían de unidad cultural y nacional, e incluían extensas porciones de Alemania e Italia. Bajo la dirección de Metternich, canciller de Austria, se creó todo un sistema de espionaje internacional, con el propósito de detener el avance de los movimientos nacionalistas en Alemania e Italia, y de las corrientes liberales y socialistas que existían en toda Europa.

El liberalismo económico y político (que no ha de confundirse con el teológico) era expresión de los intereses de la creciente burguesía mercantil y capitalista. Esta clase veía con buenos ojos la teoría económica del *laissez-faire* —"dejad hacer"— según la cual la ley de la oferta y la demanda bastaba para regular el orden económico. Los gobiernos no debían intervenir para reglamentar el comercio ni el uso del capital. Puesto que era la época en que la revolución industrial hacía su mayor impacto sobre el continente europeo, fue también la época en que se crearon los grandes capitales, precisamente a base del *laissez-faire*. En cuanto a las clases bajas, se pensaba sencillamente que, con el desarrollo industrial, su condición económica mejoraría, y de ese modo todos saldrían ganando. A estas ideas económicas se unían frecuentemente, aunque no siempre, las del liberalismo político, que ponía grandes esperanzas en el sufragio universal (aunque casi siempre de los varones únicamente), y en las monarquías constitucionales al estilo de la de Inglaterra.

La pugna entre estas ideas y el absolutismo tradicional tuvo diversos resultados de país en país. En España, Fernando VII regresó al absolutismo prerrevolucionario. En Francia Luis XVIII, más prudente, estableció un sistema parlamentario. En Alemania, Prusia se volvió campeona del nacionalismo, mientras Austria sostenía el viejo orden. En Italia, unos buscaban la unidad nacional bajo la dirección del Reino de Piamonte y Cerdeña, otros trataban de establecer una república, y aun otros veían en el papado el centro de la futura unidad nacional. En 1830 Bélgica se independizó de Holanda, y en esa lucha las cuestiones religiosas jugaron un papel importante, pues Bélgica era católica, y Holanda protestante. Ese mismo año, elementos republicanos trataron de derrocar la monarquía francesa. Aunque no alcanzaron su objetivo, sí lograron que Carlos X, quien había sucedido a su hermano Luis XVIII, fuera depuesto, y le sucediera Luis Felipe de Orleans, un monarca de ideas mucho más liberales.

El año 1848 trajo nuevas revoluciones. En Italia, Bélgica, Gran Bretaña, Suiza y Francia hubo motines y alzamientos. Suiza logró una nueva constitución. Y en Francia Luis Felipe fue derrocado y se proclamó la Segunda República, que perduró hasta 1851, cuando Luis Napoleón, sobrino del difunto Emperador, se adueñó del poder y tomó el título de emperador, con el nombre de Napoleón III. También en 1848 cayó Metternich en Austria. Y—hecho que al principio pasó casi inadvertido—ese mismo año Marx y Engels publicaron el Manifiesto comunista.

El mapa de Italia comenzó a cambiar poco después que Camilo de Cavour fue nombrado premier del Reino de Piamonte, en 1852. Con la ayuda de Luis Napoleón de Francia (Napoleón III), Cavour comenzó la tarea de la unificación italiana. A su muerte, en 1861, solo faltaban por unirse al nuevo Reino de Italia los territorios de Venecia y de Roma. Los primeros fueron anexados en 1866, con la ayuda de Prusia frente a Austria.

Los estados pontificios siguieron una historia accidentada durante todo este período. En 1849, la ola revolucionaria que barrió a Europa llevó a la creación de una "República Romana", y el papa Pío IX, refugiado en territorios napolitanos, fue restaurado por las tropas de Napoleón III. Bajo la protección de Francia, los estados papales lograron mantener una independencia constantemente amenazada. Por fin, en ocasión de la guerra entre Francia y Alemania en 1870, el rey Víctor Manuel de Italia se posesionó de Roma, y con ello completó la unidad nacional.

Víctor Manuel le concedió entonces al Papa, además de una fuerte renta anual, los palacios del Vaticano, de Letrán y de Castelgandolfo, con derechos de extraterritorialidad y de soberanía. Pero Pío IX declaró que esto no era aceptable, y por tanto siguieron años de tensión entre el Vaticano y el gobierno italiano, hasta que en 1929, al firmarse los tratados de Letrán, el papado aceptó los hechos consumados.

Mientras todo esto sucedía en Italia, en Alemania y el norte de Europa la figura dominante era Otto von Bismarck, quien en 1862 había llegado a ser canciller de Prusia. La tarea de Bismarck consistió en excluir a Austria de la Confederación Alemana, y entonces crear una nación de los diversos estados independientes que formaban esa Confederación. Tras diez años de hábil diplomacia y conquistas militares, que culminaron en la guerra con Francia de 1870–71, Alemania quedó unida bajo el rey Guillermo de Prusia, quien tomó el título de Emperador de Alemania.

La política religiosa de Bismarck fue dirigida principalmente contra el catolicismo romano. Esa era la religión de la mayoría de los súbditos de Austria, y por ello el Canciller temía que los católicos en sus propios territorios sintieran simpatías hacia Austria. Además, la política internacional de Bismarck requería buenas relaciones con el Reino de Italia, y la insistencia por parte de los católicos alemanes en el sentido de que su país debía intervenir para devolverle sus estados al Papa le causaba inconvenientes. El Canciller estaba convencido de que el catolicismo era esencialmente oscurantista, y que el protestantismo liberal se adaptaba mejor a la gran misión histórica que aguardaba a Alemania en el futuro cercano. Por todas estas razones, bajo el gobierno de Bismarck se tomaron medidas que no fueron bien vistas por los católicos. Alemania rompió relaciones con el papado, al tiempo que varias órdenes religiosas eran expulsadas del país y se cortaban algunos de los subsidios que los obispos habían recibido del estado. Aunque en 1880, por motivos de conveniencia política, Bismarck reanudó relaciones diplomáticas con el papa, y pronto se abrogaron muchas de las medidas contra el catolicismo, el conflicto con Bismarck fue uno de los muchos factores que convencieron a Pío IX, quien fue papa del 1846 al 1878, de que existía una oposición inevitable entre el catolicismo romano y la idea moderna del estado. Sobre esto volveremos en otro capítulo de la presente sección. Por lo pronto, baste recalcar que la posición del papado en la nueva Europa que surgió tras las guerras napoleónicas fue en extremo incómoda, y que por ello los papas del siglo XIX dirigieron a la iglesia católica en el período más reaccionario de toda su historia.

Aparte las corrientes teológicas y la obra misionera de que hemos de tratar en otros capítulos, los hechos más notables en el protestantismo del continente europeo durante el siglo XIX se derivaron de la creciente separación entre la iglesia y el estado. Tras la Reforma del siglo XVI, en aquellos países en que el protestantismo triunfó se estableció entre él y el estado una relación semejante a la que antes había existido con la iglesia católica. Pero a raíz de la Revolución Francesa ese estado de cosas comenzó a cambiar.

En Holanda, por ejemplo, la unión entre la Iglesia Reformada y el estado fue rota cuando los franceses conquistaron el país y crearon la República de Batavia. Tras la Restauración, la alianza entre iglesia y estado en ese país fue mucho menos estrecha de lo que había sido antes. Algo semejante sucedió en diversas regiones de Alemania, donde las leyes que fomentaban la uniformidad religiosa se mitigaron en pro de la unidad nacional. En Escandinavia, el impacto del liberalismo político trajo también consecuencias semejantes.

En parte debido a estas nuevas condiciones políticas, y en parte debido al individualismo que caracterizó al siglo XIX, hubo un gran auge del pietismo y de las “iglesias libres”, es decir, aquéllas de que se es miembro por decisión propia, y cuyos miembros las sostienen, en contraste con las iglesias sostenidas por el estado, de las que se es miembro por ser ciudadano de ese estado. Los metodistas y los bautistas se abrieron paso en Alemania y en otros países del norte europeo. Al mismo tiempo, el pietismo luterano y reformado cobró mayor ímpetu, e hizo fuerte impacto en la teología de la época.

Como señalamos anteriormente, el pietismo se caracterizó por su profundo interés misionero. Luego, el auge del pietismo en el siglo XIX fue una de las principales causas de la gran expansión

misionera protestante de ese siglo. La otra causa fue la expansión económica, comercial y política de las potencias protestantes. Alemania dominaba la política y la economía del continente europeo. Tanto ella como Holanda crearon vastos imperios ultramarinos, aunque ninguno de ellos llegó a tener la extensión del Imperio Británico. Dadas tales circunstancias, protestantes de tendencias pietistas crearon varias sociedades misioneras cuyo propósito era llevar el evangelio a las colonias de ultramar. En Alemania y Holanda surgieron varias de estas sociedades. Y el mismo fenómeno apareció pronto en países que no contaban con tales imperios, como es el caso de la Sociedad Misionera Evangélica de Basilea y de la Alianza Misionera Sueca. Al mismo tiempo se organizaban otras sociedades que se ocupaban de los problemas internos de Europa. En Dinamarca, el luterano N.F.S. Grundtvig dedicó sus esfuerzos al cooperativismo agrícola. En Alemania y otros países, las organizaciones de “diaconisas” se consagraron al servicio en hospitales, hogares de ancianos, casas de huérfanos y otras instituciones. Por todas partes surgían organizaciones dedicadas al servicio de los necesitados.

Durante todo este período, la Gran Bretaña siguió un curso paralelo al del resto de Europa. Allí también la revolución industrial hizo su impacto, pero más temprano y en mayor grado. Esa revolución fue de beneficio para la clase media y los capitalistas, al tiempo que actuó en perjuicio de la vieja aristocracia y de las clases más pobres. Estas últimas se vieron sumidas en tristísimas condiciones de trabajo y vivienda. El crecimiento de las ciudades, gracias al auge de la industria y del comercio, trajo consigo la aparición de vastas zonas en que los pobres se veían obligados a vivir virtualmente amontonados. Al mismo tiempo, el liberalismo económico y político avanzaba rápidamente, dándole cada vez más poder a la Cámara de los Comunes frente a la de los Lores.

Tales condiciones produjeron varios resultados. Uno de ellos fue una gran ola migratoria, no solamente hacia los Estados Unidos, sino también hacia Canadá, Australia, Nueva Zelanda y el sur de Africa. Otro fue el surgimiento del movimiento obrero. Al principio de siglo se prohibían los sindicatos, pero en 1825 los mismos fueron autorizados y a principios del siglo XX el Partido Laboral era una gran fuerza política. Fue también en Inglaterra, a la vista cotidiana de las condiciones del proletariado londinense, que Karl Marx desarrolló sus teorías económicas y políticas.

Todo esto hizo también un profundo impacto sobre la iglesia. Al estallar la Revolución Francesa, la Iglesia Anglicana estaba plagada de muchos de los males que hemos visto antes en la iglesia medieval: el absentismo, el pluralismo, y la falta de dedicación por parte de muchos miembros de la alta jerarquía, extraídos en su mayoría de la aristocracia. Durante el siglo XIX, hubo un profundo despertar dentro de esa iglesia. El gobierno promulgó reformas prácticas, prohibiendo los abusos más extremos. Pero hubo también fuertes corrientes de reforma dentro de la iglesia misma. Una de esas corrientes, la de los anglicanos evangélicos, estaba particularmente interesada en darle a la Iglesia Anglicana un tono más protestante, a veces con características semejantes a las del pietismo en el continente europeo.

La otra corriente reformadora que hizo gran impacto en la Iglesia Anglicana fue el “movimiento de Oxford”. Este era un movimiento anglocatólico, cuyo objetivo era darles realce a las grandes tradiciones cristianas. Para los miembros de este movimiento, la sucesión apostólica y la autoridad de los antiguos escritores cristianos eran de gran importancia, como lo era también el sacramento de la comunión, centro del culto cristiano. Uno de los principales jefes de este movimiento, John Henry Newman, se convirtió al catolicismo, y a la postre fue hecho cardenal, aunque siempre fue mal visto por los católicos conservadores, debido a sus opiniones sobre la evolución de los dogmas. Pero la mayoría de los miembros del movimiento permaneció dentro de la comunión anglicana, y le dio a esa iglesia un fuerte fundamento en la tradición cristiana, unido a una espiritualidad profunda.

También como resultado de estas tendencias surgieron en la Iglesia Anglicana órdenes monásticas, tanto de hombres como de mujeres. Varias de estas se dedicaron al servicio de los pobres y los enfermos.

Fue empero entre las iglesias disidentes que hubo mayor vitalidad durante el siglo XIX. El auge de las clases medias trajo consigo el de las iglesias disidentes, que eran fuertes entre esas clases. Los metodistas, bautistas y congregacionalistas dieron muestras de gran vitalidad, no solo en su aumento numérico, sino también en las muchas sociedades que fundaron para ayudar a los necesitados, remediar los males sociales y llevar el evangelio al resto del mundo. Para alcanzar las masas pobres y analfabetas, estos grupos organizaron las escuelas dominicales, que después se volvieron práctica común de casi todas las iglesias protestantes.

Otros organizaron la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) y su contraparte para mujeres (YWCA). También surgieron nuevas denominaciones, tales como el Ejército de Salvación, fundado en 1864 precisamente como un modo de alcanzar a las masas urbanas desposeídas.

Todos estos grupos, junto a los anglicanos del ala evangélica, se preocuparon por los males sociales de su época. Fue con el apoyo de metodistas, cuáqueros y otros, que se organizaron sindicatos obreros, se abogó por la reforma de las cárceles, y se legisló contra los abusos de que los niños eran objeto, particularmente en el trabajo.

Quizá el más importante logro de los cristianos británicos durante este período fue la abolición de la esclavitud. Desde mucho antes, los cuáqueros y los metodistas se habían opuesto a esa nefanda institución. Pero fue en el siglo XIX, gracias a labor de William Wilberforce y de otros cristianos de profunda convicción, que el gobierno británico adoptó medidas contra la esclavitud. En 1806 y 1811 el Parlamento promulgó leyes prohibiendo el tráfico de esclavos. En 1833 se ordenó que todos los esclavos en las colonias británicas en el Caribe fueran puestos en libertad, y esto se cumplió en 1838. Poco después se adoptaron medidas semejantes con respecto a las demás colonias británicas. Al mismo tiempo, la marina británica se dedicaba a interrumpir el tráfico de esclavos por parte de otras naciones, firmando con ellas tratados que prohibían el transporte de esclavos en alta mar. Poco tiempo después la mayor parte de los países occidentales había abolido la esclavitud.

En resumen, el período que se abrió con las revoluciones en Francia y en América, y que terminó con la Primera Guerra Mundial, trajo grandes cambios en los horizontes políticos de Europa. En general, el catolicismo romano sufrió más que el protestantismo a causa de esos cambios, y por tanto el siglo XIX fue para la iglesia católica un tiempo de reacción contra las ideas modernas. Para el protestantismo por el contrario, el siglo XIX trajo nuevas oportunidades. Las potencias protestantes aumentaron su poder, tanto en Europa como en sus colonias. El liberalismo político y económico se alió repetidamente al protestantismo, que también escribió páginas dignísimas en su lucha contra la esclavitud y otros males sociales. El resultado fue que, mientras la iglesia católica veía los nuevos tiempos con suspicacia extrema, muchos protestantes los veían con excesivo optimismo. Esto se notó particularmente en el liberalismo protestante, que ya hemos visto en los Estados Unidos, pero que alcanzó su mayor popularidad y sus formas más extremas en Alemania, según veremos en el capítulo IV.

Empero, antes de pasar a ese tema, debemos detenernos a considerar otra región del mundo donde el siglo XIX trajo nuevos horizontes políticos: América Latina.

Horizontes políticos: América Latina 42

Una cadena más sólida y más brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente con la iglesia de Roma, que es la fuente del cielo. Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos, como el cordero que bala en vano por la madre que ha perdido. La madre tierna lo ha buscado y lo ha vuelto al redil; ella nos ha dado pastores dignos de la Iglesia y dignos de la República.

Simón Bolívar

Las nuevas naciones.

Los grandes sacudimientos políticos que tuvieron lugar en Norteamérica y en Europa se hicieron sentir también en América Latina. Había surgido allí una clase relativamente acaudalada de criollos, descendientes de españoles, que sin embargo no gozaban de los mismos privilegios que los peninsulares. Puesto que todos los nombramientos de importancia se hacían en España, casi siempre recaían sobre peninsulares, muchos de los cuales veían por primera vez las tierras del Nuevo Mundo cuando llegaban para gobernarlas.

Mientras estos recién llegados ocupaban altos cargos, a los criollos les estaban prácticamente vedadas las más altas posiciones, tanto en lo civil como en lo eclesiástico. Tales condiciones se hacían tanto más difíciles de llevar por cuanto los criollos, olvidando el sudor de los indios, negros y mestizos, estaban convencidos de que eran ellos quienes producían la mayor parte de las riquezas de la región.

Estos criollos, fieles súbditos de la corona, se dolían sin embargo de las leyes en virtud de las cuales el comercio resultaba en beneficio de la Península, y no de las colonias (entiéndase, de los criollos que vivían en ellas). Además, puesto que muchos criollos contaban con los medios necesarios, viajaban por Europa, de donde traían ideas republicanas contrarias al orden establecido. Luego, la clase criolla jugó en América Latina un papel semejante al de la burguesía en Francia.

Aun así, casi todos los criollos se consideraban fieles súbditos de la corona, y los movimientos republicanos hubieran tenido poco éxito de no haber sido por los acontecimientos que tuvieron lugar en Europa. En 1808, Napoleón depuso al rey de España, Fernando VII, e hizo coronar a su hermano José Bonaparte, a quien los españoles dieron el mote de “Pepe Botella”. La resistencia contra el usurpador se replegó entonces a Cádiz, donde una Junta tomó el gobierno a nombre del depuesto monarca. Napoleón pretendió hacer valer en América la usurpación que había tenido lugar en Madrid, pero las colonias se negaron a aceptar lo hecho, y organizaron sus propias juntas de gobierno. Aunque los peninsulares sostenían que tales juntas debían supeditarse a la de Cádiz, los criollos argüían que las colonias eran “reinos”, todos bajo el mismo monarca, pero distintos unos de otros, y que por tanto cada junta debía gobernar directamente en nombre del depuesto soberano. Dadas las circunstancias del

momento, y la falta de poder de la Junta de Cádiz, la opinión de los criollos prevaleció, y las colonias españolas en América se gobernaron a sí mismas, aunque siempre en nombre del Rey.

Fernando fue restaurado en 1814, al caer Napoleón. Pero, lejos de mostrar agradecimiento a los súbditos que habían conservado sus posesiones, se dedicó a deshacer mucho de lo hecho por las juntas. La de Cádiz había promulgado en 1812 una constitución relativamente liberal, y Fernando la abrogó. En la misma Península la reacción no se hizo esperar, hasta tal punto que en 1820 el Rey se vio obligado a restaurar la constitución.

En las colonias, la reacción fue aun más marcada. A los criollos que habían gobernado en nombre de la corona se les menospreció, y las leyes liberales que las diversas juntas habían dictado fueron abrogadas. En consecuencia, los mismos criollos que antes se mostraron fieles a la corona ahora se rebelaron contra ella. En La Plata, sencillamente continuaron gobernando el país, supuestamente a nombre del Rey, hasta que el Congreso de Tucumán, en 1816, declaró la independencia.

Tres años antes el Paraguay se había declarado independiente tanto de España como de Buenos Aires. “La Banda Oriental”, Uruguay, siguió una historia turbulenta hasta que logró su independencia, en 1828. Mientras tanto, José de San Martín había cruzado los Andes e invadido Chile, que se declaró independiente en 1810. De allí, con la ayuda de una escuadra al mando de Lord Thomas Cochrane, se trasladó al Perú, donde se entrevistó con Bolívar en Guayaquil.

Mientras todo esto sucedía en el sur del continente, más al norte Simón Bolívar emprendía una campaña semejante. Tras varios esfuerzos fallidos, en 1819 derrotó al ejército realista en Boyacá, tomó a Bogotá, y declaró la independencia de la Gran Colombia (las actuales repúblicas de Colombia, Venezuela y Panamá). Después de aplastar a los realistas en Carabobo (1821), y darle al país la Constitución de Cúcuta, Bolívar se dirigió hacia el sur, donde su lugarteniente Sucre logró la victoria de Pichincha. El resultado de esta batalla fue la independencia del Ecuador, que se unió a la Gran Colombia. Bolívar marchó entonces sobre el Perú, donde, tras la entrevista de Guayaquil, San Martín le dejó el campo libre. En Ayacucho, Sucre obtuvo una victoria sorprendente y decisiva que prácticamente le puso fin al poderío español en Sudamérica.

Empero los sueños de Bolívar, de crear una gran nación democrática que abarcara la mayor parte del continente, no se realizaron. La Gran Colombia se desmembraba en las repúblicas independientes de Venezuela, Colombia y Ecuador. El Alto Perú insistió en separarse del Perú, tomó el nombre de “República Bolívar” —hoy Bolivia— y le ofreció la presidencia a Sucre. Por todas partes, los criollos pugnaban entre sí, tratando de hacerse dueños del poder. El último sueño de Bolívar, de una gran confederación hispanoamericana, se deshizo en el Congreso de Panamá. La independencia de México siguió un curso distinto. Las noticias de la deposición de Fernando VII habían creado una situación política inestable, y un grupo de criollos se preparaba a dar un golpe contra los peninsulares cuando llegó la noticia de que el complot había sido descubierto. Uno de los conspiradores, el padre Miguel Hidalgo y Costilla, decidió adelantarse a los acontecimientos. En el Grito de Dolores (16 de septiembre de 1810), Hidalgo proclamó la independencia de México, y pronto se encontró al frente de un ejército de sesenta mil indios y mestizos. Hecho prisionero y ejecutado, Hidalgo fue sucedido por otro cura, el mestizo José María Morelos. Luego, desde sus mismos inicios la independencia mexicana contó con el apoyo y la dirección de mestizos e indios. Aunque bajo Agustín Iturbide los criollos volvieron a hacerse cargo de la situación, siempre hubo fuertes corrientes que pugnaban en pro de los indios y mestizos. Particularmente en tiempos de Benito Juárez, y después en la Revolución Mexicana, estas corrientes dejaron su huella indeleble en la sociedad mexicana.

La Capitanía General de Guatemala, que formaba parte del Virreinato de Nueva España, se hizo independiente en 1821. Tras un breve período bajo el gobierno de México, se intentó lograr la unidad de la región mediante una confederación. Pero esta se disolvió y dio lugar a las actuales repúblicas de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. (Panamá fue parte de Colombia hasta 1903, cuando los Estados Unidos, insatisfechos con las condiciones que Colombia ponía para la construcción del Canal, intervinieron en la región.).

También el Brasil logró su independencia a consecuencia de las guerras napoleónicas. En 1807, huyendo de las tropas invasoras de Napoleón, la corte de Lisboa se refugió en Brasil. En 1816, terminadas las guerras, Juan VI fue proclamado rey de Portugal y Brasil. Tras tan larga permanencia en Río de Janeiro, el Rey no tenía prisa alguna en regresar a Lisboa, y no lo hubiera hecho de no haber sido porque las circunstancias políticas lo obligaron a ello en 1821. Como regente quedó en el Brasil don Pedro, hijo del Rey. Al año siguiente, cuando el príncipe recibió órdenes de regresar a Portugal, se negó a hacerlo. En Ipiranga, al grito de “¡independencia o muerte!” , Pedro proclamó su ruptura con Lisboa. Tras breve resistencia, todas las guarniciones accedieron al nuevo orden, y tres meses después el príncipe era coronado como Pedro I, emperador del Brasil. En 1825, Portugal aceptó los hechos consumados, y reconoció la independencia de su antigua colonia. A regañadientes, porque las circunstancias políticas se lo exigían, Pedro I accedió a un régimen parlamentario. Pero a la postre se vio obligado a abdicar a favor de su hijo Pedro II. Tras un turbulento período de regencia, Pedro II se hizo cargo del poder en 1840. Durante casi medio siglo llevó al país por caminos de prosperidad. Pero a la larga también se vio obligado a abdicar, pues la abolición de la esclavitud le había ganado la malquerencia de los latifundistas, y su insistencia en que el ejército permaneciera ajeno a la política no era bien vista por los militares. En 1889 se proclamó la república, y el país entró en un período de dificultades políticas y económicas semejantes a las que venía sufriendo desde mucho antes la América española.

La Revolución Francesa fue la ocasión inmediata de la independencia de Haití. En esa colonia francesa, una exigua minoría blanca era dueña de gran número de esclavos negros, que se rebelaron tan pronto como los acontecimientos en Francia privaron a los blancos del apoyo militar de la metrópoli. Tras varios años de confusión, Toussaint L’Ouverture logró instaurar cierta medida de orden, pero los franceses se apoderaron de él mediante una artimaña, y murió prisionero en Francia. Empero esto no le puso fin a la rebelión, y en 1804 Jean Jacques Dessalines proclamó la independencia de Haití. A la muerte de Dessalines, el país se dividió en una república al sur y un reino al norte. Por fin, en 1820, el presidente Jean Pierre Boyer conquistó el reino del norte. Dos años después conquistó también la porción española de la isla, que quedó bajo su poder hasta 1844. En 1825, Francia reconoció la nueva nación, e Inglaterra hizo lo propio poco después. Los Estados Unidos no lo hicieron sino hasta 1862, pues los estados esclavistas se oponían al reconocimiento de una nación nacida de una rebelión de esclavos.

En varios de estos casos, vemos un curso paralelo. Las ideas republicanas procedentes de los Estados Unidos y de Francia fueron el marco ideológico de las revoluciones latinoamericanas. Pero esas revoluciones casi siempre redundaron en beneficio de una clase criolla (o, en el caso de Haití, de caudillos militares) que poco se ocupó del bienestar de las masas. El latifundismo, mal que había existido en tiempos coloniales, continuó y se acrecentó en épocas republicanas. A mediados de siglo, comenzó un período de desarrollo económico a base de grandes capitales extranjeros y de la exportación de productos agrícolas. Esto a su vez le dio nuevo auge al latifundismo, y frecuentemente creó alianzas entre los latifundistas nacionales y los capitalistas extranjeros. Al mismo tiempo surgía en

las ciudades una clase media de comerciantes y empleados civiles que rara vez tuvo gran poder, pero que veía sus intereses unidos al desarrollo económico que estaba teniendo lugar. Lo que se esperaba y se prometía repetidamente era que, con el desarrollo del comercio, de la industria y de la educación, todas las clases sociales se beneficiarían, pues hasta los más pobres recibirían una parte de la nueva riqueza que se estaba creando. Pero para que hubiera tal progreso económico era necesario mantener el orden, y de ese modo se justificaron docenas de dictaduras que podían mostrar que el capital extranjero y el progreso económico se concentraban en los países de mayor estabilidad política.

Durante todo el siglo XIX, el gran debate ideológico en América Latina fue entonces entre “liberales” y “conservadores”. En general, los jefes de ambas facciones pertenecían a las clases más acaudaladas. Pero, mientras los conservadores tenían su mayor fuerza en la aristocracia de los terratenientes, los liberales la tenían entre los comerciantes e intelectuales de las ciudades. Los conservadores temían las ideas nuevas tales como la libertad de conciencia y la libre empresa. Los liberales las defendían, tanto porque pensaban que eran necesarias para que el país pudiera formar parte del concierto de las naciones modernas, como porque esas ideas se ajustaban a sus intereses. En términos generales, los conservadores miraban hacia España, mientras los liberales miraban hacia Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos. Pero ni unos ni otros estaban dispuestos a alterar el orden social y económico de tal modo que todos pudieran participar por igual. El resultado fue una serie de dictaduras, tanto conservadoras como liberales, de golpes de estado, y de violencias. Por ello, hacia fines del siglo eran muchos los que concordaban con las tristes palabras de Bolívar en el sentido de que la América era ingobernable.

La iglesia y las nuevas naciones

Como hemos consignado anteriormente, durante todo el período colonial la iglesia en la América española y portuguesa se gobernó bajo el régimen del Patronato Real. En consecuencia, la división entre peninsulares y criollos, que se hacía sentir en toda la sociedad, estaba también presente en la iglesia, cuya alta jerarquía estaba constituida mayormente por peninsulares seleccionados por la corona, mientras los criollos y mestizos formaban el grueso del bajo clero. Hubo algunos obispos que apoyaron la causa independentista. Pero en términos generales el episcopado hispanoamericano tomó el partido del Rey, a quien trató de apoyar con numerosas pastorales en que se condenaba la “sedición” de los independentistas. A la postre, muchos de ellos tuvieron que abandonar sus sedes, y los que permanecieron en ellas lo hicieron a base de tensiones constantes con los nuevos gobiernos. El resultado fue que numerosas diócesis importantes, y hasta países enteros, quedaron sin obispos.

Esta situación se hizo tanto peor por cuanto había enormes dificultades en el nombramiento de nuevos obispos. España se negaba a reconocer la independencia de sus antiguas colonias, e insistía en ejercer sobre la iglesia en ellas sus antiguas prerrogativas del Patronato Real. Las nuevas naciones, por su parte, reclamaban que sus gobiernos, como herederos de todos los derechos de la corona española, debían ejercer sobre la iglesia un Patronato Nacional. Roma no sabía qué actitud tomar, pues España era todavía su aliada en Europa, pero la población de las nuevas naciones formaba una parte considerable de la grey romana. Pío VII, en la encíclica *Etsi longissimo* (1816), hablaba de los “gravísimos daños de la rebelión”, y de “nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando, vuestro Rey Católico”, pero a la postre se vio obligado a adoptar una postura neutral. En 1824, León XI, en la encíclica *Etsi iam diu*, se refería al movimiento independentista como “cizaña”, y a Fernando como “nuestro muy amado hijo Fernando, rey católico de las Españas”. En Europa, no solo España, sino también Francia, Rusia y Austria, se oponían al reconocimiento implícito de las nuevas naciones que

tendría lugar si el Papa les nombraba obispos haciendo caso omiso del Patronato Real. Por fin, en 1827, León XII decidió nombrar los primeros obispos para la Gran Colombia, y esa fue la ocasión de las palabras de Bolívar que citamos al principio del presente capítulo. Pero esto no le puso fin a la cuestión, pues Fernando rompió relaciones con Roma, y León XII tuvo que deshacer mucho de lo hecho. Con sus altas y bajas, la cuestión no se resolvió sino cuando el gobierno español, en manos del partido liberal, perdió el apoyo de Roma, y Gregorio VII, en la década de los 30, dio varios pasos hacia el reconocimiento oficial de las nuevas repúblicas. Dado el carácter sacramental del catolicismo romano, la falta de obispos quería decir mucho más que la falta de dirigentes o administradores. Sin obispos no puede haber ordenaciones; y sin ellas no puede haber comunión ni varios otros sacramentos. Luego, en muchas regiones el número de clérigos disminuyó drásticamente, y el cuidado pastoral de las masas se hizo sumamente difícil y superficial.

La actitud del bajo clero, en su mayor parte criollos y mestizos, fue muy distinta de la de los obispos. En México, se dice que tres de cada cuatro sacerdotes apoyaron la insurrección. Dieciséis de los veintinueve que firmaron la Declaración de Independencia argentina eran sacerdotes. Además, es preciso decir que, al comenzar el conflicto, las ideas independentistas tenían poco arraigo popular, y que fueron los curas párrocos quienes más contribuyeron a darles ese arraigo. Fue precisamente por esto que, aunque tanto los obispos como los papas publicaron numerosas pastorales y encíclicas ordenándole a la iglesia hispanoamericana que apoyara la causa realista, no tuvieron el efecto deseado.

Por todas estas razones, la actitud de los jefes independentistas hacia el catolicismo fue compleja. Todos ellos se proclamaban católicos, y en las diversas constituciones que surgieron en los primeros años se afirmaba repetidamente que la religión católica era la del país. Pero las tensiones con Roma eran tales que se llegó a temer que se produjera un cisma entre el catolicismo hispanoamericano y la Santa Sede. Algunos, especialmente en México, llegaron a proponer tal cisma, abogando por la formación de una iglesia católica nacional, aparte de toda obediencia a Roma. Tales proyectos no desaparecerían del todo, sino que surgirían una y otra vez cuando los intereses de Roma parecían chocar con los del país. El caso más notable fue el de Benito Juárez, en la segunda mitad del siglo, quien alentó proyectos para la formación de una iglesia nacional mexicana.

Tras la independencia, la tensión entre liberales y conservadores se manifestó también en la política religiosa de ambos bandos. Mientras los conservadores abogaban por la continuación de las antiguas prerrogativas de la iglesia y del clero, los liberales se oponían a muchas de ellas. Fue entonces que buena parte del clero nativo, antes partidario de los cambios revolucionarios, se alió al partido conservador, e hizo uso de sus contactos con el pueblo para promover las ideas conservadoras. El principal punto de fricción en este sentido era hasta qué punto el gobierno debía hacerse cargo de diversas funciones ejercidas antes por la iglesia. Los liberales abogaban por la abolición del fuero personal del clero, que lo excluía de la jurisdicción de los tribunales civiles; por la abolición del diezmo como impuesto obligatorio; por la supresión de la inquisición, etc. En todos estos puntos, los liberales ganaron la partida, y poco a poco se fueron eliminando en los diversos países todas estas prácticas e instituciones que eran reliquias del viejo régimen. De igual modo, se estableció el registro civil, cuyas actas de nacimiento tomaron el lugar de las antiguas "partidas de bautismo", y se instauró el matrimonio civil. A todo esto se oponían los conservadores, mas su causa resultó derrotada.

En sus inicios, el liberalismo hispanoamericano se consideraba a sí mismo católico, y sus medidas en el campo de la religión eran vistas como reformas de la iglesia, y no como actos de oposición a ella. Si el clero se oponía a tales medidas, ello se debía, en opinión de los liberales, no a que fueran en sí anticatólicas, sino a que se oponían a la mentalidad estrecha de un clero que, aunque nativo, miraba

todavía hacia España como el centro del universo. Muchos de los primeros liberales estaban convencidos de que sus medidas le darían nueva vitalidad a la iglesia, que a la postre se beneficiaría de las reformas que estaban teniendo lugar.

En la segunda mitad del siglo, el liberalismo se unió a la filosofía positivista de Comte para producir un movimiento mucho más anticatólico, particularmente entre los intelectuales. Augusto Comte fue un filósofo francés, fundador de la sociología moderna, convencido de que la sociedad podía y debía reorganizarse siguiendo los dictados de la razón. Según Comte, la humanidad ha pasado por tres etapas de desarrollo: la teológica, la metafísica y la científica o “positiva”. Aunque todavía quedan vestigios de las dos etapas anteriores, la humanidad se adentra ahora en la edad científica, y por tanto la sociedad está llamada a una reorganización radical según los principios del pensamiento “positivo” o científico. En la nueva sociedad, habrá una separación completa entre la autoridad espiritual y el poder temporal. Este último deberá ponerse en manos de los comerciantes y capitalistas, que son quienes mejor entienden las necesidades de la sociedad. En cuanto a la autoridad espiritual, bien puede corresponder a una nueva “iglesia católica”, desprovista de su “Dios sobrenatural”, y dedicada a la “religión de la humanidad”. Estas ideas ganaron buen número de seguidores entre la pujante burguesía latinoamericana, particularmente en el Brasil, pero también en otros países como Argentina y Chile, donde las ideas procedentes de Francia habían gozado siempre de gran prestigio. Puesto que el sistema positivista concordaba con los intereses de la burguesía liberal, ésta hizo suyas muchas de las doctrinas del filósofo francés. El resultado fue una nueva serie de conflictos con la iglesia, al tiempo que los estados se secularizaban cada vez más. Poco a poco, la iglesia fue perdiendo muchos de sus antiguos privilegios, y la separación entre ella y el estado se hizo principio común a muchas naciones latinoamericanas.

La segunda mitad del siglo XIX también trajo consigo fuertes olas de inmigración, especialmente europea, pero también china al Perú. La inmigración era necesaria para el programa de desarrollo económico de la burguesía dominante.

Los inmigrantes proveían la mano de obra necesaria para la industria y el comercio, y servían además de elemento de equilibrio frente a las masas de indios y negros, por una parte, y la vieja aristocracia conservadora, por otra. Para muchos liberales, además, los inmigrantes europeos eran portadores de ideas y tradiciones que se amoldaban mejor al progreso del país.

La inmigración tuvo enorme importancia para la vida religiosa del continente. Muchos de quienes aspiraban a inmigrar eran protestantes, y por ello varios países promulgaron la libertad religiosa, primero únicamente para los inmigrantes, y después para toda la ciudadanía. Pero el principal impacto de la inmigración fue el número creciente de católicos bautizados, pero carentes de todo cuidado pastoral, o de instrucción religiosa alguna. Así, el catolicismo latinoamericano se fue haciendo cada vez más superficial. En las enormes ciudades que resultaron de la ola migratoria, particularmente Buenos Aires y São Paulo, casi todos los habitantes seguían llamándose católicos. Pero eran relativamente pocos los que participaban activamente de la vida eclesiástica.

Ante todo esto, la jerarquía católica reaccionó con intentos cada vez más inútiles de detener el curso de la historia, o de regresar al pasado. Mientras más se difundían las nuevas ideas, más las condenaba la jerarquía. El resultado neto fue que para buena parte de los católicos latinoamericanos la fe vino a ser algo que se sostenía independientemente y hasta frente a la jerarquía de la iglesia y sus enseñanzas. Por tanto, cuando el protestantismo hizo su aparición en este campo, lo encontró blanco para la siega. Empero el curso del protestantismo en América Latina corresponde a otro capítulo de nuestra historia.

Horizontes intelectuales: Lateología protestante 43

Pieza tras pieza se va abandonando el método de interpretación que atribuye los fenómenos a una voluntad análoga a la voluntad humana, que obra mediante procedimientos semejantes a los humanos procedimientos. Puesto que esta familia de creencias, antiguamente innumerable, ha perdido la inmensa mayoría de sus miembros, no es aventurado confiar en que el corto número que aún queda desaparecerá también.

Herber Spencer

Los retos intelectuales que el siglo XIX le presentó al cristianismo fueron enormes, y tanto el protestantismo como el catolicismo se vieron obligados a responder a ellos. Empero, mientras el catolicismo lo hizo condenando y rechazando casi todas las ideas modernas, buena parte del protestantismo lo hizo incorporando esas ideas, quizá a veces en demasía. Por tanto, aunque los retos que señalaremos a continuación fueron comunes a ambas ramas de la iglesia, en el presente capítulo nos limitaremos a discutir cómo el protestantismo respondió a ellos, para luego consignar la respuesta católica en el próximo capítulo.

Las nuevas corrientes del pensamiento

Al comenzar el siglo XIX, la revolución industrial había hecho fuerte impacto en casi toda Europa, y hasta en algunas zonas de América. Esa revolución afectó, no solo la economía, sino todos los aspectos de la vida. Los movimientos de población se hicieron notables, pues las gentes tenían que acudir a donde había trabajo, es decir, a los grandes centros industriales, además de que se les negaba el uso de las tierras dedicadas ahora a producir materias primas para la industria. Muchos de estos centros industriales no tenían las facilidades necesarias para acomodar a los recién llegados, que tenían que vivir entonces en pésimas condiciones. Al mismo tiempo, la fluidez de la sociedad tendía a romper los lazos de la familia extensa—padres, tíos, abuelos y demás parientes—y por tanto la familia quedó reducida a su mínima expresión—padre, madre e hijos—y se perdían muchas de las raíces y tradiciones familiares. Esto a su vez trajo un creciente individualismo, en el que cada persona tenía que considerarse responsable por su propia vida. Por tanto, el tema del “yo” y su desarrollo ocupó buena parte del pensamiento y la literatura del siglo XIX.

La revolución industrial también contribuyó a la idea del progreso. Hasta poco antes, la opinión más común era que las ideas eran tanto más ciertas cuanto más antiguas. En la época del Renacimiento y la Reforma, por ejemplo, lo que se buscaba era regresar a las viejas fuentes del conocimiento, el arte

y la religión, fuentes que el Renacimiento buscaba en la antigüedad clásica, mientras la Reforma las buscaba en las Escrituras. Pero ahora las gentes miraban, no hacia el pasado, sino hacia el futuro. La ciencia aplicada se había mostrado capaz de producir riquezas y comodidades que antes no existían. Las posibilidades futuras no parecían tener límite. Ante los ojos de las clases dirigentes de la sociedad, los problemas creados por la revolución industrial eran pasajeros.

Pronto la aplicación de la técnica les hallaría solución, y entonces toda la sociedad se beneficiaría del nuevo orden. Y, puesto que muchos de los intelectuales de la época pertenecían a esas clases, tales ideas de progreso pronto hallaron eco en sus obras. En cierto modo, la teoría de la evolución de Darwin es una expresión de esa confianza en el progreso, llevada ahora al campo de las ciencias naturales. No es solamente la humanidad, sino también el resto de los seres animados, los que han progresado. El progreso es parte de la estructura del universo. Pero, al igual que el progreso social, no se trata de un adelanto fácil, sino de una lucha dura y cruel en la que los más aptos sobreviven, y en esa supervivencia hacen progresar a la especie entera. El título completo del famoso libro de Darwin, publicado en 1859, ámuestra esto: *Sobre el origen de las especies mediante la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida.*

Si el progreso es un elemento tan importante en la vida de la humanidad, y aun del universo, también ha de serlo la historia, pues ¿qué es la historia sino el progreso del pasado? El siglo XIX se percató como ninguno otro de los cambios radicales que han tenido lugar en la vida humana. A esto contribuyó, no solamente la revolución industrial, sino también el creciente contacto con pueblos de otras culturas, particularmente en Africa y el Pacífico. Así se llegó a la conclusión de que los seres humanos no han sido siempre iguales, y que sus perspectivas religiosas e intelectuales también han evolucionado. Ya hemos hecho referencia a Augusto Comte, quien hablaba de un progreso que llevaba de la mentalidad “teológica” a la “metafísica”, y de ésta a la “científica”. Tales ideas eran expresión del ambiente del siglo XIX. El resultado fue toda una serie de estudios históricos que pusieron en duda mucho de lo que antes se había dado por sentado acerca del pasado. En el campo de la religión, estos estudios, aplicados a la Biblia, produjeron fuertes sacudidas y largos debates.

Al mismo tiempo, había quienes veían el alto costo social del progreso causado por la revolución industrial. Muchos cristianos trataron de responder a las necesidades de grupos particulares, y así se crearon, por ejemplo, las escuelas dominicales, con el propósito de alcanzar a una población desconectada de los medios tradicionales de enseñanza cristiana. El Ejército de Salvación, la YMCA, y muchas otras instituciones trataron de alcanzar a las masas urbanas, y de aliviar su miseria. Pero los problemas y su solución iban más allá de lo individual, o de lo que alguna institución pudiera hacer por los necesitados. Muchos empezaron a pensar en la necesidad de un cambio radical en el orden social. Si era cierto que había progreso, y si era cierto que la sociedad había cambiado radicalmente en las últimas décadas, ¿por qué no hablar de otros cambios en la sociedad? Como hemos dicho, Comte, a quien se considera el fundador de la sociología moderna, propuso un proyecto de reforma social. Tales empeños abundaron a través de todo el siglo XIX, y la revolución fallida de 1848 fue un intento de ponerlos por obra. El socialismo, en sus muchos matices, vino a ser tema común de quienes se preocupaban por el orden social y sus injusticias, muchos de ellos cristianos convencidos.

Como es sabido, de todos los pensadores socialistas el que a la postre haría mayor impacto fue Karl Marx, cuyo *Manifiesto comunista* fue publicado en 1848. En su sistema, Marx iba más allá de las utopías socialistas que muchos habían propuesto. Su pensamiento era todo un análisis de la historia y de la sociedad de su época. Parte fundamental de ese análisis era que las ideas, por mucho que parezcan ser construcciones puramente intelectuales, tienen funciones políticas y sociales. La clase dominante

desarrolla una ideología que parece puramente racional, pero cuya función es sostener el orden existente. La religión misma es parte de toda esa estructura de apoyo a los poderosos, y de ahí la famosa acusación de ser “el opio de los pueblos”. Empero la historia avanza, y su próximo paso será la gran revolución proletaria, que llevará a la “dictadura del proletariado”, y de allí a una sociedad sin clases en que ni siquiera el estado será necesario: la sociedad comunista. Empero Marx, cuya obra sería un gran reto para los cristianos del siglo XX, pasó relativamente inadvertido en el XIX. Lo que sí estaba claro era que el orden social pasaba por un período de gran fluidez, y que lo que estaba en juego era la forma futura de la vida humana.

Hacia fines del siglo XIX, en la obra de Sigmund Freud, nuevos retos comenzaron a aparecer. Tras largos años en diversas disciplinas, Freud se interesó por el funcionamiento de la mente humana, particularmente en sus niveles subconscientes. A base de muchos años de observación, llegó a la conclusión de que la mente humana es guiada, no solamente por aquello de que se percata, sino también por elementos que nunca surgen al nivel de lo consciente. Esto es particularmente cierto de experiencias e instintos que, por presión social o por otra razón, la mente reprime, pero no logra destruir. Los instintos del sexo y de la agresión, por ejemplo, continúan actuando en la mente aun cuando se repriman. Todo esto abrió nuevos horizontes a la ciencia psicológica, y también a la teología, particularmente en lo que se refiere a la doctrina del pecado y, en un nivel más práctico, al cuidado de las almas.

Aunque vivieron en el siglo XIX, tanto Marx como Freud se hicieron sentir mayormente en el XX. Empero ambos son ejemplos de lo que estaba sucediendo en su tiempo, cuando se comenzó a aplicar el razonamiento científico, no ya únicamente al conocimiento de la naturaleza, sino también al conocimiento de la sociedad y la psicología humanas. Por ello, es en el siglo XIX que tienen sus raíces disciplinas tales como la sociología, la economía, la antropología y la psicología. Y fue en el contexto de esas disciplinas que los teólogos del XX se vieron obligados a trabajar.

La teología de Schleiermacher

En la sección anterior, al tratar acerca del racionalismo, vimos cómo la obra de Kant le puso fin al racionalismo del siglo XVIII. Si la “razón pura”, al aplicarse a cuestiones tales como la existencia de Dios y del alma, o la vida tras la muerte, no llega sino a callejones sin salida, ¿qué camino ha de seguir la teología al tratar éstas y otras cuestiones de importancia vital? Si las estructuras del pensamiento se encuentran en la mente misma, y no necesariamente fuera de ella, ¿cómo hemos de hablar de realidades últimas? Para responder a estas preguntas, había tres caminos posibles. Y, puesto que en el siglo XIX hubo teólogos que siguieron ya éste, ya aquél, ya el otro, en este epígrafe y los dos que siguen nos interesaremos en tales tres posibles soluciones.

La primera consiste en buscar otro punto de arraigo para la religión que no sea la razón pura. El propio Kant, como hemos visto, intentó hacer esto en su *Crítica de la razón práctica*. Según él, nos equivocamos al pensar que la religión es básicamente cuestión intelectual, pues de hecho la religión encuentra su lugar, no en lo puramente racional, sino en lo ético. Los seres humanos somos por naturaleza seres morales, y a base de esa moralidad innata es posible probar la existencia de Dios y del alma, la inmortalidad, la libertad y la vida futura. En cierto sentido, lo que Kant ha hecho aquí es tratar de salvar algo del racionalismo cristiano que su obra anterior parecía destruir. Y lo ha hecho buscando para la religión un punto de arraigo fuera de los límites de la “razón pura”.

Algo semejante fue lo que hizo Friedrich Schleiermacher a principios del siglo XIX, aunque basando la religión, no ya en la razón, sea esta “pura” o “práctica”, sino en el afecto. Schleiermacher

nació y se crió en el hogar de un pastor reformado de tendencias moravas que colocó la educación de su hijo en manos de los moravos. Aunque Schleiermacher fue reformado, el impacto del pietismo moravo puede verse en toda su teología. En todo caso, el joven Schleiermacher pasó por un período en que el racionalismo de su época le hizo difícil aceptar varias de las doctrinas fundamentales del cristianismo. Fue el romanticismo lo que le ayudó a salir de tal situación. El romanticismo, que logró gran auge precisamente en los años mozos de Schleiermacher, sostenía que el ser humano era mucho más que la razón fría y calculadora, y a base de tal percepción Schleiermacher comenzó a salir de las dificultades en que le había dejado el racionalismo. Su primera obra importante, los Discursos sobre la religión dirigidos a las personas cultas que la desprecian (1799), fue precisamente un intento de mostrarle a una audiencia profundamente imbuida del romanticismo que la religión debía ocupar un lugar importante en la vida humana. Allí, el argumento fundamental de Schleiermacher es que la religión no es un conocimiento, como pretenden tanto los racionalistas como los ortodoxos más estrictos, ni es tampoco una moral. La religión no se basa en la razón pura, ni tampoco en la razón práctica o moral, sino en el afecto (en alemán, Gefühl).

Aunque en los *Discursos* Schleiermacher no aclara el contenido exacto de ese “afecto”, sí lo hace en su obra más madura, *La doctrina de la fe*. Allí se ve claramente que el “afecto” religioso no es cosa sentimental, ni tampoco una emoción pasajera, o una experiencia que aparece de momento, sino que es más bien el sentimiento profundo que nos permite percatarnos de modo directo de la existencia de Aquél quien es la base de toda la existencia, tanto la nuestra como la del mundo que nos rodea. Además, este “afecto”, aunque no se basa en las facultades racionales ni en el sentimiento moral, sí tiene consecuencias importantes tanto en la exposición racional como en la responsabilidad ética. Y no se trata tampoco de un afecto de carácter indefinido, sino que su contenido específico es un sentimiento de dependencia absoluta.

Además, este afecto religioso toma forma específica en cada comunidad religiosa, cuya función es comunicar la experiencia constitutiva de la comunidad, de tal modo que todos puedan participar del mismo afecto. En el caso de Schleiermacher, lo que le interesa es la comunidad protestante, que, según él, se basa en dos momentos históricos fundamentales: Jesús y el impacto que hizo en sus primeros discípulos, por una parte, y la Reforma del siglo XVI, por otra.

La función de la teología está en exponer lo que este sentimiento de dependencia implica, tanto en nuestro propio ser, como en nuestras relaciones con el mundo y con Dios. Luego, todo lo que no se relacione con ese sentido de dependencia no tiene verdadero lugar en la teología. Tomemos por ejemplo la doctrina de la creación. Esta doctrina es importantísima para el sentimiento de dependencia, pues indica que la existencia, no solamente nuestra, sino de todo cuanto existe, depende de Dios. Negar la creación sería negar la dependencia que es parte fundamental del afecto religioso cristiano. Pero esto no quiere decir que tengamos que afirmar un modo particular de creación. La narración de la creación tal como aparece en el Génesis puede ser o no ser un hecho histórico —el propio Schleiermacher no creía que lo fuera—pero en todo caso no es una cuestión de que la teología deba ocuparse, pues el modo en que la creación tuvo lugar no tiene implicación alguna para nuestro sentimiento de dependencia. Aunque las historias de Moisés fueran ciertas, reveladas de un modo sobrenatural, dice Schleiermacher, “los datos específicos nunca serían artículos de fe en nuestro sentido del término, porque nuestro sentimiento de dependencia absoluta no recibe de ellos un nuevo contenido, ni una nueva forma, ni una definición más clara”. Y lo mismo ha de decirse de otras cuestiones tales como la existencia de los ángeles, la de Satanás, etc. Por las mismas razones, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural ha de rechazarse, no porque se oponga a la ciencia moderna, sino porque esa distinción

limitaría nuestro sentimiento de dependencia de Dios a aquellos momentos o lugares en que se manifiesta lo sobrenatural. El carácter de nuestra dependencia, que es absoluta en todo momento, no nos permite hacer tales distinciones.

De este modo, insistiendo que la religión no es conocimiento, Schleiermacher puede interpretar las doctrinas fundamentales del cristianismo de tal manera que no se opongan a la ciencia. La cuestión del modo preciso en que Dios crea no tiene importancia alguna para la teología, que puede dejársela a la ciencia. Pero al mismo tiempo la ciencia no puede tratar acerca de la creación en su verdadero sentido, es decir, como afirmación de que todo cuanto existe depende de Dios.

El impacto de Schleiermacher fue grande. En una época en que muchos decían que la religión era cosa del pasado, las iglesias se llenaban cuando él predicaba. Pero sobre todo Schleiermacher dejó su sello sobre las generaciones posteriores, hasta tal punto que se le ha llamado “padre del liberalismo alemán”.

El sistema de Hegel

El segundo camino que quedaba abierto tras la obra filosófica de Kant era concordar con él en que la mente imprime su sello sobre todo conocimiento, pero entonces, en lugar de declarar que esto demuestra los límites de la razón, afirmar al contrario que la razón es la realidad misma. La razón no es algo que esté en nuestras mentes, y que entonces empleemos para entender la realidad. No. La razón es la realidad, la única realidad que hay. Este fue el camino tomado por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), que comenzó su carrera intelectual ocupándose particularmente de la teología, pero después llegó a la conclusión de que el modo en que había concebido la teología era demasiado estrecho, pues debía buscar medios de entender, no solo el fenómeno religioso, sino toda la realidad. Y era necesario entender esa realidad, no como una serie de elementos dispares, sino como una unidad, como un todo. Esto fue lo que propuso Hegel en varias de sus obras, particularmente en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, publicada en 1817. Lo que Hegel propone es la identidad de la razón con la realidad. No se trata sencillamente de que la razón pueda entender la realidad, o que la realidad le ponga límites a la razón. Se trata más bien de que la razón es la realidad, y la única realidad es la razón. “Lo que es racional existe, y lo que existe es racional”.

Empero al hablar de “razón” Hegel no se refiere al entendimiento estático, a la idea fija y dada, sino al proceso mismo que es el pensar. Al pensar, no nos colocamos frente a una idea fija, para contemplarla. Al contrario, nos planteamos una idea, la examinamos de tal modo que la superamos o negamos con otra idea, y por fin llegamos a una tercera idea que incluye lo que hay de valor en las dos anteriores. Este proceso de plantear una “tesis”, cuestionarla mediante una “antítesis”, y llegar por fin a una “síntesis” es la razón. Se trata entonces de una razón dinámica, de un proceso, de un movimiento que avanza constantemente.

Esa razón no es tampoco algo que exista únicamente en mi mente. La razón universal, el Espíritu, como la llama Hegel a veces, es la realidad toda. Todo cuanto existe no es sino ese pensar, dialéctico y dinámico, del Espíritu.

Sobre esta base Hegel construyó un imponente sistema en el que pretendía incluir toda la historia como el pensamiento del Espíritu. Las diversas religiones, los diversos sistemas filosóficos, los diversos órdenes sociales y políticos, no son sino momentos en el pensamiento del Espíritu. Y en ese pensamiento, nada que ha pasado se niega, sino que se supera y se incluye en una nueva síntesis. Así, el presente incluye todo el pasado, pues lo resume, y todo el futuro, que no ha de ser sino desarrollo racional del presente.

Hegel estaba convencido de que el cristianismo era “la religión absoluta”. Pero esto no se debe, según Hegel lo entiende, a que el cristianismo sea la negación de las demás religiones, sino al contrario, a que es su culminación, en la cual se resume el pensamiento que se ha ido desarrollando en todo el progreso religioso de la humanidad. El tema fundamental de la religión es la relación entre Dios y el ser humano. Y esa relación llega a su punto culminante en la doctrina cristiana de la encarnación, en la que Dios y el ser humano se unen completamente. Esa unidad, que estaba implícita en todas las religiones desde el principio, aparece ahora en su plenitud en la encarnación.

De igual modo, la doctrina de la Trinidad es la culminación de la idea de Dios, pues afirma el carácter dinámico de la realidad última. La dialéctica trinitaria presenta tres movimientos. Dios es idea eterna, en sí y por sí, aun aparte del desenvolvimiento de la realidad racional en lo que llamamos creación. Esto es el “reino del Padre”, que no es sino Dios considerado en sí mismo. El “reino del Hijo” es lo que normalmente llamamos “creación”, es decir, el mundo en el espacio y el tiempo, y culmina con la encarnación de Dios, que muestra la identidad entre el humano y Dios. El “reino del Espíritu” es lo que sigue a la encarnación, a la unión entre Dios y la humanidad, y se manifiesta en la presencia de Dios en la comunidad. Todo esto es el “reino de Dios”, que se realiza en la historia, en la vida ética, y en el orden del estado (Hegel tenía un alto concepto del estado). Así surge una filosofía completamente libre, que no tiene que sujetarse a dogmas, sino que, gracias al Espíritu cuyo pensamiento es toda la realidad, puede sobreponerse a todas las estrecheces de sistemas parciales.

Este amplio esquema de la realidad que Hegel propuso encontró innumerables admiradores. Por fin parecía que la humanidad había logrado ver la totalidad en su conjunto. Y los seguidores de Hegel se dedicaron a mostrar cómo diversos elementos de la realidad encajaban dentro del magno sistema hegeliano. En cierto modo, las teorías de Darwin, expuestas a mediados de siglo, son expresión del dinamismo de Hegel aplicado a las ciencias naturales. Fue en protesta contra el éxito alcanzado por las ideas de Hegel que el filósofo y teólogo danés Soren Kierkegaard, de quien nos ocuparemos a continuación, se burló del optimismo de los hegelianos, diciendo jocosamente que todos los problemas están a punto de resolverse “ahora que el Sistema está completo o, si no lo está, lo estará para el domingo que viene”. Por otra parte, el sistema de Hegel tuvo impacto, aun entre quienes no lo aceptaron, por cuanto les obligó a tomar en serio la historia. A partir de Hegel, la historia no sería un interés secundario, para quienes no se interesaran por realidades eternas, sino que sería el lugar en que las realidades eternas se conocen. Esta perspectiva, que es eminentemente bíblica, se la debemos a Hegel y en general al siglo XIX.

La obra de Kierkegaard

Uno de los más interesantes personajes del siglo XIX fue el danés Soren Aabye Kierkegaard (1813–1855). Criado en un estricto hogar luterano que dejó en él una profunda huella, Kierkegaard siempre fue un personaje extraño. Endeble de salud, y con un cuerpo moderadamente torcido, desde niño se vio objeto de burlas que no cesaron durante toda su vida. Pero pronto se convenció de que sus indudables dotes intelectuales le llamaban a una misión especial, y que ante esa misión todo otro interés tendría que ceder. Fue así que decidió romper su compromiso con la joven Regina Olsen, a quien amaba profundamente. El matrimonio, pensaba Kierkegaard, le hubiera hecho feliz, pero al mismo tiempo le impediría ser el caballero solitario de la fe que se sentía llamado a ser. Años después, Kierkegaard compararía su decisión de no casarse con Regina con la decisión de Abraham de sacrificar a su hijo. Y confesaría también que algunos de sus libros fueron escritos “a causa de ella”.

Ante el reto de Kant, quedaba abierto un camino distinto del de Schleiermacher y el de Hegel: declarar que, si bien la razón es incapaz de penetrar la realidad última, la fe sí puede hacerlo. La “razón pura” de Kant no puede probar ni la existencia de Dios, ni su inexistencia; pero la fe conoce a Dios directamente. El cristianismo no se basa entonces en su racionalidad, ni es parte de un sistema como el de Hegel, ni consiste en un sentimiento de dependencia absoluta, como pretendía Schleiermacher. El cristianismo es cuestión de fe; de fe en el Dios que se ha revelado en las Escrituras y en Jesucristo.

Si esto fuera todo, Kierkegaard no estaría diciendo más que lo que siempre han dicho los que se han refugiado en la fe para no tener que enfrentarse a los retos del momento. Tal supuesta “fe” no lo es en verdad, diría Kierkegaard, pues la fe nunca es cosa fácil, ni es tampoco remedio para hacernos la vida más tranquila. Al contrario, la fe es un riesgo, una aventura, que necesariamente conlleva la negación de sí mismo y de los gozos del mundo. Es por ello que Kierkegaard condenó a uno de los más famosos predicadores de su tiempo, diciendo que...

Cuando alguien ha logrado, mediante la predicación del cristianismo, todos los bienes materiales posibles y todas las alegrías del mundo, decir que es testigo de la verdad es tan ridículo como hablar de una virgen rodeada de la multitud de sus hijos. Querer tener todos los bienes y las ventajas del mundo, y al mismo tiempo ser testigo de la verdad, ... no es solamente monstruoso, sino hasta imposible, como un ave que sea también pez o un instrumento de metal hecho de madera.

Para Kierkegaard, la gran negación del cristianismo es la cristiandad, que se ha dedicado a hacer fácil el ser cristiano. Se es cristiano sencillamente porque no se es judío ni mahometano. Pero lo cierto es que, precisamente por tener esa idea de lo que es ser cristiano, en realidad se es pagano. Tal cristianismo “barato”, sin costo ni dolor, es como los juegos de guerra, en que se mueven ejércitos y se hace ruido, pero no hay riesgo ni dolor. Y tampoco hay victoria. Lo que llamamos “cristianismo”, dice Kierkegaard, no es sino “jugar al cristianismo”. Y a ese juego contribuyen los que predicán el evangelio, dando a entender que es cosa fácil y atractiva. “En media hora, con solo mover la mano, se arregla todo el asunto de la eternidad, y entonces se puede gozar la vida a plenitud”. Cuando tal sucede, se está cometiendo el “crimen de la cristiandad”, que consiste en “jugar al cristianismo y tomar a Dios por tonto”. Y lo trágico es que nadie se da cuenta de lo ridículo que es tratar a Dios de este modo, como si la Palabra de Dios no fuera tajante.

En la magnífica catedral el Honorable y Muy Reverendo Superintendente General Predicador, el favorito escogido de la gente de moda, aparece ante un auditorio selecto y predica emotivamente sobre el texto que ha seleccionado: “Dios ha escogido a lo bajo del mundo, y lo despreciado”. ¡Y nadie se ríe!

En tales circunstancias, Kierkegaard concibió su misión como la de “hacer difícil el ser cristiano”. Con esto no quería decir que iba a persuadir a las personas que la fe cristiana estaba equivocada. No, sino que iba a persuadirles que la fe fácil que les habían predicado y enseñado distaba mucho de la verdadera fe. En otras palabras, que para ser verdaderamente cristiano hay que percatarse del costo de la fe, y pagar el precio. Sin ello, se puede ser miembro de la cristiandad, pero no se es cristiano.

El verdadero cristianismo es cuestión de la existencia misma del individuo, y no únicamente del intelecto. Este es el punto principal en que Kierkegaard se ve obligado a rechazar el sistema de Hegel, al que sarcásticamente llama “el Sistema”. Lo que Hegel y sus seguidores han hecho es construir un imponente edificio en el cual no hay lugar para la existencia humana, para esa existencia que tiene lugar en medio de la angustia, la duda y la desesperación. Es como quien construye una hermosa mansión y luego vive en el establo, porque la mansión es tan lujosa que él no encaja en ella. Es este énfasis en la prioridad de la existencia por encima de la esencia lo que le ha valido a Kierkegaard el

título de “fundador del existencialismo”, aunque sus intereses y posturas diferían en mucho de los de buena parte de los existencialistas modernos.

La existencia es una lucha constante, una lucha por venir a ser, por nacer. Y esto quiere decir que al colocar la existencia en el centro se hace necesario abandonar, no solo el sistema de Hegel, sino todo otro sistema. “¿Quiere esto decir que no haya sistema alguno? No.... La realidad misma es un sistema —para Dios; pero no puede ser un sistema para quien está en medio de la existencia”.

Empero la existencia que le importa a Kierkegaard es la existencia cristiana. Tampoco ella puede reducirse a un sistema. Y la tragedia de la cristiandad, del cristianismo fácil, es que la existencia cristiana ha dejado de ser una aventura y un riesgo constante en presencia de Dios, para convertirse en una moral o en un sistema de doctrinas. De ahí lo que Kierkegaard llamaría el gran problema, cómo llegar a ser cristiano cuando se vive en medio de la cristiandad.

El cristianismo y la historia

El interés en la historia que hemos visto al principio de este capítulo, y que halló su gran exponente filosófico en Hegel, afectó también los estudios bíblicos y teológicos. En Tubingia, el erudito F.C. Baur (1792–1860) se dedicó a exponer el desarrollo de la teología del según el esquema de Hegel. Para Baur y sus seguidores, en la raíz misma del Nuevo Testamento se encuentra el conflicto entre el cristianismo judaizante de Pedro, y los intereses más universales de Pablo. Y esta tesis y antítesis se resuelven en una síntesis que para algunos es el Cuarto Evangelio, y para otros el cristianismo del siglo segundo. Además, a base de este esquema del desarrollo teológico de la iglesia antigua, algunos dijeron que tal o cual libro no podía ser de la fecha que se le atribuía.

Esto a su vez llevó a grandes debates entre eruditos acerca de mil cuestiones relacionadas con la literatura bíblica; por ejemplo, quién escribió tal o cual libro, y en qué fecha, o si el libro en sí es obra de un solo autor, o de varios. En medio de tales debates, muchos vieron amenazada su fe. Otros trataron de redefinir lo que era la fe cristiana. Y poco a poco se fueron desarrollando mejores métodos de estudio bíblico que a la postre ayudarían a entender mejor la Biblia.

Algo semejante sucedió con los estudios de historia de la iglesia. La idea de que las doctrinas cristianas habían evolucionado se posesionó de la mentalidad del siglo XIX. Para algunos, esa evolución no era sino un desarrollo de lo que ya estaba implícito en el mensaje original. Pero otros, como el famoso historiador Adolph von Harnack (1851–1930), veían en la historia de los dogmas la historia del abandono progresivo del mensaje original de Jesús, que no era acerca de Jesús. Según Harnack, lo que Jesús predicó fue la paternidad de Dios, la fraternidad universal, el valor infinito del alma humana, y el mandamiento de amor. Fue después, por un proceso que tomó años, que Jesús vino a ser el centro del mensaje. Buena parte de estas ideas de Harnack eran tomadas de uno de los más influyentes teólogos del siglo XIX, Albrecht Ritschl (1822–1889), a quien Harnack llegó a llamar “el último de los padres de la iglesia”. Al igual que Schleiermacher, Ritschl respondió al reto de Kant colocando la religión en una esfera distinta de la “razón pura” o especulativa. Pero Ritschl no podía concordar con Schleiermacher, cuya insistencia en el “sentimiento de dependencia absoluta” le parecía demasiado subjetivista. Según Ritschl, la religión, y muy particularmente el cristianismo, no es cuestión de especulación racional, ni tampoco de sentimiento subjetivo, sino de vida práctica. El racionalismo especulativo es demasiado frío, y no obliga a quien sigue ese camino a un compromiso de fe. El misticismo, por otra parte, es subjetivo e individualista, y le presta poca atención a la necesidad de una comunidad de creyentes.

Pero el cristianismo ha de ser práctico también en el sentido de que se ha de basar en el conocimiento factual de los acontecimientos, y en particular del acontecimiento de Jesús. Lo importante es la revelación de Dios dada en la historia, en la persona de Jesucristo. Cuando la teología olvida esto, cae en el racionalismo o en el misticismo. Ese estudio histórico, según Ritschl, nos lleva a la conclusión de que el centro de las enseñanzas de Jesús fue el Reino de Dios, y la ética del Reino, que es la “organización de la humanidad mediante la acción inspirada en el amor”. Fue en virtud de tales enseñanzas que Ritschl le dio impulso al pensamiento de Rauschenbush sobre el evangelio social, a que nos hemos referido anteriormente (en el capítulo 1).

Todo esto dio en lo que se llamó “la búsqueda del Jesús histórico”. Detrás del Jesús de la fe a quien la iglesia adora, se pensaba, y aun detrás de los Evangelios, hubo un Jesús histórico a quien es necesario redescubrir para saber a ciencia cierta qué es el cristianismo. A esta búsqueda se dedicaron muchos eruditos. A la postre, a principios del siglo XX, Schweitzer, el famoso misionero, médico, músico y teólogo, declaraba que en fin de cuentas toda esa búsqueda del Jesús supuestamente histórico había tratado de encontrar a un hombre del siglo XIX, y no le había encontrado a él, sino a su propia imagen. Por tanto, declaraba Schweitzer, “es bueno que el Jesús histórico de verdad deponga al Jesús moderno, se levante contra el espíritu moderno y traiga sobre el mundo, no paz, sino espada.... A quienes le obedezcan, ya sabios, ya simples, El se dará a conocer en las luchas, conflictos y sufrimientos que han de pasar en su compañía y, como misterio inefable, sabrán por experiencia propia quién es El”.

Los teólogos que hemos mencionado en este capítulo son solo unos pocos de los muchísimos que podrían mencionarse, pues el siglo XIX fue uno de los períodos de mayor actividad teológica en toda la historia del cristianismo. Pero estos pocos bastan para darnos una idea de la enorme variedad de posiciones y opiniones que surgieron en el protestantismo, y de la vitalidad intelectual que esa diversidad manifiesta. Naturalmente, en todo ese bullir se expusieron ideas y opiniones que pronto sería necesario corregir. Pero el hecho es que, con todos los errores de que se le pueda acusar, la teología del siglo XIX mostró que el protestantismo no temía enfrentarse a los retos intelectuales del momento.

Horizontes

intelectuales:

Lateología católica 44

Nos horrorizamos, venerables hermanos, al ver las monstruosas doctrinas, o más bien los enormes errores que nos oprimen. Son ampliamente diseminados por una multitud de libros, panfletos y otros escritos pequeños de tamaño, pero grandes en su maldad.

Gregorio XVI

Mientras muchos teólogos protestantes seguían el camino del liberalismo, la jerarquía católica trataba de evitar que sus teólogos siguieran el mismo camino, o cualquiera otro que les diera libre juego a las

ideas modernas. Esto se entiende si recordamos las grandes vicisitudes por las que el papado pasó durante el período que estudiamos.

El papado y la Revolución Francesa

Al estallar la Revolución Francesa, Pío VI ocupaba el trono papal. Mucho antes, en 1775, este papa había comenzado su pontificado publicando una bula en que atacaba las ideas de los filósofos que abogaban por un nuevo orden social. Luego, desde los inicios de la Revolución, el Papa hizo todo lo que pudo por impedir su progreso. Esto dificultó las negociaciones sobre la Constitución civil del clero, a que hemos hecho referencia. En respuesta, el gobierno republicano de Francia se esforzó por debilitar al papado, no solo en Francia, donde se promulgó el “culto al Ser Supremo”, sino en la misma Roma, donde agentes franceses sembraban ideas republicanas. En 1798, los franceses ocuparon militarmente la ciudad de Roma, donde proclamaron la república, y declararon depuesto al Papa como soberano temporal. Este quedó prácticamente prisionero de los franceses, y murió al año siguiente.

Bajo la protección del emperador Francisco II de Austria, enemigo de Francia, los cardenales se reunieron entonces en Venecia y eligieron papa a Pío VII. Eran los años en que Napoleón subía al poder, y a la postre, en 1801, Francia firmó con el Papa el concordato a que nos hemos referido antes. Aunque Napoleón no era persona religiosa, no veía la necesidad de malgastar sus fuerzas en conflictos con el papado, y por ello Pío VII, restaurado a su sede romana, pudo reinar en relativa calma por algún tiempo. A fines de 1804, el Papa viajó a París para consagrar emperador a Napoleón, aunque este último, en señal de su autoridad absoluta, tomó la corona de manos del Papa y se la ciñó a sí mismo. Pero al año siguiente el ahora emperador se hacía coronar también rey de Italia, y sus tropas invadían de nuevo la Península. En 1808, ocuparon la ciudad de Roma. El Papa, negándose a huir, excomulgó a todos los que le hicieron violencia a la iglesia, y fue llevado al destierro por los ejércitos victoriosos. Allí quedó hasta que la caída de Napoleón en 1814 le permitió regresar a Roma, donde su primera acción fue proclamar el perdón a todos sus enemigos. Lo mismo hizo por el caído Napoleón, en cuyo favor intercedió ante las potencias vencedoras.

Pío VII murió en 1823, dos años después que Napoleón, y le sucedió León XII. Tanto él como sus sucesores Pío VIII y Gregorio XVI pudieron reinar en relativa paz. Pero siempre la memoria de la Revolución Francesa les inclinó hacia el conservatismo político y teológico. Por ello, repetidamente condenaron el catolicismo liberal, que trataba de sumarse a las nuevas corrientes políticas. El caso más notable fue el del teólogo Félicité Robert de Lamennais, quien se había distinguido por sus ataques contra los intentos por parte de Napoleón de gobernar sobre la iglesia. Tras una complicada peregrinación intelectual, Lamennais llegó a la conclusión de que los monarcas absolutos siempre tratarían de gobernar a la iglesia, y que por tanto lo que los cristianos debían hacer era lanzarse en pro de la libertad política, con el apoyo y bajo la dirección del papado. Para ello, el Papa debía abogar por la libertad de prensa, que sería la vanguardia del nuevo orden. Si el Papa se colocaba a la cabeza de tal proyecto, pensaba Lamennais, la iglesia podría reclamar su debido lugar en el nuevo orden. Mientras Lamennais se limitó a atacar a aquellos gobiernos que no respetaban las prerrogativas de la iglesia, Roma vio en él su gran campeón, y por tanto León XII hasta llegó a pensar en hacerle cardenal. Pero cuando Lamennais empezó a abogar por una alianza entre el papado y el liberalismo político, perdió el apoyo de Roma, que todavía temblaba ante los recuerdos de la Revolución Francesa. Lamennais fue a Roma con la esperanza de convencer al Papa, pero éste, a la sazón Gregorio XVI, condenó sus ideas en dos encíclicas.

Lamennais dejó entonces el seno de la iglesia, y junto a él marcharon muchas otras personas de ideas democráticas. Mientras todo esto sucedía, en Italia iba aumentando el sentimiento nacionalista, que soñaba con la unidad nacional. Una facción importante de ese movimiento veía en el papado el centro alrededor del cual debía formarse la nueva nación.

Pero el temor de los papas a todo lo que pudiera parecer sedición, y su deseo de complacer a los monarcas absolutos del resto de Europa, que tenían interés en ver a Italia dividida, hizo que pronto el movimiento nacionalista tomara rumbos opuestos a los intereses de los papas.

Pío IX

El pontificado de Pío IX (1846–1878), el más largo de toda la historia, fue un tiempo de paradojas para el papado. La principal de ellas fue que, al mismo tiempo que los papas perdían definitivamente su poder temporal, se promulgaba su infalibilidad. La revolución de 1848, que sacudió a buena parte de Europa, se hizo sentir también en Roma, donde al año siguiente se proclamaba la República Romana. Fue necesaria una nueva intervención por parte de Francia, esta vez a favor del Papa, para que éste pudiera regresar a Roma. Tras su restauración, en lugar de continuar algunas de las libertades introducidas por los republicanos, Pío IX trató de gobernar como soberano absoluto. Al mismo tiempo chocó con Cavour, el alto funcionario del Reino de Piemonte cuya política era la unificación de Italia. El Papa se alió a Austria, mientras Cavour acudió a los franceses. Tras complicadas vicisitudes que no es necesario relatar aquí, las tropas del Reino de Italia tomaron los estados pontificios el 20 de septiembre de 1870. Aunque el Papa se negó a aceptar lo hecho, ese fue el fin del poder temporal del papado, cuya autoridad soberana quedó limitada al Vaticano y otros dos palacios. Mientras tanto, en Alemania se tomaban medidas contra el poder de la iglesia, y otras potencias europeas seguían el ejemplo de Bismarck. Luego, el pontificado de Pío IX marca el fin del poder político de los papas, que había logrado su apogeo en el siglo XIII, bajo Inocencio III.

Al mismo tiempo que Pío perdía su poder, se afanaba por afirmarlo, aunque fuera en materias puramente religiosas. Así, en 1854, proclamó el dogma de la inmaculada concepción de María. Según este dogma, María misma, en virtud de su elección para ser Madre del Salvador, fue preservada de todo pecado, inclusive el pecado original. Este era un punto que los teólogos católicos habían debatido por siglos, y sobre el cual nunca hubo consenso absoluto. Pero lo importante, desde el punto de vista histórico, fue que, al declarar que la inmaculada concepción de María era dogma de la iglesia, Pío IX fue el primer papa en promulgar un dogma por sí mismo, sin la concurrencia de concilio alguno. En cierto modo, la bula *Ineffabilis*, por la que Pío IX promulgó la inmaculada concepción de María, fue un ensayo para ver qué reacción habría ante la idea de que el papa podía promulgar un nuevo dogma por sí solo. Puesto que la bula no provocó mayores protestas, el escenario estaba listo para la promulgación de la infalibilidad papal.

Mientras tanto, el Papa no cejó en su lucha contra las nuevas ideas que iban haciéndose sentir en toda Europa y América. En 1864, publicó la encíclica *Quanta cura*, que iba acompañada de una lista o Sílabo de errores, condenando ochenta proposiciones modernas que los católicos no podían aceptar. Puesto que esa lista muestra el espíritu del papado en el siglo XIX, vale la pena citar algunos de los errores que se condenan en ella: 13) Que el método y los principios mediante los cuales los antiguos doctores escolásticos cultivaron la teología no se adaptan a las necesidades de hoy ni al progreso de las ciencias.

- 15) Que cada ser humano puede adoptar y seguir la religión que le parezca verdadera según la luz de la razón.

- 18) Que el protestantismo no es sino una forma distinta de la misma religión cristiana, en la que es posible agradar a Dios tanto como en la verdadera Iglesia Católica.
- 21) Que la iglesia no puede determinar dogmáticamente que la religión de la Iglesia Católica es la única verdadera.
- 24) Que la iglesia no tiene autoridad para usar de la fuerza, ni tiene tampoco poder temporal alguno, ya sea directo, ya indirecto.
- 30) Que la inmunidad de la iglesia y de las personas eclesiásticas se basa en la ley civil.
- 37) Que pueden instituirse iglesias nacionales, separadas y completamente independientes del pontífice romano.
- 38) Que la conducta arbitraria de los pontífices romanos contribuyó a la división entre la iglesia oriental y la occidental.
- 45) Que todo el gobierno de las escuelas públicas en que se educa la juventud de un estado cristiano, con la sola y parcial excepción de los seminarios, puede y debe quedar en manos del poder civil, de tal modo que no se le permita a otra autoridad inmiscuirse en el gobierno de las escuelas, la dirección de los estudios, la concesión de títulos, o la selección y aprobación de maestros.
- 47) Que el mejor orden de la sociedad civil requiere que las escuelas públicas, abiertas a niños de todas las clases, y en general todas las instituciones públicas que se dedican a enseñar literatura y ciencia, y a educar la juventud, estén libres de toda autoridad por parte de la iglesia, de toda su influencia moderadora, y queden sujetas únicamente a la autoridad civil y política, de modo que se conduzcan de acuerdo a las opiniones de los gobernantes civiles y a la opinión común de la época.
- 55) Que la iglesia debe separarse del estado, y el estado de la iglesia.
- 77) Que en nuestros tiempos ya no es conveniente que la religión católica sea la única del estado, ni que se excluya todo otro culto.
- 78) Que por tanto es de alabarse el hecho de que en algunos países católicos se haya permitido por ley que los inmigrantes practiquen públicamente sus propios cultos. 79) Que es falso que, si se les da libertad civil a todos los cultos, y si se les permite a todos declarar públicamente sus opiniones e ideas, cualesquiera sean, ello facilita la corrupción de la moral y de las mentes, y propaga la plaga del indiferentismo.
- 80) Que el pontífice romano puede y debe reconciliarse a, y concordar con, el progreso, el liberalismo, y la civilización moderna.

Como vemos, el tono general de este documento, y de todo el largo pontificado de Pío IX, se oponía a innovaciones tales como la separación entre iglesia y estado, la libertad de cultos, la libertad de la prensa, y las escuelas públicas bajo la supervisión del estado. Al mismo tiempo, el Papa insistía en su autoridad, y en los males que surgirían si no se acataba esa autoridad. Todo esto llegó a su culminación en el Primer Concilio Vaticano, convocado por Pío IX, que comenzó sus sesiones a fines de 1869. En su constitución *Pastor aeternus*, el Concilio promulgó la infalibilidad papal:

Puesto que en nuestros días, cuando se requiere más que nunca el efecto saludable del oficio apostólico, hay no pocos que se oponen a su autoridad, consideramos que es necesario afirmar solemnemente la prerrogativa a que el Hijo Unigénito de Dios se ha dignado unir el sumo oficio pastoral.

Luego, adhiriéndonos fielmente a la tradición que viene desde el principio de la fe cristiana, para la gloria de Dios nuestro Salvador, para la exaltación de la religión católica, y para la salud de los pueblos cristianos, con la aprobación del Sagrado Concilio, enseñamos y definimos como dogma revelado por Dios, que el pontífice romano, cuando habla *ex cathedra*, cuando define, por su autoridad apostólica suprema como pastor y doctor de todos los cristianos, una doctrina de fe o de costumbres que ha de ser

aceptada por la iglesia universal, tiene, por la asistencia divina que le ha sido prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad con que nuestro divino Redentor quiso que la iglesia contara al definir cuestiones de fe o de moral. Luego, tales definiciones del pontífice romano son irreformables en sí mismas, y no en virtud del consenso de la iglesia.

Y si alguien (Dios no lo quiera) se atreve a contradecir esta nuestra definición, anatema sea.

De este modo quedaba promulgada la infalibilidad del papa como doctrina de la iglesia católica. Nótese que el texto no indica que el papa sea siempre infalible, sino únicamente cuando habla “ex cathedra”. Estas palabras se incluyeron en el texto de la declaración para responder a las objeciones de quienes señalaban que el papa Honorio, por ejemplo, había caído en error dogmático. La respuesta a tal objeción sería entonces que Honorio, al aceptar una doctrina heterodoxa, no lo hizo “ex cathedra”, sino como persona privada. En todo caso, de los poco más de seiscientos obispos presentes, 522 votaron a favor, dos se opusieron, y más de un centenar se abstuvieron de votar.

La doctrina de la infalibilidad papal no causó la oposición que pudo esperarse. En Holanda, Austria y Alemania, algunos católicos se separaron de la comunión romana y fundaron la Iglesia Católica Antigua. Pero en general las protestas y críticas fueron moderadas.

Lo que sucedía era que, habiendo perdido mucho de su poder, el papado no era ya de temer. El debate acerca de la autoridad del papa había dividido a los católicos, particularmente en Francia, entre “galicanos” y “ultramontanos”. Los primeros eran quienes insistían en las antiguas prerrogativas de la iglesia francesa, y esperaban que el estado salvaguardara esas prerrogativas. Los ultramontanos, es decir, los del partido de “allende los montes”, querían la centralización de la autoridad eclesiástica en el papado. En el Primer Concilio del Vaticano, los ultramontanos parecieron haber ganado la partida.

Pero pudieron hacerlo porque ya el papado había perdido mucho del poder real que los galicanos temían. Prueba de ello fue que la infalibilidad papal fue promulgada el 18 de julio de 1870, y el 20 de septiembre del mismo año Roma capituló ante las tropas del Reino de Italia, y el papado perdió su poder temporal. En cuanto a Pío IX, se declaró prisionero del rey Víctor Manuel, y se negó a aceptar los hechos consumados. Después de todo, los papas habían perdido el gobierno de Roma muchísimas veces, y siempre algún soberano había acudido para restaurarlos. Pero en esta ocasión nadie acudió. Por fin, en 1929, el Papa—a la sazón Pío XI— aceptó oficialmente lo que había sido realidad por más de medio siglo.

León XIII

Al papado de Pío IX, le siguió el de León XIII, también excepcionalmente largo (1878–1903). Dadas las condiciones políticas de Italia, León XIII, que seguía insistiendo en los derechos temporales del papado sobre la ciudad de Roma y sus alrededores, les prohibió a los católicos votar en las elecciones legislativas del país. Esta prohibición, que continuaría hasta bien avanzado el siglo XX, a la larga resultó contraproducente, pues le restó mucho al impacto que los católicos pudieron hacer en los años formativos de la nueva nación italiana.

Pero, al mismo tiempo que seguía esta política conservadora en Italia, León reconoció la necesidad de ceder en otros campos. Así logró que en Alemania la política anticatólica de Bismarck se moderara. Y en Francia, donde la Tercera República siguió una política marcadamente anticlerical, el Papa hizo todo lo posible por adoptar medidas conciliadoras. En 1892 llegó al punto de aconsejarle al clero francés que abandonara su actitud antirrepublicana, y esto a pesar de que unos pocos años antes, en la bula *Immortale Dei*, había declarado que la democracia era incompatible con la autoridad de la iglesia. Lo que sucedía era que el Papa, al tiempo que trataba de reconocer las nuevas realidades de la edad

moderna, veía la autoridad papal en términos muy semejantes a los de Pío IX, y seguía soñando con una sociedad católica, bajo la dirección de principios formulados por el papado.

Esto puede verse en el más importante documento de todo el pontificado de León, su bula *Rerum novarum*, promulgada el 15 de mayo de 1891. El tema de esa bula, hasta entonces poco tratado por los papas, es la cuestión de las relaciones entre obreros y patronos. León conoce las dificultades que el desarrollo del capitalismo ha planteado, y comienza afirmando que el conflicto presente se puede ver “en las enormes fortunas de unos pocos individuos, y la pobreza extrema de las masas”. Por ello, es necesario lanzarse a la difícil tarea “de definir los derechos relativos y las obligaciones mutuas de los ricos y los pobres, del capital y el trabajo”.

Estas relaciones se han hecho tanto más tristes por cuanto en tiempos modernos han desaparecido las antiguas organizaciones obreras, y “un pequeño número de hombres muy ricos han podido colocar sobre las masas de los trabajadores pobres un yugo que es poco mejor que el de la esclavitud misma”. Aunque es un error pensar que entre los pobres y los ricos no puede haber sino una guerra de clases, sí es cierto que la defensa de los pobres ha de reclamar especial atención, pues los ricos tienen muchas maneras de protegerse, mientras que los pobres no tienen otro recurso que la protección del estado. Por ello, las leyes han de ser tales que se salvaguarden los derechos de los pobres. En particular, se ha de defender el derecho de todo trabajador a un salario que baste para sostenerle a él y a su familia, sin obligarle a trabajar más allá de los justos límites. Todo esto ha de hacerse, porque “Dios mismo parece inclinarse a favor de los que sufren infortunio”.

Por otra parte, esto no quiere decir que deban aceptarse las opiniones de los socialistas, pues la propiedad privada es un derecho establecido por Dios mismo, como lo es también la herencia. Además, las diferencias en el orden social se deben, en parte al menos, a diferencias naturales entre los seres humanos, “y la fortuna desigual es el resultado de condiciones desiguales”.

Lo que el Papa pide entonces es, en primer lugar, que los ricos practiquen la caridad. Esto quiere decir que nadie está obligado a dar de lo que le hace falta, no solo para sus necesidades más inmediatas, sino también para mantener “su condición en la vida”. Pero, una vez que esas necesidades han sido satisfechas, “es obligación darles a los necesitados de lo que resta”. Los pobres, por su parte, no deben llenarse de odio contra los ricos, sino que deben recordar que la pobreza es un estado honorable, y que la práctica de la virtud lleva a la prosperidad material.

Pero el Papa sabe que con esto no basta, y por ello, además de lo que ya hemos consignado sobre la obligación del estado de defender a los pobres, aboga por la formación de sindicatos obreros, para defender los derechos de los trabajadores. Estos derechos incluyen, no solamente los salarios y las horas de trabajo, sino también el derecho a practicar la religión católica como es debido, y por tanto León exhorta a la formación de sindicatos católicos, en los que no habrá la enemistad y las rencillas que existen cuando la pobreza no cuenta con la compañía de la religión.

En conclusión, declara León XIII, “la condición de las clases obreras es la cuestión urgente de hoy.... Pero les será fácil a los obreros cristianos resolverla correctamente si forman asociaciones, escogen jefes sabios, y siguen el camino en que antes marcharon sus padres, con tanto provecho para sí mismos y para la sociedad”. Esta encíclica les dio nuevo ímpetu a los muchos católicos que desde algún tiempo antes trataban de hallarles solución a los muchos problemas planteados por la revolución industrial y por el capitalismo creciente. Algunos, llamados a la acción por la bula, más tarde llegarían a la conclusión de que sus soluciones eran demasiado simplistas. Otros subrayarían los elementos más conservadores del documento, como por ejemplo que los sindicatos deben ser católicos, para oponerse

al sindicalismo moderno. Luego, la bula *Rerum novarum*, que marcó el comienzo del movimiento obrero católico contemporáneo, también es índice de la ambivalencia de León en estas cuestiones.

La misma ambigüedad puede verse en la actitud de León XIII hacia los estudios modernos. Este fue el papa que abrió los archivos del Vaticano al escrutinio de los historiadores, convencido de que la verdad surgida de los estudios históricos serviría para fortalecer, y no para debilitar, la autoridad de la iglesia. Al mismo tiempo, había en la iglesia católica quienes aspiraban a realizar estudios históricos sobre la Biblia semejantes a los que estaban teniendo lugar entre protestantes en Alemania y Gran Bretaña. Este fue el tema de la encíclica *Providentissimus Deus*, en la que León afirmaba el valor de los nuevos estudios y descubrimientos acerca de la Biblia, pero también advertía que existía el grave peligro de que fueran empleados mal, en menoscabo de la autoridad de la Biblia y de la iglesia. Luego, tanto los “modernistas” que abogaban por mayor libertad en el estudio crítico de las Escrituras como los que se les oponían pudieron declarar que la encíclica papal les favorecía.

Pío X

El papa que sucedió a León XIII, y que dirigió los destinos de la iglesia católica hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial, fue Pío X (1903–1914). La política del nuevo papa fue mucho más conservadora que la de su predecesor, y se acercó más a la de Pío IX. El resultado fue un mayor distanciamiento entre las corrientes de la sociedad y del pensamiento modernos, por una parte, y el catolicismo ortodoxo, por otra. Bajo la dirección del Papa, el Santo Oficio promulgó un decreto condenando a muchos de los que se habían atrevido a aplicar los nuevos métodos del estudio histórico a cuestiones teológicas y bíblicas. Estos eran los llamados “modernistas”, de los cuales los más famosos eran el francés A.F. Loisy, el inglés George Tyrrell, y el alemán Hermann Schell. Poco después, en la encíclica *Pascendi domini gregis*, Pío X confirmó lo hecho por el Santo Oficio. El resultado fue que muchos de los “modernistas” dejaron la iglesia, mientras buen número de católicos aprendió a serlo sin prestarles demasiada atención a las declaraciones pontificias.

En resumen, durante los años que van desde la Revolución Francesa hasta la Primera Guerra Mundial, el cristianismo, tanto protestante como católico, tuvo que enfrentarse a nuevas realidades políticas, económicas, sociales e intelectuales.

En términos generales, mientras el protestantismo trató de buscar medios de tomar en cuenta esas realidades, y a veces de adaptarse a ellas, el catolicismo —con notabilísimas excepciones— siguió un curso contrario. Por ello, al comenzar el siglo XX, las diferencias entre católicos y protestantes eran mucho más marcadas que en cualquier período anterior, inclusive durante la Reforma.

Horizontes geográficos:El siglo delcolonialismo 45

Sostengo que somos la primera raza del mundo, y que mientras mayor sea la parte del mundo que pobleemos, más se beneficiará la humanidad.

Desde fines del siglo XV, varias naciones europeas se habían lanzado a la empresa de la colonización del resto del mundo. Las dos potencias que tomaron la iniciativa fueron España y Portugal, y a su expansión colonizadora y misionera dedicamos nuestra atención en la Séptima Sección de esta historia. A mediados del siglo XVI, según consignamos allí, la Gran Bretaña comenzó también su empresa colonizadora, particularmente en Norteamérica y el Caribe. Al mismo tiempo, España y Portugal comenzaban a perder su hegemonía sobre los mares, y por tanto su expansión colonial se detuvo. Entonces entraron en escena, además de los británicos, los franceses, holandeses y daneses. Luego, durante los siglos XVII y XVIII, esas potencias fueron estableciendo enclaves coloniales en diversas regiones del globo.

El propósito de esa colonización no era la conquista militar, al estilo de la de los españoles en México, sino el establecimiento de relaciones comerciales. Lo que los ingleses, por ejemplo, deseaban no era crear un vasto imperio británico, ni forzar a otros pueblos a aceptar su idioma y religión, como lo habían hecho los españoles. Su propósito era más bien crear las condiciones necesarias para beneficiarse económicamente de los productos de una región. Para ello, la conquista militar no era siempre necesaria, y muchas veces podría resultar contraproducente. Ya Portugal había dado el ejemplo de esa clase de colonización en Asia, donde, en lugar de tratar de conquistar regiones enteras—cosa que en todo caso hubiera sido imposible—se contentó con establecer centros comerciales tales como Goa en la India y Macao en China. De igual modo, los intereses portugueses en Angola y Mozambique se limitaron a las costas, cuya posesión les garantizaba lugares de abastecimiento para los buques que navegaban hacia el Oriente.

Cuando la Gran Bretaña y Holanda comenzaron su expansión colonial, esta no fue una empresa nacional, como lo había sido la conquista de América por España. Al contrario, la empresa colonizadora se colocó en manos de intereses privados que quedaron a cargo de la creación, explotación y gobierno de las colonias. Esto fue lo que vimos al discutir la fundación de las colonias británicas en Norteamérica, varias de las cuales fueron creadas por compañías comerciales, mientras otras fueron puestas a la disposición de nobles ingleses. De igual modo, durante las primeras décadas de la colonización británica en India, esa empresa estuvo a cargo de la Compañía Británica de las Indias Orientales. Y los holandeses colocaron sus colonias bajo la supervisión de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales. El gobierno se limitó a certificar tales compañías, que quedaron a cargo del gobierno de sus enclaves comerciales en ultramar.

Al comenzar el siglo XIX, pudo pensarse que el colonialismo europeo tocaba a su fin. Particularmente en el Hemisferio Occidental, las potencias europeas perdieron la mayor parte de sus colonias. La independencia de los Estados Unidos le dejó a la Gran Bretaña, aparte del Canadá, algunas islas en el Caribe y porciones de la costa de Belize y Guayana. Los franceses perdieron a Haití. Y España, todos sus territorios excepto Cuba y Puerto Rico, los cuales conservaría hasta fines del siglo. Al mismo tiempo, las guerras napoleónicas desangraban a Europa, y por tanto podría suponerse que no quedaría mucha energía que dedicar a la empresa colonial.

Empero lo que sucedió fue todo lo contrario. Las guerras napoleónicas contribuyeron a dirigir la atención de la Gran Bretaña hacia las colonias francesas y españolas. Cuando Napoleón llegó a ser dueño de casi todo el continente europeo, la Gran Bretaña se sostuvo gracias a su superioridad naval. Los navíos ingleses, además de impedir que los franceses cruzaran el Canal de La Mancha, se dedicaron a interceptar el tráfico entre la Europa continental (Francia, España, Holanda y Portugal,

todas bajo el régimen napoleónico) y sus colonias. El público británico, desalentado por las noticias de las constantes victorias del Emperador en Europa, encontraba aliento en los informes de hechos de guerra en remotas playas, donde la marina inglesa destruía algún fuerte francés, o donde una batalla naval impedía la llegada a Europa de recursos que el Emperador necesitaba para su maquinaria de guerra. El resultado fue que, al terminar las guerras napoleónicas, Inglaterra quedó como dueña de los mares y de varias antiguas colonias francesas y holandesas.

Todo esto coincidió con la principal causa de la enorme expansión colonial europea en el siglo XIX: la revolución industrial. Fue precisamente en esa época que la revolución industrial llegó a tal grado de desarrollo que comenzaron a hacer falta nuevos mercados. Según se fue aplicando la tecnología a la producción industrial, esa producción fue requiriendo mayores capitales y más amplios mercados. Puesto que varios de los países de Europa occidental competían entre sí en el desarrollo industrial, y trataban de cerrar sus mercados a los productos extranjeros, era necesario encontrar o crear mercados fuera de ese ámbito. En cierta medida, esos mercados existían en la Europa no industrializada, pero no bastaban para satisfacer las necesidades de las grandes industrias que comenzaban a aparecer. Por ello los ingleses primero, y después los franceses, los alemanes y otros, se lanzaron a buscar nuevos mercados allende los mares.

Uno de los resultados de esta competencia entre las potencias industrializadas fue el “neocolonialismo” en América Latina. Escasamente se habían independizado las antiguas colonias españolas, cuando los británicos, franceses y norteamericanos comenzaron a competir entre sí por el dominio de los nuevos mercados. De hecho, fue en esa época que se creó el término “América Latina”, acuñado por los franceses para indicar que ellos, como latinos, tenían más afinidad con las nuevas repúblicas que los británicos o los norteamericanos. Mas a la postre Francia, carente del desarrollo industrial de la Gran Bretaña, perdió la partida. Al empezar la Primera Guerra Mundial, las inversiones de capital extranjero en la América Latina sumaban unos ocho mil quinientos millones de dólares, de los cuales tres mil setecientos millones eran ingleses, mil setecientos millones norteamericanos, y poco más de mil millones franceses. Esas inversiones se hicieron con el consentimiento y el apoyo de las clases acaudaladas criollas, y por tanto se estableció una alianza entre el capital extranjero y el nacional. Puesto que este capital podía funcionar mejor en gobiernos oligárquicos, a cargo de la aristocracia criolla, tales gobiernos encontraron apoyo internacional, y se hizo muy difícil producir cambios radicales en la estructura social de los nuevos países.

Según fue desarrollándose la tecnología de los países industrializados, esa situación fue haciéndose cada vez más marcada. Así, mientras al principio los inversionistas ingleses estaban interesados principalmente en los mercados urbanos de América Latina, y en los productos agrícolas fácilmente obtenibles en los puertos, hacia 1870, con la construcción de vías férreas, se hizo posible explotar mejor el interior de los países. Por ejemplo, mientras Argentina contaba con menos de cincuenta kilómetros de ferrocarriles en 1860, para 1914 había en el país más de treinta mil kilómetros de vías férreas. El resultado fue la aparición de la gran agricultura y ganadería para exportación, con el consecuente crecimiento del latifundismo y el monocultivo. Lo mismo sucedió en el resto del continente.

En Asia, la revolución industrial europea tuvo consecuencias semejantes, aunque a la postre se llegó a la colonización, no solo económica, sino también política, mediante la conquista militar. Allí también el propósito de las potencias industrializadas fue crear nuevos mercados, y por ello se contentaron con establecer centros de comercio en India, China y otros lugares. Pero a la larga, muchas veces a pesar suyo, tuvieron que intervenir militarmente, y gobernar directamente vastas porciones de

los territorios con los que solo habían aspirado a comerciar. Lo que sucedía era que una y otra vez los comerciantes, viendo sus intereses amenazados por algún movimiento político en el país, o por la debilidad del gobierno local, o por la proximidad de otra potencia industrial, apelaban a sus propios gobiernos, que se veían forzados a intervenir militarmente.

Hacia 1870, con el nuevo desarrollo industrial, esta situación se agravó. Ya no se buscaban únicamente mercados para los productos manufacturados, sino también materias primas. Entonces Europa comenzó a codiciar territorios a los que antes había prestado poca atención, particularmente en el interior de África. Además, por la misma época se produjo un cambio en el modo en que los europeos veían las colonias. Hasta entonces, estas sólo habían despertado el interés de los comerciantes, marinos y misioneros. Pero ahora se produjo en toda Europa un furor imperialista. Las demás naciones se percataron de que, casi sin ellas darse cuenta, Gran Bretaña había creado un vasto imperio ultramarino. Únicamente Francia se había ocupado en crear un imperio semejante, aunque mucho menor. En Europa comenzó a circular entonces la idea de que para ser una potencia europea era necesario contar con un imperio ultramarino, y países tales como Bélgica, Italia y Alemania, que hasta entonces se habían ocupado poco del resto del mundo, se lanzaron a conquistarlo. Particularmente en África, se produjo una división territorial en que casi todo el continente quedó bajo el gobierno de alguna potencia europea. Y lo mismo sucedió en las islas del Pacífico, que pronto quedaron repartidas entre los diversos imperios coloniales.

Todo esto fue posible gracias a la otra gran consecuencia del desarrollo tecnológico de Occidente: su superioridad militar. El Occidente contaba con armas que no tenían rival en los países colonizados, y con las cuales era posible derrotar a ejércitos mucho más numerosos. La infantería contaba con rifles de alta precisión y armas de repetición. La artillería, con cañones de largo alcance y relativamente fáciles de transportar. La marina, para 1880, con buques de vapor capaces de destruir flotas enteras de barcos de vela, de remontar ríos para atacar el interior de los países, y de interrumpir el tráfico de cabotaje a lo largo de las costas. Ante tal superioridad militar, hasta los más orgullosos y antiguos imperios —el de la China, por ejemplo— tuvieron que humillarse.

Sólo unos pocos países en Asia y África lograron conservar su independencia política, y aun a estos no se les permitió conservar su independencia económica. China y Japón, por ejemplo, aunque no fueron conquistados por las potencias occidentales, sí fueron forzados, mediante la intervención militar, a abrirse al comercio internacional. Económicamente, y por primera vez en la historia, el mundo vino a ser una vasta red comercial.

En Europa y los Estados Unidos se discutió ampliamente lo que estaba teniendo lugar. Hubo quienes se opusieron a diversas empresas coloniales por considerarlas contrarias al interés nacional. Y algunas voces relativamente aisladas se alzaron en protesta contra el modo en que se trataba a los habitantes de los territorios colonizados. Pero en términos generales los colonizadores estaban convencidos de que su empresa se justificaba en los beneficios que las poblaciones colonizadas recibirían. La cita de Cecil Rhodes que encabeza el presente capítulo es característica del espíritu de la época. Dios había colocado en manos de los europeos, y de los blancos norteamericanos, los beneficios de la civilización occidental, inclusive la fe cristiana, para que los compartieran con el resto del mundo. Esa responsabilidad era vista como “la carga del hombre blanco”, que debía llevar al resto del mundo las bendiciones de la industrialización, el capitalismo, la democracia y el cristianismo. Si la empresa colonizadora destruía entonces las viejas culturas, o las antiguas bases económicas de una civilización, esto se excusaba, pues a la postre la nueva cultura y las nuevas bases económicas redundarían en bien de todos.

Tales argumentos no carecían de base. Los adelantos de la ciencia médica, por ejemplo, llegaron a lugares antes aislados. Como veremos más adelante, Livingstone estaba convencido de que el único modo de detener el tráfico de esclavos era abrir el Africa al comercio internacional, y probablemente tenía razón. En las naciones colonizadas, hubo muchas personas que recibieron el nuevo orden con entusiasmo, y que se beneficiaron de él.

Pero el sistema todo se basó en una arrogancia étnica y cultural que pronto acarrearía el repudio de los pueblos colonizados. Hacia fines del siglo XIX, ya había en esos pueblos quienes señalaban con argumentos convincentes que muchos de los supuestos beneficios del régimen colonial no lo eran en verdad. Otros muchos, al tiempo que estaban dispuestos a aceptar la tecnología, no estaban dispuestos a aceptar la tutela occidental. Así surgió el movimiento anticolonial que sería una de las características distintivas del siglo XX.

La iglesia participó de todas estas circunstancias. El siglo XIX, que fue la época de expansión de las potencias protestantes, fue también el tiempo del gran avance de las misiones protestantes. La relación entre ambos elementos, colonialismo y misiones, es harto compleja, según veremos en el resto de esta sección. No es del todo exacto decir que los misioneros fueron agentes del colonialismo, pues en algunos casos se opusieron a él, y en muchísimos casos criticaron sus prácticas. Tampoco es cierto que la gran expansión misionera entró por las puertas que el colonialismo le abrió, pues, si bien es verdad que muchas veces las colonias fueron el punto de entrada de los misioneros, también lo es que hubo lugares donde los misioneros llegaron mucho antes que los comerciantes y los colonizadores, y que en muchos casos las autoridades coloniales se opusieron a la obra de los misioneros. Lo que sí es indudable, y los capítulos que siguen probarán hasta la saciedad, es que una innumerable hueste de cristianos, llevados por motivos muy sinceros y por un innegable amor al resto de la humanidad, se lanzó a la tarea de evangelizar al mundo, precisamente en la misma época en que otros se dedicaban a explotarlo, y que el resultado fue que a fines del siglo XIX difícilmente había un rincón del mundo donde no existiera una comunidad que alabara el nombre de Jesucristo.

Al modo en que esta obra se realizó en Asia, el Pacífico, Africa y América Latina, dedicaremos el resto de esta sección. Empero antes de pasar a narrar esos hechos debemos prestar nuestra atención a algunas características generales de ese gran movimiento misionero.

Quizá el hecho más notable fue la fundación de un sinnúmero de sociedades cuyo propósito era apoyar la obra misionera. Algunas de esas sociedades trabajaban exclusivamente entre los miembros de una denominación particular. Otras cruzaban las barreras denominacionales. Pero todas eran sociedades voluntarias, de tal modo que el sostén financiero de la obra misionera no venía normalmente de las arcas oficiales de la iglesia como institución, sino más bien de las contribuciones de aquellos miembros de la iglesia que se interesaban en la evangelización del mundo. Algunas de estas sociedades se fundaron mucho antes del período que estudiamos. Entre las más antiguas se cuentan la Sociedad para Fomentar el Conocimiento Cristiano (Society for Promoting Christian Knowledge, o S.P.C.K.) y la Sociedad para la Propagación del Evangelio en Tierras Extranjeras (Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, o S.P.G.). La primera fue fundada en 1698, y la segunda en 1701. Ambas eran anglicanas, y durante largo tiempo la mayor parte de su trabajo tuvo lugar entre los británicos que vivían en ultramar, aunque también se ocuparon de los habitantes naturales de las colonias británicas. Durante el siglo XVIII, debido al impacto de los pietistas, moravos y metodistas, se fundaron otras sociedades con propósitos misioneros. Empero el auge de las sociedades misioneras vino a fines del siglo XVIII, y durante todo el XIX. En 1792, gracias al empeño de Guillermo Carey—de quien trataremos más adelante—se fundó la Sociedad Bautista Particular para Propagar el Evangelio entre los

Paganos, que después tomó el nombre de Sociedad Misionera Bautista. Tres años después, en parte debido al ejemplo de los bautistas, se fundó la Sociedad Misionera de Londres (London Missionary Society, o L.M.S.) mayormente entre metodistas, presbiterianos y congregacionalistas. En 1799, el ala evangélica de la Iglesia Anglicana fundó la Sociedad Misionera de la Iglesia (Church Missionary Society, o C.M.S.). A partir de entonces las sociedades se multiplicaron. En Inglaterra se fundaron varias docenas con fines específicos, tales como la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (1804). De allí el movimiento pasó a otras partes de Europa y a los Estados Unidos. Pronto se fundaron sociedades semejantes en Holanda, Suiza, Dinamarca, Alemania y otros países. En Francia aparecieron sociedades tanto protestantes como católicas. En los Estados Unidos se fundó entre congregacionalistas la Junta Americana de Comisionados para Misiones Extranjeras (American Board of Commissioners for Foreign Missions). Cuando uno de sus enviados, el famoso Adoniram Judson, se hizo bautista, esa denominación se sintió impulsada a organizar su propia sociedad misionera, y a la postre fue de esa sociedad que surgió la Convención Bautista Americana. Otras sociedades se fundaron, como ya hemos consignado, para devolver esclavos libertos a Africa, para combatir el abuso del alcohol, para abolir la esclavitud, etc. En 1816 se fundó la Sociedad Bíblica Americana..

La existencia de todas estas sociedades es índice de otra característica del enorme adelanto misionero del siglo XIX: ese avance tuvo lugar con escaso apoyo por parte de las autoridades civiles. Desde tiempos de Constantino, las autoridades habían apoyado decididamente la expansión de la fe cristiana.

Recordemos, por ejemplo, la conversión forzada de los sajones por parte de Carlomagno, o la conquista de América por los españoles. Pero ahora, en el siglo XIX, la mayor parte de los gobiernos europeos se desentendió de la labor misionera.

Durante largo tiempo, la Compañía Británica de las Indias Orientales trató de impedir la entrada de misioneros a los territorios que estaban a su cargo. Los gobiernos europeos, y el de los Estados Unidos, generalmente adoptaron ante las misiones una actitud neutral. Los misioneros de esos países, en teoría al menos, no debían contar con más protección que la que se les extendía a otros ciudadanos de las mismas naciones. Esa protección era importante, y en más de una ocasión alguna potencia occidental acudió en defensa de sus misioneros. Pero con todo, las misiones no eran empresa oficial de los gobiernos, y rara vez contaron con subsidios gubernamentales. Fue precisamente por ello que las sociedades misioneras cobraron tal importancia, pues eran ellas las que recaudaban los fondos y reclutaban el personal necesario para la empresa evangelizadora.

A consecuencia de todo esto, por primera vez en la historia la empresa misionera cautivó el interés del común de los miembros de las iglesias. Naturalmente, los que verdaderamente se interesaron fueron solo una porción de ellos. Pero todos podían contribuir de algún modo. Hasta para los niños se fundaron sociedades misioneras, a cuyos fondos cada niño contribuía una pequeña cantidad semanal o mensual. Las sociedades misioneras también se ocupaban de dar a conocer lo que sucedía en Asia o en Africa, y así se volvieron una de las principales fuentes de información acerca de otras civilizaciones con que el Occidente contó. Pronto, gracias a las sociedades misioneras, había muchas personas que tenían noticias acerca de los lugares más remotos del Africa, o de las costumbres de China o de la India.

Las mujeres jugaron un papel importante en todo esto. Al principio, los misioneros eran varones, aunque muchos de ellos casados, y acompañados de sus esposas. Pero pronto las mujeres llegaron a ocupar un lugar destacado, tanto en las sociedades como en el personal misionero. En varias denominaciones se fundaron sociedades misioneras de mujeres. Algunas de ellas enviaron misioneras

de cuyo sostén se ocuparon. Entre católicos, esas mujeres eran generalmente monjas, y se ocupaban de tareas semejantes a las que tenían en sus países: la enseñanza, el cuidado de los enfermos, los asilos para huérfanos y para ancianos, etc. Entre protestantes, muchas mujeres comenzaron a ejercer funciones que les estaban vedadas en sus propias iglesias, tales como la predicación. Naturalmente, esto se debía a una actitud de superioridad racial y cultural, que daba por sentado que las mujeres blancas de los , por ejemplo, no podían predicarles a norteamericanos, pero si a personas de otras culturas y razas. En todo caso, a la postre el ejemplo de las misioneras, que tomaban responsabilidades que les estaban prohibidas a sus hermanas en Europa y los Estados Unidos, halló eco en sus países de origen, y por ello el movimiento feminista en el protestantismo occidental tiene algunas de sus raíces en la participación de las mujeres en el movimiento misionero.

Por último, una de las consecuencias más notables del movimiento misionero, particularmente entre protestantes, fue el espíritu de cooperación que comenzó a aparecer entre las diversas denominaciones. Las rivalidades que parecían justificarse en Europa o en los Estados Unidos eran un verdadero tropiezo para la obra misionera en la India o en China. Por ello, los misioneros primero, y después los dirigentes nacionales de las nuevas iglesias, buscaron medios de romper las antiguas barreras entre denominaciones. Varias de las sociedades misioneras que hemos mencionado contaban con miembros de diversas denominaciones. En los campos misioneros, los cristianos se vieron en la necesidad de presentar un frente unido, y desarrollar estrategias basadas en la cooperación más bien que en la competencia. Así fue que el movimiento ecuménico, al menos entre protestantes, surgió en buena parte del movimiento misionero del siglo XIX, tema este a que dedicaremos el último capítulo de esta sección.

Horizontes geográficos: Asia 46

No discutiré el carácter privado de los misioneros, algunos de los cuales, antes de volverse apóstoles, fueron fabricantes de añil. . . . En lugar de fermentar una hierba, lo cual se hace en veinticuatro horas, se dedican a fermentar todo el país, y sus resultados se harán sentir por años.

William F. Elphinstone, Director de
la Compañía de las Indias Orientales

Durante siglos, las antiguas civilizaciones del lejano Oriente habían fascinado a los europeos. En libros medievales se incluían vagos rumores de las extrañas costumbres e increíbles monstruos que había en la región. Los viajes de Marco Polo y otros llevaron a Europa noticias de fabulosas riquezas en las cortes de China e India. En el siglo XVI, los portugueses establecieron contactos permanentes con la región, y a partir de entonces el comercio entre Europa y el Oriente continuó sin interrupción. Tan pronto como pudieron, otras potencias europeas reclamaron su parte del rico botín. Aunque su propósito no era hacer conquistas entre los asiáticos, sino comerciar con ellos, poco a poco la necesidad de lograr o mantener concesiones o ventajas comerciales fue llevando a las potencias europeas a

intervenir militarmente, hasta tal punto que al comenzar la Primera Guerra Mundial eran pocos los territorios que no estaban bajo el dominio colonial.

Junto a tal expansión económica, militar y política, marcharon los misioneros, unas veces a la par de los colonizadores, otras tras ellos, y otras delante. En todo caso, al terminar el siglo XIX había pocas regiones del Oriente en que no se conocía, siquiera remotamente, el mensaje de Jesucristo.

La India

El territorio en que primero y más profundamente se hizo sentir el impacto colonial y misionero fue el subcontinente indio: hoy India, Pakistán, Bangladesh y Sri-Lanka. Allí existía desde tiempos antiquísimos, como hemos consignado en nuestra Primera Sección, una iglesia cristiana que decía haber sido fundada por el apóstol Tomás. Después esa iglesia tuvo contactos con los jacobitas de Siria, y por tanto se unió a ella en su rechazo del Concilio de Calcedonia, por lo cual fue tildada de “monofisita”. Al llegar los católicos en el siglo XVI, trataron de forzar la conversión de estos antiguos “cristianos de Santo Tomás”, con el resultado de que algunos se hicieron católicos y otros continuaron en su antigua fe. Ese remanente recibió más tarde el impacto del protestantismo, particularmente anglicano, y a consecuencia de ello algunos se separaron de la antigua iglesia y formaron la Iglesia de Mar Thoma, protestante en sus doctrinas al tiempo que guarda su liturgia y costumbres tradicionales. Esa iglesia es particularmente fuerte al sur de la India, donde se ha distinguido por su labor evangelizadora.

Los católicos, llegados en el siglo XVI bajo la bandera portuguesa, continuaron la labor iniciada por Francisco Javier, el gran misionero jesuita. Pero la decadencia del poderío portugués les acarreo grandes dificultades. A semejanza de lo que hemos señalado en el caso de América Latina, estas dificultades se debieron principalmente a disputas con respecto al patronato que los papas le habían concedido a la corona portuguesa sobre la iglesia en sus colonias. Roma deseaba retirar los antiguos derechos y privilegios que Portugal consideraba ser suyos a perpetuidad. Por fin Gregorio XVI, que tenía profundo interés en el trabajo misionero, decidió intervenir directamente en los territorios antiguamente reservados para el colonialismo portugués. En 1833, el gobierno portugués rompió con Roma, y ésta hizo enviar a la India y a otras regiones del Oriente fuertes contingentes de misioneros, particularmente jesuitas, que pronto entraron en conflicto con las autoridades portuguesas, tanto civiles como eclesiásticas. El resultado neto de tales conflictos, en que ambas partes se acusaban mutuamente de herejes y cismáticos, fue que durante todo el siglo XIX las misiones católicas avanzaron muy lentamente.

Mientras tanto, los protestantes se habían establecido en la India. Los primeros en hacerlo fueron comerciantes que no tenían gran interés en la conversión de los naturales del país. Al contrario, muchos de esos comerciantes temían que la predicación a los indios acarrearía motines que redundarían en perjuicio del comercio. Pero, como vimos, el siglo XVIII fue la época del pietismo, y este tenía profundo interés en la obra misionera. Luego, desde principios de ese siglo hubo en Europa quienes se interesaron por la predicación del evangelio a los indios.

Una de esas personas fue el rey Federico IV de Dinamarca, quien decidió que debía enviar misioneros a la India. En particular, el Rey pensaba que la pequeña estación danesa de Tranquebar, que desde 1620 se había dedicado al comercio, debía ser también un centro misionero. Puesto que en toda Dinamarca no se encontraron ministros dispuestos a emprender esa tarea, el Rey acudió a la universidad alemana de Halle, centro intelectual del pietismo, y le fueron enviados dos misioneros.

Estos llegaron a Tranquebar en 1706, y allí comenzaron una obra que perduraría hasta el siglo XX, con aportes tanto daneses como alemanes y británicos. Los misioneros de Tranquebar tradujeron las Escrituras a varios idiomas indios, y hacia la segunda mitad del siglo XVIII lograron tal respeto entre los naturales del país, que en más de una ocasión el misionero alemán Christian Friedrich Schwartz fue llamado a intervenir para evitar encuentros bélicos entre diversos potentados indios.

Empero el gran avance misionero en la India tuvo lugar en el siglo XIX, que fue también la época del creciente poderío británico. Durante el siglo anterior, aunque el mapa de la India era un mosaico de estados relativamente independientes, el poderío del Gran Mogul le daba cierta unidad a la región, y ningún europeo soñó con conquistarla. En 1717, mediante donativos y servicios médicos, la Compañía Británica de las Indias Orientales logró algunas concesiones del Gran Mogul. A partir de entonces, mientras el poderío de los mogules se deshacía, el de la Compañía aumentaba. Para principios del siglo XVIII, casi toda la costa oriental de la India estaba bajo el gobierno de la Compañía. Además, en 1796 los británicos tomaron la isla de Ceilán, hoy Sri-Lanka. Hacia mediados del siglo XIX, casi toda la India estaba bajo el dominio, directo o indirecto, de la Compañía. Pero en 1857 y 1858 se produjo una gran rebelión. Los “sepoys”, soldados indios al servicio de los británicos, tomaron parte activísima en la revuelta, que proclamó emperador de la India al último de los mogules. Cuando los británicos lograron aplastar a los rebeldes, enviaron al presunto emperador al exilio, donde murió, y resolvieron quitarle el gobierno de la India a la Compañía, y colocarlo directamente bajo la corona, dándole al gobernador el título de virrey.

La Compañía Británica de las Indias Orientales se oponía al trabajo misionero, pues temía que la predicación cristiana, y en particular la conversión de algún hindú, pudieran causar una reacción por parte de los indios, y que ello redundara en perjuicio del comercio. Por ello, durante casi un siglo no hubo en las colonias británicas misionero alguno, sino solamente capellanes cuyo ministerio se limitaba a los europeos que vivían en el lugar. Además, tal política por parte de la Compañía no provocaba gran oposición en la Gran Bretaña, donde el interés misionero era escaso, y el poco que había se dirigía mayormente hacia los indios en Norteamérica.

Por todas estas razones, puede decirse que el fundador de las misiones modernas, por lo menos en lo que a la Gran Bretaña se refiere, fue Guillermo Carey. Este se había criado en el hogar de un maestro anglicano, y en sus años mozos, tras una profunda experiencia religiosa, se había hecho bautista. De su hogar había adquirido el hábito de la lectura, que nunca abandonó, y leyendo acerca de los viajes del capitán Cook y otros, se despertó en él un profundo interés en tierras lejanas y culturas diversas. Ello le llevó a preparar un mapa del mundo que incluía notas sobre la cultura y religión de cada lugar, y a estudiar, además del latín, el griego y el hebreo, el holandés y el italiano.

Todo esto, unido a su fe profunda y su constante estudio de las Escrituras, le convenció de que la obligación de predicar el evangelio a toda la humanidad no era un mandato dado únicamente a los apóstoles, como muchos pensaban entonces, sino que era la obligación de los cristianos de todas las generaciones. Tras publicar un ensayo en donde proponía esa tesis, en 1792 predicó ante la Asociación de Ministros Bautistas un famoso sermón de exhortación a las misiones, con el resultado de que pronto se fundó la Sociedad Bautista Particular para Propagar el Evangelio entre los Paganos. Su propósito era recolectar fondos para enviar misioneros, y reclutar personas idóneas para esa tarea. Pero a la postre resultó que el propio Carey se sintió llamado a emprender personalmente la tarea misionera.

En 1793, Guillermo Carey desembarcó en Calcuta, en compañía de su familia y de la del Dr. John Thomas, quien esperaba utilizar sus ingresos como médico para sostenerlos a todos. Puesto que la Compañía de las Indias Orientales se oponía a la labor misionera, no declararon su intención. Pero las

primeras dificultades no resultaron de la oposición de la Compañía, sino del mal manejo económico del doctor Thomas, quien ya en Inglaterra se había visto abrumado de deudas, y ahora se inclinaba hacia el mismo camino. A pesar de ello, Carey continuó en su empeño, dedicándose a cuanto ocupación pareció ofrecerle medios de sostén. Una de ellas fue la producción de añil mediante la fermentación de hojas y tallos de índigo, y es a esto que se refiere la cita que encabeza este capítulo. En el momento de mayores estrecheces les escribió a sus amigos en Inglaterra: “Mi posición resulta ya insostenible... Hay dificultades por todas partes, y muchas más por delante. Por lo tanto, tenemos que seguir adelante”. Tal tesón no quedó sin recompensa. Pronto llegaron de Inglaterra, además de los fondos necesarios para la subsistencia de Carey y sus acompañantes, otros misioneros dispuestos a sufrir las mismas estrecheces y participar de la misma aventura.

Puesto que la Compañía de las Indias Orientales no les permitió a los recién llegados desembarcar en Calcuta, se establecieron en la colonia danesa de Serampore, frente a Calcuta. A la postre Carey se les unió, y a partir de entonces Serampore fue el centro de la obra misionera bautista en la región.

Allí los misioneros se dedicaron a múltiples tareas, todas con el propósito de darles a conocer el evangelio a los indios. El propio Carey, que poseía habilidades lingüísticas extraordinarias, se dedicó a traducir la Biblia a los diversos idiomas de la India. A su muerte, había traducido las Escrituras, o porciones de ellas, a treinta y cinco idiomas. Uno de los misioneros, Ward, era impresor, y produjo las matrices necesarias para imprimir las traducciones de Carey. Otro, Marshman, se dedicó a la enseñanza, y pronto hubo en Serampore una escuela de estudios superiores en la que tanto indios como europeos estudiaban. A ambos se les enseñaban las Escrituras cristianas, la ciencia occidental, y los libros sagrados de la India. De ese modo se esperaba que los europeos llegaran a comprender mejor la cultura del país, y que los naturales, que a la postre serían los encargados de llevar el evangelio a las diversas regiones de la India, pudieran hacerlo con pleno conocimiento, no solo de las Escrituras cristianas, sino también de las de los hindúes y budistas.

Todo esto indica que Carey y los suyos sentían un profundo respeto por la cultura y las tradiciones de la India. Su propósito era crear una iglesia que fuese fiel a esa cultura, siempre que ello no se opusiera al mandato bíblico.

Dos costumbres había en la India que horrorizaban a Carey y sus compañeros: los sacrificios de niños en el río Ganges, y la quema de las viudas en las piras fúnebres de sus esposos. El gobernador Wellesley se mostraba deseoso de prohibir los sacrificios de niños, pero no se atrevía a hacerlo si con ello contravenía lo ordenado en los libros sagrados de la India. Por ello le pidió a Carey que le rindiera un informe al respecto. Cuando, tras minucioso estudio, Carey le informó que los sacrificios de niños no encontraban apoyo alguno en sus libros, sino que eran más bien una práctica de origen oscuro, Wellesley prohibió que se continuara sacrificando niños. Al principio fue necesaria una vigilancia constante para evitar que se continuara esa práctica. Pero poco a poco, en parte convencidos por los argumentos de Carey, los propios hindúes concordaron en abandonarla.

La costumbre de quemar viudas en las piras fúnebres de sus esposos —el rito llamado sati— fue mucho más difícil de desarraigar. El propio Carey cuenta de la primera vez que vio tan horrible rito. Al ver lo que estaba a punto de suceder, imprecó a los presentes, apelando a sus sentimientos humanos y acabando por llamarles asesinos. Pero todo fue en vano. La viuda misma, burlándose de la sensibilidad del misionero, bailó alrededor de la pira, y se acostó junto al cadáver de su esposo. Entonces le colocaron encima dos fuertes cañas, y lo ataron todo de tal modo que la viuda no pudiera levantarse. Cuando Carey protestó, diciendo que se suponía que la viuda muriera voluntariamente, y que estando atada no podría abandonar la pira al sentir las llamas, le dijeron que las cañas y la soga no eran para

atar a la viuda, sino para que la leña no se esparciera. Además lo invitaron a marcharse, diciéndole que no se inmiscuyera en asuntos ajenos. Mas Carey decidió permanecer en medio de aquella turba hostil, dispuesto a saltar y librar a la viuda a su menor queja. Cuando prendieron el fuego, todos los presentes empezaron a dar gritos de júbilo, y fue tal la algarabía que Carey nunca supo si la viuda clamó en su dolor o no. Pero a partir de entonces quedó convencido de la necesidad de abolir el rito del sati.

La lucha fue ardua. Las autoridades británicas, más interesadas en el comercio que en cualquiera otra cosa, temían que la prohibición del sati diera en motines que interrumpieran el comercio. Carey se dedicó una vez más a demostrar que esa práctica no encontraba apoyo alguno en los libros sagrados.

Además él y los suyos, mediante informes y correspondencia, crearon en Inglaterra una fuerte corriente de opinión pública contra el sati. Por fin, tras larga lucha, llegó el edicto que prohibía tal rito. Era el día del Señor, y algunos de los misioneros creían que debían dedicarse a asuntos religiosos, y dejar la traducción del edicto para el lunes. Pero, recordando el ejemplo del Señor al sanar en el día de reposo, y pensando que la carga sobre sus conciencias sería enorme si una sola viuda moría a causa de su negligencia, corrieron a traducir e imprimir el edicto.

Si nos hemos detenido a narrar con tantos detalles la obra de Carey, esto es porque esa obra sirvió de inspiración y de pauta a buena parte del trabajo misionero del siglo XIX. Los informes de Carey despertaron el interés misionero, no solo entre bautistas, sino también entre otros cristianos, tanto en la Gran Bretaña como en los Estados Unidos. Pronto se formaron las muchas sociedades misioneras a que hemos hecho referencia en el último capítulo. No solo en la India, sino también en otras regiones, la obra de Carey fue la medida que muchos misioneros se aplicaron a sí mismos. Y, gracias al carácter amplio de la visión de Carey, que incluía los estudios lingüísticos y culturales, la educación de ministros nativos, la traducción de las Escrituras y el conocimiento y aprecio de la cultura del lugar, muchos de los misioneros del siglo XIX gozaron de la misma amplitud de horizontes.

En cuanto a la India se refiere, a partir de entonces el trabajo misionero avanzó rápidamente. En 1813, al expirar la cédula que el Parlamento le había concedido a la Compañía de las Indias Orientales, se incluyó en la nueva cédula una cláusula que garantizaba el libre acceso a la India por parte de misioneros británicos, sin las trabas que hasta entonces les había puesto la Compañía. Veinte años más tarde esos privilegios se extendieron a las sociedades misioneras de otros países.

Probablemente el más notable misionero de la segunda generación fue el escocés Alexander Duff, quien estaba convencido de que el mejor modo de evangelizar el país era mediante la educación. Era la época en que un creciente número de indios deseaba aprender acerca de la técnica europea, y por tanto la obra de Duff en el campo de la educación tuvo gran éxito. Duff estaba convencido de que la tecnología occidental era incompatible con las antiguas religiones de la India, y que por tanto al introducir esa tecnología estaba minando esas religiones. En todo caso, a la postre todo el sistema de educación en la India se organizó siguiendo los patrones de Duff. Uno de los resultados de esta obra fue que, cuando un siglo más tarde la India logró su independencia, muchos de los dirigentes de la nueva nación, si no eran cristianos, al menos habían recibido el impacto de maestros cristianos.

Mientras esta obra abría brecha en las clases más educadas, se producían grandes movimientos de conversión en masa en las clases más bajas de la sociedad. Desde el principio, los misioneros protestantes se habían opuesto al sistema de castas, por considerarlo opuesto al evangelio. En esto diferían de los católicos, que por lo general seguían los métodos que hemos indicado al hablar de Nobili en el Séptima Sección de esta Historia, y que por tanto no se opusieron tan radicalmente al sistema de castas. Hasta principios del siglo XIX, hubo en los templos católicos divisiones para separar a los creyentes de distintas castas. Entre protestantes, se anunciaba que el evangelio abolía toda idea de

casta. Por tanto, como era de esperarse, pronto muchas gentes de las castas más despreciadas comenzaron a acudir a las iglesias, donde por primera vez se les trataba con dignidad. Así tuvieron lugar conversiones en masa entre las castas más bajas. Algo semejante sucedió con algunas tribus que hasta entonces habían estado marginadas en la sociedad hindú.

El cristianismo hizo gran impacto también entre otro grupo de personas marginadas, las mujeres. La costumbre del sati era sólo una de las muchas que indicaban que las mujeres eran personas menos dignas que los hombres. El infanticidio femenino era relativamente común. Y por lo general se consideraba que las mujeres no debían recibir mayor educación. Los misioneros, y particularmente las misioneras, se ocuparon de las mujeres desde muy temprano. En 1857, Alexander Duff fundó la primera escuela diaria para niñas. Pero el mejor ejemplo de la obra entre las mujeres fue la india Ramabai.

Ramabai se había criado en un hogar excepcional, en que su madre se ocupó de que aprendiera el sánscrito, y que recibiera una educación esmerada. Tras varias tragedias en su familia, Ramabai decidió dedicarse a cuidar de las niñas y jóvenes viudas. Puesto que en la India se acostumbraba prometer y casar a las niñas desde la infancia, había viudas de muy tierna edad, y a su cuidado dedicó Ramabai su tiempo y su fortuna. Fue entonces que algunos misioneros cristianos, convencidos del valor de su obra, la animaron a viajar a Inglaterra, para allí prepararse mejor. Durante su estancia en Inglaterra, se convirtió, y decidió continuar la obra a que se había dedicado, aunque ahora con un énfasis cristiano. Tras visitar Estados Unidos, donde obtuvo apoyo para sus proyectos, regresó a la India. Allí fundó un hogar para viudas, y después otro para huérfanas. Convencida de que las mujeres eran dignas de una educación tan esmerada como la que recibían los hombres, Ramabai aplicó ese principio en sus hogares, de donde salieron mujeres, muchas de ellas cristianas, que harían fuerte impacto en la vida del país. Luego, la obra de Ramabai marca un hito en la emancipación de las mujeres en la India.

El Asia sudoriental

También en el Asia sudoriental se hizo sentir el impacto colonizador. Al centro de esa región se encontraba el reino de Siam que antes había sido extensísimo, pero que ahora quedó limitado a una faja que dividía la región en dos. Al este de Siam, fueron los franceses quienes colonizaron la región, hoy Vietnam, Laos y Camboya, mientras que Birmania, al oeste, quedó bajo la administración británica de la India.

En la zona de influencia francesa, frecuentemente fueron los misioneros quienes provocaron el avance colonizador. Tal fue el caso en los antiguos reinos de Anam y Cochinchina, donde los católicos, perseguidos por los gobiernos locales, apelaron a las autoridades francesas, que acabaron por adueñarse de la región. Además, a fin de facilitarles la vida cristiana a los nuevos conversos, estos fueron juntados en aldeas católicas. Puesto que, gracias a sus conocimientos técnicos y a la ayuda proveniente de Francia, las aldeas católicas frecuentemente resultaban más prósperas que las budistas, pronto hubo enemistad entre unas y otras. Esa enemistad perduró hasta bien avanzado el siglo XX, cuando se manifestó en los graves conflictos que azotaron la región.

En Birmania, la figura misionera más notable fue el norteamericano de origen congregacionista Adoniram Judson, uno de los fundadores de la Junta Norteamericana de Comisionados para Misiones Extranjeras, a que nos hemos referido anteriormente. Tras muchas vicisitudes, Judson y su esposa embarcaron para la India. Durante el viaje, se dedicaron a estudiar el Nuevo Testamento, y llegaron a la conclusión que el bautismo de niños, práctica común entre congregacionistas, no era bíblico. Al llegar a la India establecieron contacto con Carey y los suyos, y fueron bautizados como bautistas.

Naturalmente, esto quería decir que renunciaban al sostén de la Junta Norteamericana de Comisionados, y por tanto fue necesario fundar en los Estados Unidos, como hemos consignado, una sociedad misionera bautista. Luego, en este caso se dio la extraña circunstancia de que hubo primero misioneros y luego una sociedad para sostenerlos.

Aunque al principio Judson y su esposa habían proyectado establecerse cerca de Carey, las autoridades británicas les pusieron demasiadas trabas, y por ello decidieron emprender su obra en Birmania, donde uno de los hijos de Carey, Félix, era médico, y adonde el poderío británico no se había extendido todavía. La travesía fue difícil, y en ella ocurrió el nacimiento prematuro y sin vida del primogénito de los misioneros. En Birmania, el Dr. Carey les prestó escaso apoyo. Pero a pesar de ello los Judson continuaron su obra, siguiendo en mucho el patrón establecido por Carey. Se dedicaron especialmente al estudio de los idiomas, y a la traducción de las Escrituras. Ambos aprendieron el birmano, y además él estudió el antiguo idioma pali, en que estaban escritos los libros budistas, y ella el tai, que se hablaba en Siam. Los bautistas norteamericanos enviaron un impresor, y en 1817 apareció la traducción birmana del Evangelio de Mateo.

Dos años más tarde bautizaron al primer converso, y por fin sus esfuerzos empezaban a producir frutos cuando estalló la guerra entre Birmania y la Gran Bretaña. Judson había recibido a través de Inglaterra fondos procedentes de los bautistas norteamericanos, y por tanto las autoridades birmanas sospecharon que servía de agente británico, y lo encarcelaron. Su esposa intervino a su favor, y tras varias semanas fue dejado en libertad, aunque con salud quebrantada. En los Estados Unidos, las noticias de su encarcelamiento, y de la heroica actitud de su esposa, despertaron nuevo interés en la misión en Birmania. Pero las semanas de angustiosa incertidumbre afectaron la salud de la señora Judson, que murió en 1826. Judson continuó en su empeño, y por fin en 1834 terminó la traducción de la Biblia al birmano. Ese mismo año se casó con la viuda de otro heroico misionero, George D. Boardman, quien había muerto prematuramente tres años antes. En 1845, la segunda esposa de Judson enfermó, y ambos decidieron regresar a los Estados Unidos. Pero ella murió en la travesía, y al año siguiente Judson, tras contraer nuevas nupcias, regresó a Birmania, donde pasaría el resto de sus días.

Judson y los primeros misioneros vieron pocas conversiones. Pero poco después, gracias a un converso de la tribu de los karens, Ko Tha Byu, comenzó una conversión en masa entre los miembros de esa tribu. Hasta el día de hoy, la principal fuerza numérica de los protestantes en Birmania está entre los karens. Esta tribu, que se consideraba oprimida por los birmanos, vio con buenos ojos el creciente poderío británico, y por tanto se mostró más dispuesta que los birmanos a aceptar la fe de los misioneros.

Siam, como hemos dicho, fue el único reino del Asia sudoriental que conservó su independencia. Hacia mediados del siglo, las autoridades siamesas comenzaron a permitir la obra misionera, tanto católica como protestante. Aunque hubo breves períodos de persecución, hacia fines de siglo ambos grupos habían logrado establecer congregaciones en diversos lugares del país.

Allí también los católicos tendían a vivir en sus propias comunidades, aparte del resto de la población. Los protestantes se distinguieron particularmente en la educación pública, mediante la cual hicieron fuerte impacto en el país.

China

Repetidamente en el curso de esta historia hemos tenido ocasión de mencionar el cristianismo en China. Y repetidamente lo hemos visto desaparecer, o al menos pasar por períodos tan oscuros que difícilmente se encuentran rastros de él. Los primeros en llevar el cristianismo a la gran nación oriental

fueron los nestorianos, a quienes nos referimos en la Tercera Sección de la presente Historia, y cuyos últimos vestigios desaparecieron en el siglo IX. Después, en la que hemos llamado “Era de los altos ideales”, los franciscanos enviaron misioneros a la China. Pero también esa semilla se malogró debido a la persecución y a que los católicos europeos no contaron con los recursos necesarios para continuar su obra en tan lejano país. Por fin, Mateo Ricci y sus correligionarios jesuitas lograron establecerse permanentemente en Pekín, y el catolicismo romano de hoy es descendiente directo de su obra. Pero al empezar el período que ahora estudiamos esa obra no alcanzaba más que a una escasísima minoría, y se hallaba en condiciones precarias, pues la China había vuelto a cerrarse a todo contacto con el extranjero.

El siglo XIX, y los años que van hasta 1914, trajeron enormes cambios a la China, no siempre felices. La nación que hasta entonces se había considerado el centro del mundo, guardiana de conocimientos ancestrales y fuente de toda civilización, repentinamente se vio humillada, dividida y conquistada por ejércitos y doctrinas foráneas. Una de esas doctrinas, ciertamente la más discutida, era el cristianismo.

Como en tantos otros casos, los orígenes del interés misionero protestante en China se remontan a la obra de Carey, uno de cuyos acompañantes, Marshman, comenzó a traducir la Biblia al chino en 1806. Después el escocés Robert Morrison quiso emprender una obra semejante, pero las autoridades británicas no veían con buenos ojos la presencia de misioneros en China, que podría obstaculizar el comercio que entonces comenzaba a florecer. Por ello Morrison se vio obligado a viajar primero a los Estados Unidos, donde obtuvo pasaje hasta Cantón. Allí se estableció, dispuesto a seguir un método semejante al que había seguido años antes el jesuita Ricci. Conocedor de la medicina y la astronomía occidentales, Morrison se dedicó a estudiar a profundidad tanto la cultura como el idioma chinos. Puesto que el interior del país le estaba vedado por las leyes chinas, hizo la mayor parte de su trabajo mediante la producción de literatura en chino, con la esperanza de que algún converso la llevara a otras partes de la nación, o que generaciones posteriores de misioneros pudieran aprovechar su obra. Así, con la ayuda de un contingente de naturales del país, tradujo al chino toda la Biblia y varios otros libros. Tras siete años de labor, bautizó al primero de sus conversos, que siempre fueron escasos. Las noticias de su obra, y la existencia de la Biblia en chino, despertaron el interés de otros cristianos en Europa y los Estados Unidos. Pronto otros misioneros se instalaban en los bordes del imperio chino, con la esperanza de encontrar un modo en que sus enseñanzas pudieran penetrar en la gran nación.

Empero las autoridades del país, que persistían en considerar a los extranjeros como bárbaros, no permitían sino la presencia, en zonas muy restringidas, de un número limitado de comerciantes europeos.

Entonces se produjo uno de los más bochornosos atropellos de toda la era colonial, la Guerra del Opio. Los comerciantes europeos, particularmente británicos, tenían interés en obtener seda y otros productos chinos, para venderlos con enormes ganancias en Europa. Pero los productos europeos no despertaban mayor interés entre los chinos, por ser de calidad inferior. La Compañía Británica de las Indias Orientales dio en la solución de pagar por los productos chinos con opio cultivado en la India. Este comercio tuvo tanto éxito, que pronto la seda no bastó para pagar por el opio, y los chinos empezaron a pagar con metales preciosos. Aunque la importación de opio había sido prohibida por edicto imperial desde 1800, el nefando comercio continuaba al abrigo de la corrupción por parte de las autoridades locales. Por fin el gobierno intervino, preocupado tanto por los daños que el opio causaba como por la sangría económica que ese comercio representaba para el país. En 1839, un comisionado imperial llegó a Cantón, donde confiscó más de un millón de libras esterlinas en opio que estaba en

manos de comerciantes extranjeros. La reacción no se hizo esperar. Los comerciantes declararon que el honor británico había sido ultrajado. En el parlamento inglés, la cuestión se debatió acaloradamente, pues muchos sostenían que acudir en defensa del tráfico en opio era una deshonra mayor que cualquiera que los chinos pudieran haber perpetrado. A la postre, el partido de los comerciantes resultó vencedor, y en 1840 comenzaron las hostilidades. Desde el principio, la superioridad de la marina británica se impuso, y varios puertos chinos fueron ocupados por el invasor. Poco más de un año duró la guerra, y al fin China, humillada por los bárbaros occidentales, se vio obligada a firmar el tratado de Nankín, que le concedía a la Gran Bretaña la isla de Hong Kong, y además les garantizaba a los comerciantes el libre acceso a cinco importantes puertos chinos. A partir de entonces, en una serie de guerras cada vez más humillantes, China se vio obligada a hacer concesiones siempre crecientes a varias potencias europeas, a los Estados Unidos y, hacia fines de siglo, al Japón.

Francia, a la sazón bajo el gobierno de Napoleón III, vio en tales condiciones la oportunidad de aparecer como la gran campeona del catolicismo. Por ello se aseguró de que en sus tratados con China se garantizaran, no solo los derechos de los comerciantes, sino también los de los misioneros. Aunque la Gran Bretaña temía involucrarse en cuestiones de religión, a la postre también se vio obligada a seguir el ejemplo francés, y extenderles su protección a los súbditos británicos que servían como misioneros en China. Esto llegó a tal punto que la protección extranjera se extendió, no solo a los misioneros, sino también a sus conversos chinos, que quedaron fuera de la jurisdicción de los tribunales nacionales. El resultado fue que la conversión al cristianismo llegó a aparecer ventajosa para muchos chinos, que se hicieron bautizar más por conveniencia que por convicción.

En general, los protestantes siguieron una política más comedida. Aunque muchos se opusieron a la participación británica en la Guerra del Opio, a la larga vieron lo hecho como una “puerta abierta” para la predicación del evangelio. Pero aun entonces muchos de los misioneros protestantes, conocedores del resentimiento que la intervención extranjera había causado, se negaron a apelar a la protección de sus países de origen. A pesar de tal actitud por parte de los misioneros más sabios, desde el punto de vista del chino promedio todo cristiano era en cierta medida extranjero, aunque por su raza fuera chino, y contra él se dirigía la fobia que los chinos siempre habían sentido hacia los extranjeros, y que ahora se había exacerbado debido a las repetidas humillaciones a que el país se había visto sometido.

Una consecuencia inesperada de las misiones fue la rebelión de T'ai P'ing—el Reino celestial. Este movimiento fue iniciado por un maestro de escuela que leyó nueve tratados cristianos y decidió que había llegado la hora de establecer el Reino celestial de la gran paz, cuyo rey él sería. En ese reino, todas las cosas serían tenidas en común, habría igualdad entre hombres y mujeres, y se prohibiría la prostitución, el adulterio, la esclavitud, la costumbre de atar los pies de las niñas, el opio, el tabaco y las bebidas alcohólicas. En 1850, el movimiento estalló en rebelión militar y las tropas del Reino celestial, mejor disciplinadas que las del gobierno chino, lograron importantes victorias. En 1853 establecieron la “Capital celestial” en Nankín, y desde allí amenazaron hasta la propia capital imperial de Pekín.

Mientras tanto, las potencias occidentales continuaban en su empeño de debilitar el imperio chino y repartirse los despojos. En 1860, los franceses y británicos tomaron a Pekín e incendiaron el palacio imperial. A la postre, con la ayuda de contingentes occidentales, las tropas imperiales chinas aplastaron la rebelión de T'ai P'ing. Los muertos en los quince años que duró la revuelta fueron veinte millones.

Fue durante la rebelión de T'ai P'ing que por primera vez llegó a China quien sería uno de sus más famosos misioneros, J. Hudson Taylor. Esa primera visita se vio interrumpida cuando Taylor tuvo que regresar a Inglaterra por motivos de salud. Allí se dedicó a promover el interés en las misiones en China, y comenzó a organizar la Misión del Interior de la China (China Inland Mission) bajo cuyos

auspicios regresó a China. La organización creada por Taylor tenía el propósito de evangelizar el interior de la China sin introducir en el país las divisiones que existían entre protestantes en Occidente. La Misión del Interior de la China aceptaba misioneros de todas las denominaciones, siempre que se mostraran deseosos de proclamar el evangelio. Las cuestiones referentes a la organización de la iglesia, la administración de los sacramentos, y otros asuntos semejantes en que las diversas denominaciones diferían, quedaban a cargo de los cristianos en cada región de la China. Además, Taylor se percataba de que el apoyo por parte de las potencias extranjeras, aunque pareciera facilitar el trabajo misionero, en realidad lo dificultaba, pues al tiempo que provocaba animadversión entre los chinos creaba incentivos para falsas conversiones. Por ello casi todos los misioneros de la China Inland Mission se negaban a acudir a las autoridades extranjeras cuando su obra era amenazada. Aunque tal política era difícil, y no siempre se cumplió a cabalidad, sí contribuyó a mostrarles a algunos chinos que no todos los cristianos concordaban con las actitudes de las potencias invasoras.

La cuestión de cuál debía ser la actitud de los chinos hacia las ideas y prácticas recientemente introducidas continuó ocupando el centro de la escena política china a través de todo el siglo XIX y buena parte del XX. En 1899–1901, la rebelión de los “boxers”, alentada por ciertos elementos en la corte imperial, fue la máxima manifestación del odio hacia todo lo que fuera extranjero. Los rebeldes dirigieron su furia contra los misioneros y sus conversos, que parecían ser aliados de las potencias occidentales. Los muertos se contaron por millares. Por todas partes las iglesias quedaron en ruinas. Las legaciones extranjeras en Pekín, que hasta poco antes se habían dedicado a repartirse los despojos de la China, se vieron sitiadas, hasta que una fuerte columna internacional se abrió paso hasta la capital y libertó a los sobrevivientes. Hacia fines de 1901, aplastado el movimiento, el gobierno chino que lo había alentado fue humillado una vez más, y forzado a hacer nuevas y enormes concesiones a las potencias occidentales, inclusive una indemnización de más de 738 millones de dólares. Conocedoras del resentimiento que esto causaba entre los chinos, varias agencias misioneras se negaron a aceptar toda indemnización que fuera más allá de lo necesario para reconstruir los edificios destruidos.

A la postre, el impacto occidental en China llevó a la caída del imperio. En 1911 la revolución estalló, y al año siguiente el Emperador abdicó. Con ello quedó abierto el camino para la República de las Provincias Unidas de la China. Las ideas y las armas occidentales habían destruido el viejo imperio que cien años antes se consideraba centro del mundo y puente entre la tierra y el cielo.

Durante esos años, había muchos que soñaban con una gran conversión de la China, semejante a la que había tenido lugar en el Imperio Romano en los siglos cuarto y quinto. Los misioneros protestantes en China se contaron por decenas de millares. En todas las provincias había iglesias, muchas de ellas florecientes, y comenzaban a aparecer chinos capaces de tomar la dirección de la naciente iglesia. El futuro se mostraba lleno de promesa.

Japón

Durante la primera mitad del siglo XIX, Japón hizo cuanto pudo por evitar todo contacto con el extranjero, particularmente con las potencias occidentales. Estas intentaron establecer contactos comerciales con el Japón varias docenas de veces, pero siempre fracasaron. En 1854 el comodoro Perry, de la marina norteamericana, se presentó en la bahía de Edo, hoy Tokio, con una fuerte escuadra, y forzó a los japoneses a firmar el primer tratado comercial con una potencia occidental. Pronto la Gran Bretaña, Francia, Holanda y Rusia lograron tratados semejantes, y en 1864 una expedición conjunta de británicos, holandeses y norteamericanos aplastó toda resistencia.

Esto trajo un período en que los japoneses, convencidos de la superioridad técnica del occidente, se dedicaron a absorber de ella cuanto pudieron. El proceso de industrialización, con la consecuente desaparición del poderío de los antiguos señores feudales, fue rapidísimo. Hacia fin de siglo había en el país más de cinco mil kilómetros de vías férreas, varios centenares de fábricas modernas, y una red nacional de telégrafo. Al mismo tiempo, el ejército se había reorganizado y armado siguiendo patrones franceses y alemanes. Todo esto hizo del Japón una potencia capaz de derrotar a los chinos y los rusos, y de anexarse el antiguo reino de Corea (1910).

El catolicismo había llegado al país, como hemos consignado, gracias a la obra de Francisco Javier y sus sucesores. Pero después una violenta persecución, y el cierre del Japón a todo contacto con el extranjero, parecieron haberlo aplastado. Por tanto, grande fue la sorpresa de los misioneros protestantes que en la segunda mitad del siglo XIX descubrieron, en la región de Nagasaki, más de cien mil personas que todavía conservaban ciertos rudimentos de la fe católica. De estos, muchos volvieron al catolicismo, y otros se hicieron protestantes. A base de ese núcleo católico, y de otra obra misionera, el catolicismo en Japón continuó creciendo hasta que, en 1891, se estableció una jerarquía eclesiástica para el Japón, bajo la dirección del arzobispado de Tokio. Pero no fue sino en el siglo XX (1937) que ese arzobispado fue ocupado por un japonés.

También es interesante notar que los ortodoxos rusos comenzaron obra misionera en Japón en 1861, bajo la dirección del sacerdote ruso Nicolai. Este fundó una Iglesia Ortodoxa Japonesa, y fue su primer obispo. Esa iglesia fue verdaderamente japonesa, hasta tal punto que en 1904, cuando estalló la guerra entre Rusia y Japón, Nicolai les aconsejó a sus fieles japoneses que fuesen leales a su patria, y que no mostraran simpatía hacia Rusia, a pesar de haber recibido su fe de ese país.

Los protestantes llegaron poco después de la firma del primer tratado entre Japón y los Estados Unidos, y eran en su mayor parte norteamericanos. Durante los primeros años, el trabajo fue duro, y para 1872 solamente una docena de japoneses se había bautizado. El período de rápida industrialización trajo consigo una gran avidez de aprender todo cuanto los occidentales pudieran enseñar, y por ello el protestantismo creció a pasos agigantados, particularmente entre las clases más educadas, donde el impacto del Occidente era más marcado. Por ello, pronto hubo dirigentes nativos que se dolían de algunos de los errores cometidos en la empresa misionera. Probablemente el más serio de esos errores era la división que se había importado de los Estados Unidos y de Europa, y que constituía un verdadero escándalo para los japoneses que se interesaban por el evangelio. Por esa razón varios cristianos japoneses comenzaron a trabajar por la unión de las iglesias protestantes, y en 1911 fundaron una asociación con ese propósito. Rápidamente, la iglesia japonesa se iba volviendo una iglesia verdaderamente nacional.

Corea

El catolicismo llegó por primera vez a Corea en 1777, al parecer llevado allí por chinos convertidos en Pekín por los jesuitas. Pronto los católicos coreanos fueron varios millares, a pesar de la oposición de las autoridades del país. En 1865 esa oposición dio en persecución, y durante los próximos cinco años murieron más de dos mil católicos, inclusive algunos misioneros franceses que se habían infiltrado en el país. Por la misma época, varias potencias occidentales trataban, sin éxito, de lograr tratados comerciales con Corea. Por fin, en 1876, fueron los japoneses quienes, mostrando que habían aprendido bien la lección del comodoro Perry, obligaron a los coreanos a firmar el primer tratado. Pronto siguieron otros tratados con los Estados Unidos (1882), Gran Bretaña (1883) y Rusia (1884).

En 1884, bajo la protección de estos tratados, llegaron los primeros misioneros protestantes, procedentes de los Estados Unidos. Estos eran principalmente metodistas y presbiterianos, y tuvieron gran éxito. Parte de su estrategia consistió en fundar iglesias que desde sus mismos inicios pudieran sostenerse a sí mismas, con dirigentes nacionales, y capaces de ser a su vez centros de obra misionera. Por esa razón, el protestantismo coreano creció rápidamente. Aunque la dominación de los japoneses, que se anexaron el país en 1910, trajo nuevas dificultades, el cristianismo estaba firmemente establecido, y supo sobreponerse a ellas. En el siglo XX, los cristianos coreanos, esparcidos por otros países a causa de repetidas guerras, darían muestra de la constancia de su fe.

Todo esto nos indica por qué hemos dicho que el siglo XIX fue una época de nuevos horizontes para el protestantismo en Asia. Al iniciarse ese siglo no había en la región más que unos pocos protestantes, mayormente en India. En 1914, cuando estalló la Primera Guerra Mundial, había no solo misioneros, sino también fuertes congregaciones, en casi todas las principales ciudades del Oriente, y en muchas aldeas remotas.

Este fenómeno, que se repitió en el pacífico, en Africa y en América Latina, a la larga sería de mayor importancia para la historia del cristianismo que los debates de denominaciones que aparecían en los Estados Unidos.

Horizontes

geográficos: Oceanía 47

Al principio, las gentes en la iglesia se sentaban sobre esteras en el piso. Pero poco a poco sintieron la necesidad de tener asientos.

Cuando un hombre tenía unos pantalones domingueros, y una mujer un vestido blanco o de algodón estampado, lo próximo era tener un asiento en la iglesia, para mantener limpias sus nuevas vestimentas.

Rufus Anderson, Secretario de la Junta Americana de Comisionados para Misiones Extranjeras

A fines del siglo XVIII, los viajes del capitán inglés James Cook despertaron en Europa un nuevo interés en las tierras del Pacífico. Algunos de esos territorios, como las Filipinas e Indonesia, habían sido colonizados por los europeos mucho antes. Otros, particularmente Australia y Nueva Zelandia, fueron invadidos por olas migratorias de tal magnitud que a la postre los europeos y sus descendientes constituyeron la mayoría de la población. Por último, las innumerables islas de Melanesia, Micronesia y Polinesia, explotadas, colonizadas y evangelizadas por europeos, norteamericanos y australianos, quedaron bajo el dominio de las potencias occidentales, aunque por lo general la mayor parte de la población siguió siendo nativa. En el presente capítulo, comenzaremos tratando acerca de las regiones colonizadas antes de empezar el siglo XIX, las Filipinas e Indonesia, para después pasar a las nuevas naciones occidentales fundadas en la región, Australia y Nueva Zelandia, y terminar con una rápida ojeada sobre las islas recientemente colonizadas.

Las Filipinas

El primer europeo en llegar a estas islas fue Magallanes, quien murió en una de ellas en 1521. A partir de entonces fueron motivo de discordia entre españoles y portugueses, pues unos y otros las reclamaban a base de los derechos de conquista y evangelización que Roma les había dado. En 1565, bajo la dirección de Miguel López de Legazpi, los españoles emprendieron la conquista de las islas en disputa, donde Legazpi fundó la ciudad de Manila en 1571. Puesto que en 1580 la corona de Portugal quedó unida a la de España (hasta 1640), la rivalidad entre las dos naciones ibéricas cesó. Pero pronto los holandeses e ingleses comenzaron a disputarle a España el comercio de la región, que era gobernada desde México por el virrey de Nueva España. Durante la segunda mitad del siglo XIX, siguiendo el ejemplo de las nuevas repúblicas americanas, muchos filipinos comenzaron a reclamar la independencia, que proclamaron en 1896 en el Grito de Balintawak. El más notable promotor de la independencia, José Rizal y Mercado, fue fusilado por los españoles poco después de estallar la rebelión, y Emilio Aguinaldo quedó entonces a la cabeza del movimiento. En 1898, aprovechando la guerra entre España y los Estados Unidos, los patriotas organizaron un gobierno republicano, cuyo primer presidente fue Aguinaldo. Al firmarse la paz, a fines de ese mismo año, España les cedió las Filipinas a los Estados Unidos. Los filipinos insistieron en su independencia, y siguió una cruenta lucha armada hasta que Aguinaldo, capturado mediante una estratagema, se sometió al gobierno norteamericano. Aunque las hostilidades continuaron por algún tiempo, fueron amainando, y poco a poco, con la promesa de permitir algún día la independencia del país, los gobernadores norteamericanos lograron establecer su autoridad.

En medio de todo esto, el catolicismo sufrió grandes pérdidas. Los sacerdotes, casi todos leales a España, fueron el principal medio de espionaje mediante el cual las autoridades españolas se enteraban de las conspiraciones y golpes que se preparaban. En consecuencia, Aguinaldo y los suyos deseaban la creación de un catolicismo que se relacionara directamente con Roma, y que estuviera bajo la dirección de sacerdotes filipinos. Pero las gestiones que el gobierno revolucionario hizo ante Roma no tuvieron el resultado apetecido, y los patriotas se separaron de Roma, creando la Iglesia Filipina Independiente, bajo la dirección del sacerdote filipino Gregorio Aglipay. Esa iglesia, que después tomó de los protestantes algunas prácticas y doctrinas, todavía existe.

Los protestantes no habían mostrado gran interés en las Filipinas hasta que, inesperadamente, esas islas quedaron bajo el gobierno norteamericano. Entonces varias agencias misioneras, alabando a Dios por esa “puerta abierta”, se prepararon a emprender obra allí. Antes de hacerlo, sin embargo, consultaron entre sí y se distribuyeron el territorio, de modo que, excepto en Manila, en cada lugar hubiera misioneros e iglesias de una sola denominación. Al mismo tiempo se hicieron acuerdos semejantes con respecto a Cuba y Puerto Rico.

Puesto que la obra misionera protestante no comenzó sino a fines de siglo, en 1914, al terminar el período que ahora estudiamos, las congregaciones protestantes eran todavía relativamente pequeñas, y en muchos sentidos el trabajo apenas comenzaba.

Indonesia

Los primeros europeos en establecerse en el archipiélago indonesio, hoy Indonesia y Malasia Oriental, fueron los portugueses. El interés de estos no era conquistar las islas, sino establecer en ellas bases que les ayudaran a mantener su monopolio sobre el comercio con China. Además, deseaban comerciar con los habitantes de la región, de quienes obtenían especias que en Europa alcanzaban alto precio. Pero pronto los holandeses y británicos, que no estaban dispuestos a ser excluidos de tan lucrativo comercio, comenzaron a amenazar los intereses portugueses en la región. Los holandeses se

establecieron en Sumatra en 1596, y los ingleses en Java en 1602. A la larga, los holandeses resultaron vencedores en esa triple competencia, aunque tanto Portugal como la Gran Bretaña retuvieron importantes territorios.

El catolicismo, establecido siglos antes gracias a la obra de Francisco Javier, continuó su obra, aunque perdió mucho de su impulso según Portugal les fue cediendo el lugar a Holanda y la Gran Bretaña. Puesto que estas dos potencias eran mayormente protestantes, el protestantismo avanzó en la región. Ese avance no fue fácil, pues la Compañía Holandesa de las Indias Orientales se oponía al trabajo misionero, temiendo que provocara la animadversión de los naturales, y que ello interrumpiera el comercio. Ese temor era tanto mayor por cuanto en algunas islas los musulmanes eran numerosos, y repetidamente se habían mostrado opuestos a la predicación cristiana. Empero en 1798 la Compañía Holandesa de las Indias Orientales fue disuelta, y poco después se organizaron en Holanda sociedades misioneras que se interesaron en el trabajo en Indonesia. Poco a poco, las principales denominaciones holandesas, y otras británicas y norteamericanas, fueron penetrando en la región, sobre todo entre la población animista, aunque también lograron conversos entre los musulmanes de Java.

Empero el gobierno holandés se mostraba dispuesto a gobernar los territorios bajo su jurisdicción con mano de hierro. En 1820 decretó la unión de todas las iglesias protestantes de Indonesia— decreto que no se cumplió hasta 1854. Y en 1830 introdujo un sistema de control sobre la agricultura que regimentaba lo que los naturales debían cultivar, cómo y cuándo, y a qué precio debían venderlo. En lo económico, esto creó un sistema de explotación y opresión. En lo religioso, dio lugar a una iglesia del estado, cuyo celo misionero disminuyó. Fue necesaria una larga campaña de protesta entre cristianos en Holanda para que, en 1870, el gobierno aboliera los más rígidos controles sobre la agricultura y el comercio. Inspirada por sus hermanos de Holanda, la Iglesia de las Indias Orientales cobró entonces nuevo vigor.

Uno de los más interesantes episodios que tuvieron lugar en el archipiélago en el siglo XIX fue el éxito alcanzado por el aventurero inglés James Brooke, a quien el sultán de Brunei, en el norte de Borneo, hizo rajá de la región de Sarawak. Bajo el gobierno de Brooke (1841-68), de su sobrino Charles Brooke (1868-1917), y del hijo de Charles, Vyner (1917-46), Sarawak quedó bajo el protectorado británico. James Brooke destruyó la piratería en la región y luego, interesado en mejorar las condiciones de vida de sus súbditos, invitó a misioneros ingleses a establecerse en sus dominios. Los primeros misioneros introdujeron importantes mejoras en la medicina y la educación, produjeron literatura en el idioma del país, y pronto lograron buen número de conversiones. Con motivos semejantes a los de su tío, Charles Brooke invitó a un contingente de chinos metodistas a establecerse en sus dominios, donde les ofreció tierras y protección con la esperanza de que diseminaran entre sus vecinos tanto su fe cristiana como sus conocimientos de agricultura.

Australia y Nueva Zelandia

En el siglo XVII, navegantes holandeses habían visitado y explorado las costas de Australia y Nueva Zelandia. Los próximos europeos en visitar la región fueron los ingleses que acompañaron al capitán James Cook. Los informes de Cook despertaron interés en la Gran Bretaña, particularmente hacia la región en la costa oriental de Australia que Cook había llamado Nueva Gales del Sur. Poco después, se debatía en Inglaterra qué hacer con los penados que antes habían sido deportados a las colonias norteamericanas. Un intento de establecer colonias de deportados en Africa no había tenido mayor éxito, y pronto se dio en la solución de utilizar las extensas tierras de Nueva Gales del Sur para ese propósito. Los primeros reos llegaron en 1788, y a partir de entonces los penados continuaron

llegando a Australia hasta 1867. Además, a partir de 1793 comenzaron a llegar también colonos libres, cuyo número fue aumentando hasta sobrepasar el de los penados. Esto se debió al desarrollo de la crianza de ovejas, cuya lana se exportaba a Europa, y sobre todo al descubrimiento de grandes yacimientos de oro, en 1851. Dado el carácter de los primeros colonos, y la fiebre de oro que surgió después, por largo tiempo las colonias inglesas en Australia resultaron difíciles de gobernar.

La filiación religiosa de estos colonos era semejante a la de las Islas Británicas, aunque a la postre, al igual que en los Estados Unidos, las “iglesias libres”, es decir, no anglicanas, llegaron a incluir una proporción mucho mayor de la población.

Quienes más sufrieron a consecuencia de todo esto fueron los habitantes originales del continente australiano. Tan pronto como sus tierras resultaron lucrativas, gracias a la ovicultura, fueron empujados hacia territorios desérticos. Si insistían en regresar, se les mataba como a animales. Hacia 1820, los aborígenes, exasperados, comenzaron a dar muestras de resistencia, con lo cual solo lograron que se les persiguiera con mayor saña.

En medio de tales circunstancias, hubo cristianos que trataron de remediar la situación. Las protestas ante el gobierno de Londres, aunque repetidas, no tuvieron mayores consecuencias. El capellán anglicano Samuel Marsden, cuyas responsabilidades oficiales se limitaban a los blancos, comenzó trabajo misionero entre los aborígenes en 1795, aunque con escaso éxito. Otros, tanto protestantes como católicos, siguieron un método semejante al que habían empleado los jesuitas en el Paraguay, tratando de convencer a los aborígenes a vivir en aldeas. El resultado de este método también fue escaso. Aunque muchos de los naturales del país se convirtieron, la población, diezmada por los crímenes que contra ella se cometían, por enfermedades introducidas por los blancos, y por la destrucción de sus costumbres y tradiciones, parecía destinada a desaparecer hasta que en el siglo XX se tomaron medidas más eficaces para su protección.

La historia de Nueva Zelanda, aunque paralela a la de Australia, es distinta. Allí también llegaron los holandeses antes que el capitán Cook. Y allí también se establecieron algunos elementos poco deseables. Pero en 1814 Samuel Marsden organizó obra misionera entre los habitantes de Nueva Zelanda, los maoríes. Aunque él mismo no permaneció largo tiempo en Nueva Zelanda, sí fundó en su hogar en Australia un seminario donde jefes maoríes se preparaban para regresar a predicar a su tierra natal. Además, se tradujo la Biblia al maorí, y en 1842 se nombró al primer obispo anglicano para Nueva Zelanda.

Mientras tanto, otros británicos habían llegado a las islas, y en 1840, mediante un tratado con varios centenares de jefes maoríes, Nueva Zelanda quedó bajo la soberanía británica. Los abusos por parte de los colonos provocaron dos rebeliones de maoríes, una en 1843–48 y otra en 1860–70. Ambas fueron aplastadas por las autoridades británicas, con la ayuda de algunos jefes nativos que no participaron en las rebeliones. Cuando, en 1861, se descubrió oro, quedó sellada la suerte de los maoríes, que pronto perdieron casi todas las tierras que les quedaban. Los ingleses se alababan por haber erradicado el canibalismo que los maoríes practicaban antes de su llegada, y por tanto haberlos “civilizado”. Pero lo cierto es que, aparte la intervención benéfica de algunas almas caritativas, y en particular de misioneros y pastores, el impacto de los europeos en Nueva Zelanda fue devastador.

Un fenómeno interesante, que se repetiría en otras partes del mundo, fue el modo en que algunos elementos tomados del cristianismo fueron combinados con otros tomados de la tradición maorí para producir movimientos religiosos y políticos. Durante la segunda rebelión maorí, alrededor de 1860, surgieron dos movimientos de esa índole. El primero, conocido como Jau-jau o Pai marire, fue fundado por un profeta que decía haber visto al ángel Gabriel, y en cuyas doctrinas se incluía mucho de la

predicación bíblica acerca del reino de justicia, y del triunfo de los hijos de Dios. Algún tiempo después el profeta religioso y jefe guerrillero Te Kooti fundó el culto llamado Ringatu, también a base de doctrinas cristianas unidas a las tradiciones de los maoríes y a sus ansias de justicia. Estos movimientos, y otros semejantes, contaron con buen número de seguidores entre los maoríes por lo menos hasta bien avanzado el siglo XX.

Las islas del Pacífico

Hacia el este de las Filipinas, Indonesia y Australia, hay una multitud de islas que los geógrafos han clasificado en tres grupos: Micronesia, al este de las Filipinas, Melanesia, al sur de Micronesia, y Polinesia, al este de las dos anteriores. Desde tiempos de Magallanes, marinos españoles, portugueses, holandeses, británicos y franceses habían visitado una u otra de esas islas. Pero sus viajes no despertaron mayor interés hasta fines del siglo XVIII, cuando los descubrimientos del capitán Cook, y de otros que lo siguieron, crearon en la imaginación europea sueños de islas fabulosas, con climas paradisíacos, hermosas mujeres y riquezas insospechadas. Aun entonces, las islas no atraían sino exploradores, cazadores de ballenas, aventureros, y otros que iban igualmente de pasada. Los primeros europeos en establecerse permanentemente en ellas fueron los amotinados del famoso buque inglés *Bounty*, que desembarcaron en la isla de Pitcairn y cuyos descendientes, de mujeres nativas, todavía viven en esa isla. Después llegaron los primeros misioneros, que se establecieron en Tahití, y más tarde en las Marquesas. Esos misioneros eran protestantes, mas pronto tuvieron que rivalizar con los católicos. Así, entre aventureros, comerciantes, colonos y misioneros, el mundo occidental fue dejando su huella sobre aquellas islas.

Los cuadros idílicos de climas maravillosos y habitantes dulces y amables no siempre resultaron ser ciertos. Mientras en algunas islas se daban muestras de inusitada hospitalidad, en otras se practicaba el canibalismo, o se cazaban cabezas, o se estrangulaba a las viudas. Entre algunas de ellas había guerras endémicas. Entre otras no había contacto alguno.

Todo esto cambió, para bien y para mal, con la llegada de los europeos. Probablemente el mayor impacto lo hicieron los recién llegados sin siquiera saberlo, pues introdujeron enfermedades contra las cuales los naturales de las islas no habían desarrollado inmunidades, y que por tanto diezmaron la población. En algunos casos el efecto fue semejante al de la peste bubónica en Europa a fines de la Edad Media. Además los europeos introdujeron armas de fuego, con lo cual las constantes guerras se hicieron mucho más mortíferas. Los comerciantes y aventureros utilizaban sus conocimientos técnicos para engañar a los nativos, o para enseñorearse sobre ellos, y no faltaron quienes establecieron pequeños reinos a base de la astucia y del engaño.

Durante casi toda la primera mitad del siglo XIX, las potencias europeas no se interesaron verdaderamente en las islas del Pacífico. Fue a mediados de siglo, con el auge de la competencia imperialista, que cada nación se lanzó en pos de su parte del botín. A la postre los británicos, cuya marina era más eficiente, tomaron la mayor parte de las islas. Pero en el reparto se beneficiaron también Francia, Alemania, los Estados Unidos, Australia y Nueva Zelandia. Al estallar la Primera Guerra Mundial, difícilmente quedaba en el Pacífico una roca que alguna potencia no reclamara para sí.

Debido al gran número de islas en cuestión, no podemos seguir aquí la historia del cristianismo en cada una de ellas. Baste por tanto hacer algunos comentarios generales. El primero es que, en cuanto a apoyo del estado se refiere, quienes más gozaron de él fueron los católicos, pues la política de Francia era utilizar las misiones católicas como medio de aumentar su imperio. Por ello, cuando algún jefe nativo se negaba a permitir la presencia de misioneros católicos, frecuentemente era persuadido a ello

con la presencia frente a su aldea de un buque de guerra francés. Y en más de una ocasión las dificultades con que los misioneros católicos tropezaron llevaron al establecimiento de la soberanía francesa. En contraste, la mayor parte de los misioneros protestantes no contaba con el apoyo de sus gobiernos, que a veces temían las complicaciones que los misioneros pudieran causarles.

Otro hecho notable es que las más de las veces el evangelio no llegó a una isla llevado por cristianos blancos, sino por misioneros naturales de alguna isla cercana. Desde muy temprano, las iglesias en las islas del Pacífico se distinguieron por su celo misionero. Tan pronto como la iglesia se establecía en un lugar, había voluntarios ansiosos de llevar el mensaje a otro lugar. En más de una ocasión sucedió que tales voluntarios, al llegar a la isla donde iban a predicar el amor, eran muertos y comidos por aquellos a quienes esperaban convertir.

Entonces, al tener noticias de lo sucedido, aparecían otros dispuestos a continuar tan peligrosa misión.

Además, conviene señalar que pronto hubo pastores nativos en la mayor parte de las iglesias, aunque hubo misioneros que se resistieron a colocar sobre sus hombros mayores responsabilidades. En Fiji y otros lugares, se fundaron seminarios donde se preparaban pastores y misioneros para las diversas islas.

Por último, no faltaron potentados nativos que utilizaron su poder para proclamar el evangelio, y el evangelio para extender su poder, como lo han hecho tantos gobernantes a través de la historia. Quizá el más notable de estos fue el rey de Tonga que se bautizó con el nombre de Jorge—en honor del Rey de Inglaterra— y que extendió su poderío a varias islas circundantes donde también hizo predicar el evangelio.

En todo caso, al terminar el siglo XIX los más de los polinesios eran cristianos, y había iglesias en casi todas las islas de Melanesia y Micronesia. Únicamente en regiones remotísimas, como el interior de Nueva Guinea, quedaban personas que no tenían noticia alguna del cristianismo. Luego en Oceanía, como en el resto del mundo, el siglo XIX amplió los horizontes de la iglesia, hasta tal punto que eran pocos los lugares en que no se alababa el nombre de Cristo.

Horizontes geográficos: Africa y elmundo musulmán 48

Oportunidad no falta. Hay tribus y aldeas sin número al norte y al este de aquí, y todas estarían orgullosas de tener un hombre blanco. No sé de obstáculo alguno a la obra misionera en todo el territorio al norte de Zambese y hacia el centro del continente. Y todos los días recibimos noticias de cómo el comercio se va extendiendo en todas direcciones.

David Livingstone

Durante siglos, la expansión europea hacia el sur y el sudeste se había visto impedida por el poderío musulmán. Al sur de los territorios musulmanes que bordeaban la costa norte de África, se encontraban regiones desérticas, y más allá había densas selvas tropicales. Ni lo uno ni lo otro despertó el interés de las potencias europeas, que por largo tiempo vieron el mundo musulmán y el África negra como obstáculos que era necesario rodear antes de llegar a las prometedoras tierras del Oriente. Empero en el curso del siglo XIX, y en los últimos años antes de la Primera Guerra Mundial, esa situación cambió.

El mundo musulmán

Al comenzar el siglo XIX, la mayor parte del Cercano Oriente y de la costa norte de África pertenecía al Imperio Otomano, cuyo gobierno estaba en manos del sultán, en Estambul, la antigua Constantinopla. Mas ese vasto imperio comenzaba a dar muestras de desintegración. En 1830, declarando que era necesario destruir la piratería que florecía en las costas argelinas, los franceses tomaron Argelia, donde habrían de permanecer por más de un siglo. Poco después el gobernador de Egipto, Mohamed Alí, se rebeló contra el Sultán, y a la postre logró establecer un reino independiente. Fue con las autoridades de ese reino que los franceses negociaron para la construcción del Canal de Suez. Los ingleses se oponían a la empresa, que le daría a Francia fácil acceso al Oriente.

Pero a la postre el canal fue abierto al tráfico marítimo en 1869. Seis años después, Gran Bretaña aprovechó las dificultades económicas del gobierno egipcio, y compró las acciones que este tenía en la Compañía del Canal por cien millones de francos. Tunisia fue tomada por los franceses en 1881. Al año siguiente, una rebelión contra el soberano egipcio provocó la intervención de Gran Bretaña, que bombardeó Alejandría y tomó El Cairo. Esa intervención, que supuestamente sería pasajera, continuó indefinidamente, y en 1914 se proclamó oficialmente el “protectorado” de la Gran Bretaña sobre Egipto.

Tres años antes, en 1911, Italia se había establecido en Libia. Luego, al estallar la Primera Guerra Mundial el Imperio Otomano había perdido buena parte de sus territorios. Ese proceso continuaría hasta la abolición del sultanato en 1922 y la proclamación de la república en 1923.

En el Cercano Oriente continuaban existiendo varias de las más antiguas iglesias cristianas. Fue en esas tierras que el cristianismo nació y vivió algunos de sus días más gloriosos. Por tanto, al alborear el siglo XIX ya había allí antiquísimas iglesias cristianas a que nos hemos referido anteriormente: los coptos de Egipto, los jacobitas de Siria, los ortodoxos esparcidos por toda la región, etc. Todas estas iglesias habían conservado su fe a través de largos años de dominación musulmana. Mas, en medio de circunstancias extremadamente adversas, habían perdido su celo evangelizador. En países en que se permitía a los cristianos vivir en paz siempre que no parecieran deshonorar el nombre del Profeta, y donde la conversión al cristianismo se castigaba con la muerte, no ha de extrañarnos que los cristianos acabaran por contentarse con conservar su fe y transmitírsela a sus descendientes. Esa fe se nutría principalmente del culto divino, y por ello la liturgia tenía una importancia enorme para las antiguas iglesias que por tanto tiempo habían existido bajo la sombra del Islam.

La decadencia del Imperio Otomano, y la creciente pujanza de las potencias occidentales, llevaron a muchos a pensar en la posibilidad de comenzar obra misionera en la región. Al mismo tiempo, puesto que ya había allí otros cristianos, todos los misioneros, tanto católicos como protestantes, tenían que plantearse la cuestión de cómo relacionarse con ellos.

En general, los católicos siguieron la política de tratar de traer iglesias enteras a la comunión romana y la obediencia al papa. De ese modo provocaron cismas en la mayor parte de las antiguas iglesias, pues mientras una rama aceptó la autoridad papal, otra la rechazó. Así se crearon en toda la

región “iglesias orientales unidas”, que conservan sus antiguos ritos y tradiciones, pero en lo doctrinal son católicas. Cada uno de estos grupos se distingue entonces como un “rito” dentro del catolicismo, y para ocuparse de ellos se creó en Roma en 1862 la Congregación de ritos orientales. En general, ni las antiguas iglesias orientales ni sus ramas que se unieron a Roma se distinguieron por su celo misionero.

Algunos católicos europeos sí trataron de convertir a los musulmanes. De ellos el más notable fue el obispo de Argel, Charles M.A. Lavigerie, quien fundó la Sociedad de los misioneros de Nuestra Señora de Africa, comúnmente conocida como “los padres blancos”. Empero, aunque el propósito inicial de esta organización era predicar entre los musulmanes del norte de Africa, a la postre sus éxitos más notables tuvieron lugar entre la población negra, más al sur.

La política de la mayoría de los protestantes ante las antiguas iglesias orientales fue prestarles ayuda, particularmente en el campo de la educación, con la esperanza de que de ese modo cobrarían nueva vida. Esa política tuvo un éxito moderado. Pero a la postre se crearon conflictos entre los que aceptaban algunas de las ideas protestantes y los que las rechazaban, con el resultado de que se produjeron cismas en varias de las antiguas iglesias. Fue de esos cismas que las iglesias protestantes obtuvieron la mayoría de sus miembros, aunque también lograron algunos conversos del Islam. De ese modo se fundaron algunas iglesias protestantes en la región, particularmente en Egipto, Siria y el Líbano.

Mas, una vez dicho todo esto, es necesario señalar que el siglo XIX, era de nuevos horizontes misioneros, no vio en el mundo musulmán el mismo crecimiento numérico del cristianismo que tuvo lugar en el Oriente o en el Africa negra.

Africa

Al empezar el siglo XIX, las posesiones europeas en Africa eran relativamente pequeñas. España tenía en la costa norte unas pocas plazas fuertes, conquistadas de los moros en siglos anteriores. En Angola y Mozambique, el dominio portugués se limitaba a las costas, dedicadas principalmente al tráfico de esclavos. En 1652, los holandeses habían fundado una colonia en el Cabo de Buena Esperanza, al extremo sur del continente. Poco después los franceses habían establecido un pequeño puesto comercial en la costa del Senegal. En 1799 se creó para esclavos libertos la colonia británica de Sierra Leona.

En marcado contraste con esa situación, al estallar la Primera Guerra Mundial en 1914, no quedaban en Africa más estados independientes que Etiopía y Liberia. Esta última no era en realidad una antigua nación africana, sino que había sido creada por los Estados Unidos como hogar para los negros libres que desearan regresar al Africa. Todo el resto del continente estaba bajo el gobierno colonial de una u otra potencia europea.

Al principio del siglo XIX ese proceso de colonización fue relativamente lento. En 1806 los británicos tomaron la colonia holandesa en el Cabo de Buena Esperanza. Las leyes británicas contra la esclavitud y contra el abuso de los obreros negros no fueron bien vistas por los colonos de origen holandés (los “boers”, de una palabra holandesa que quiere decir “campesino”) y hacia 1835 estos comenzaron a emigrar hacia el nordeste, donde crearon la República de Natal, el Estado Libre de Orange y la República del Transvaal. Todos estos estados tenían el propósito de evadir las leyes británicas, particularmente en lo que se refería al tratamiento de los negros. Según decían los boers, hacían esto como cristianos, porque las leyes británicas se oponían a las de Dios al colocar a los esclavos al mismo nivel de los cristianos. En todo caso, así se expandió la colonización europea hacia el interior (Mapa La colonización de Africa, 1914) del Africa. Mientras tanto, en 1820, habían llegado

los primeros negros norteamericanos a Liberia, que fue independizada en 1847. Pero aun entonces, los territorios colonizados eran solo una fracción del continente. Entonces, hacia mediados de siglo, el interés de las potencias europeas hacia el continente negro comenzó a crecer. Las exploraciones de misioneros como Livingstone, de quien trataremos más adelante, despertaron la imaginación de cristianos interesados en la obra misionera. En muchos casos, los misioneros penetraban en regiones a donde no llegaba el poderío colonial. Pero entonces, a fin de evitar una invasión por alguna tribu vecina, apelaban a las autoridades coloniales, que enviaban tropas y acababan por anexarse el territorio.

Hacia 1870, comenzó la carrera precipitada en pos de colonias africanas. En 1867, se descubrieron grandes yacimientos de diamantes en el sur del continente. A la postre, este y otros motivos llevaron a la cruenta “Guerra de los Boers”, en que la Gran Bretaña resultó vencedora y se anexó los antiguos territorios de los boers. Mientras tanto Francia, temerosa del avance británico, comenzó a extender sus posesiones, con el objetivo final de crear un vasto imperio que fuera desde Argelia hasta el Senegal. En 1884, Alemania entró en la competencia adueñándose del Africa Sudoccidental Alemana —Namibia—. Leopoldo II de Bélgica, que en su país tenía solo los poderes limitados de un monarca constitucional, tomó la colonización del Congo como empresa personal, e hizo de la nueva colonia posesión directa de la corona belga, hasta que en 1908, por acción del parlamento, se creó el Congo Belga. En 1885, el gobierno español reclamó Río de Oro y la Guinea Española. Poco después, Italia reclamó Eritrea. Mientras tanto, otras empresas británicas, francesas y alemanas habían completado el reparto del continente.

En todo este proceso, se despertó en Europa y Norteamérica un creciente interés por las misiones en Africa. Esto fue cierto tanto entre católicos como entre protestantes. En términos generales, aunque con notables excepciones, los católicos tuvieron su base de operaciones en las colonias francesas, belgas, italianas y españolas, y los protestantes en las británicas y alemanas.

Las misiones católicas se vieron debilitadas por los constantes conflictos de jurisdicción. Portugal seguía reclamando los antiguos derechos de patronato sobre la iglesia en todos los territorios que supuestamente le habían sido concedidos por Roma. Francia y Bélgica se disputaban el valle del Congo, y cada una temía que los misioneros procedentes de su rival fuesen la vanguardia de una empresa colonizadora. Cuando Leopoldo II reclamó para sí el Congo sin prohibir la entrada de los protestantes—cosa que la Gran Bretaña no le hubiera permitido—Roma se mostró en extremo suspicaz, y no les prestó gran apoyo a las misiones emprendidas por el Rey. Además, frecuentemente se encuentra en los documentos de la época el temor constante de que los africanos se hicieran protestantes, y en más de una ocasión fue ese temor, y no el impulso misionero, lo que inspiró el establecimiento de misiones católicas en una u otra región.

El catolicismo contó con notables misioneros que dedicaron su vida al Africa. Ya hemos mencionado los “padres blancos” de Lavigerie, a quienes las autoridades romanas confiaron el trabajo misionero en el interior de Africa. Además se estableció en la isla de Zanzíbar un centro misionero que tuvo cierto éxito en la penetración del continente desde el este. Empero, a pesar de estos y otros esfuerzos, el siglo XIX fue, en Africa como en el resto del mundo, el gran siglo de las misiones protestantes.

La obra protestante en Africa fue muy extensa, y no podemos describirla aquí. En Liberia y Sierra Leona trabajaron misioneros norteamericanos, muchos de ellos negros enviados por las iglesias negras a que nos hemos referido anteriormente. Los anglicanos fundaron en Sierra Leona una iglesia de gran vigor, y lo mismo hicieron en Nigeria, Ghana y otras colonias. Empero fue a partir del sur de Africa que se iniciaron las empresas misioneras más notables.

Durante largo tiempo, algunos de los colonos holandeses y británicos de Sudáfrica se habían interesado en llevarles el mensaje cristiano a los naturales del país. Así, por ejemplo, un colono holandés escribió en su diario en 1758: Abril 17. Empezamos a tener escuela para los jóvenes esclavos, bajo la responsabilidad del capellán. Para estimular la atención de los esclavos, y para inducirles a aprender las oraciones cristianas, se le prometió a cada uno que al terminar su tarea se le daría un vaso de licor y dos pulgadas de tabaco.

Pero ese interés era muy limitado, y rara vez alcanzaba más allá de los linderos de la colonia, hasta que en el siglo XIX comenzó un despertar que convenció a muchos holandeses y británicos que tenían la obligación de llevar el evangelio al interior del Africa.

La figura más notable entre los misioneros de esa primera generación fue el holandés Johannes Theodorus Vanderkemp. A diferencia de los boers que le rodeaban, Vanderkemp no creía en la superioridad de los blancos y su civilización sobre los negros y la suya. Al contrario, sentía verdadero aprecio por las costumbres de los africanos, que consideraba admirablemente adaptadas al ambiente africano, mientras pensaba que el deseo de los blancos de crear en Africa una nueva Europa era absurdo. Vanderkemp llegó al Cabo de Buena Esperanza en 1799, enviado bajo los auspicios de la Sociedad Misionera de Londres. Tras un intento fallido entre la tribu de los cafirs, se dedicó al trabajo entre los hotentotes, para quienes estableció un centro donde trabajaban y se educaban. Pronto las críticas de los colonos se hicieron oír, sobre todo cuando Vanderkemp compró y libertó una esclava para casarse con ella. Pero a pesar de tales críticas Vanderkemp continuó su obra, con la ayuda de otros misioneros llegados de Inglaterra. Cuando varios de estos contrajeron nupcias con mujeres hotentotes, se les acusó de inmoralidad y de subvertir el orden establecido por Dios. Además, puesto que los misioneros enviaban a Inglaterra informes acerca del maltrato de los negros, y lograban que se instituyeran reformas, los boers se convencieron de que los misioneros eran sus enemigos acérrimos, y también enemigos de Dios.

Otro misionero notable fue Robert Moffat, quien se estableció entre los bantúes, a cuyo idioma tradujo la Biblia y otros libros. Conocedor de técnicas agrícolas, hizo mucho por mejorar la dieta de los bantúes. Además, sus exploraciones, y los informes que enviaba a la Gran Bretaña, hicieron que una hueste de jóvenes misioneros se ofreciera para seguir su ejemplo.

Empero la figura cimera de las misiones en Africa en todo el siglo XIX fue sin lugar a dudas David Livingstone. Nacido en Escocia en 1813, en un humilde hogar de profunda convicción cristiana, Livingstone no pudo permitirse el lujo de una educación formal. Desde muy niño tuvo que trabajar en una fábrica de algodón, donde colocaba un libro delante de sí, y leía al tiempo que trabajaba. Así llegó a poseer una buena educación, de tal modo que cuando decidió dedicarse a la obra misionera pudo estudiar en la Universidad de Glasgow sin mayores dificultades. Su propósito era ir a China, y para ello se preparó siguiendo las indicaciones de la Sociedad Misionera de Londres. Pero la Guerra del Opio no le permitió partir y entonces, tras conocer a Robert Moffat, decidió ir al Africa. Poco antes de partir, en 1840, recibió su título como médico y fue ordenado. A mediados de 1841 llegó al Cabo, y de allí marchó más de mil kilómetros hacia el norte, para establecerse en la avanzada misionera que Moffat había fundado en Kurumán.

Tras dos años de aprendizaje bajo Moffat, partió para Mabotsa, a trescientos kilómetros de distancia. Allí fundó una misión y construyó una casa que compartió con su esposa Mary, hija de Moffat. Su plan era permanecer allí. Pero tuvo fricciones con otro misionero, y decidió dejarle el campo libre marchando más al norte, a la aldea de Chonuana. Tras tres años de trabajo, bautizó al jefe de la tribu. Pero una sequía obligó a la tribu a emigrar, y Livingstone, su esposa e hijos, partieron con la

tribu hacia otras tierras. Cuando, en una segunda migración, las condiciones físicas se hicieron difíciles, la familia de Livingstone quedó detrás, mientras el misionero se ocupaba de buscar un buen lugar donde la tribu pudiera establecerse. Poco después, al recibir noticias de que otro jefe se interesaba en el evangelio, Livingstone y su familia partieron hacia esa aldea, donde el trabajo tuvo cierto éxito. Pero el clima no era bueno, y Livingstone acompañó a su familia hasta el Cabo, de donde partieron hacia Inglaterra, mientras él regresaba al interior del país.

Entonces comenzó la famosa carrera de Livingstone como explorador. El misionero había visto los horribles estragos del tráfico de esclavos, y estaba además convencido de que ese tráfico no cesaría mientras no se lograra abrir el centro del continente al comercio lícito. Las rutas de ese comercio serían entonces las mismas que los misioneros seguirían, y Africa, además de verse libre del tráfico de esclavos, recibiría la luz del evangelio. Por tanto, para Livingstone sus exploraciones y su labor misionera eran dos caras de la misma moneda. Por todas partes les hablaba a los nativos del evangelio. Pero su propósito no era lograr él su conversión, sino, mediante sus exploraciones, abrir el camino para otros contactos que a la postre traerían más misioneros, comerciantes honestos, y felicidad a la región. Unas veces sobre el lomo de un buey al que llamó Simbad, y otras en canoas, Livingstone recorrió millares de kilómetros, tomando notas de cuanto veía, haciendo observaciones astronómicas, sanando enfermos, predicando el evangelio, y en general ganándose la buena voluntad de los africanos. Veintisiete veces se vio postrado por fiebres capaces de matar a un hombre menos recio. Pero tan pronto como su salud mejoraba, emprendía de nuevo sus viajes.

En cierta ocasión, al llegar enfermo y cansado a la costa, encontró allí un navío que se ofreció a llevarlo de regreso a Inglaterra. Aunque el propósito de Livingstone era volver a Inglaterra, y allí presentar informes de sus viajes, se negó a aceptar la oferta porque le había prometido al jefe de los cargadores que le acompañaban que regresaría con ellos a su aldea.

Cuando por fin Livingstone llegó a la Gran Bretaña tras dieciséis años de ausencia, resultó ser un héroe. La Real Sociedad Geográfica había recibido sus informes, y le había conferido los más altos honores. En las universidades donde habló, fueron muchos los estudiantes que decidieron dedicar su vida a las misiones en Africa. Sus descripciones del tráfico de esclavos sacudieron la conciencia de Europa.

Livingstone regresó entonces al Africa, no como misionero, sino como agente del gobierno. Puesto que estaba convencido de que su obra debía consistir en abrir el interior del continente al comercio y las misiones, continuaba considerándose misionero. Repetidamente se internó en el corazón de Africa. Su esposa, que había regresado al Africa unos meses antes, murió en 1862. Profundamente sacudido, el explorador cesó en sus viajes por algún tiempo. Pero luego los emprendió de nuevo, movido por un impulso irresistible. En 1866, llegaron informes de que había sido muerto por una banda de africanos. Durante cinco años, poco se supo de él, aunque las escasas noticias que llegaban hacían dudar de la veracidad de su muerte. Por resolver las dudas, el diario New York Herald organizó una expedición al mando de Henry M. Stanley, quien encontró al misionero, débil y enfermo, en la remota aldea de Uyiya, y el viejo misionero dejó su sello indeleble sobre el joven periodista.

Livingstone continuó sus viajes hasta que sus amigos africanos lo encontraron muerto de rodillas junto a su cama, con las manos unidas en actitud de oración. Siguiendo sus deseos, enterraron su corazón y vísceras en suelo africano y embalsamaron su cuerpo, que llevaron entonces hasta la costa. De allí los fúnebres restos fueron llevados a la Gran Bretaña. Fueron enterrados con honrosas ceremonias en la Abadía de Westminster donde reposan los grandes de la nación.

No hubo más digno representante de la “Era de los nuevos horizontes” que este explorador para quien cada horizonte era un reto; este misionero para quien cada aldea allende el horizonte era un llamado.

Horizontes geográficos: América Latina 49

La necesidad suprema de América Latina es la proclamación a cada república y a cada individuo del evangelio en su pureza, simplicidad y poder, y el cumplimiento de las funciones de iglesias evangélicas bien organizadas.

Congreso de Panamá

En el capítulo III, al tratar sobre las nuevas condiciones políticas en América Latina, señalamos las consecuencias que esas condiciones tuvieron para el catolicismo, pero poco o nada dijimos acerca del protestantismo. Eso hicimos, para dedicarle un capítulo por separado al desarrollo del protestantismo en América Latina. Ahora, al colocar el presente capítulo al final de los que tratan sobre “horizontes geográficos”, lo hacemos con doble propósito: en primer lugar, de este modo señalamos que la penetración del protestantismo en América Latina durante el siglo XIX fue parte de la gran expansión protestante de esa época, producto de los mismos factores que hemos visto al hablar de Asia o Africa; en segundo lugar, al colocar este capítulo después de los que tratan acerca de esas otras regiones, lo hacemos para indicar que el interés de los protestantes de Europa y los Estados Unidos hacia América Latina fue menor que el que manifestaron hacia otras áreas, y en muchos casos posterior a él. Para muchos protestantes europeos y norteamericanos, los nuevos horizontes geográficos que se abrían a las misiones no incluían la América ibérica, descubierta y colonizada por cristianos siglos antes.

Por otra parte, al proyectar este capítulo hemos considerado dos alternativas. Una sería ir país por país, dando los nombres de los principales misioneros y reseñando el resultado de su obra. Hemos descartado esa alternativa, que no nos permitiría más que dar una larga lista de nombres y fechas, y que en todo caso hemos seguido en un trabajo anterior, para seguir otro camino. Este consiste en escoger unos pocos ejemplos o episodios que muestran los diferentes modos en que el protestantismo penetró y se desarrolló en América Latina. Estos son principalmente tres: la inmigración, las misiones y el cisma, ya dentro del catolicismo, ya dentro de alguna otra iglesia.

La inmigración

Durante la época colonial, España y Portugal trataron de mantener sus colonias cerradas a todo contacto extranjero. Esa política servía para proteger el monopolio del comercio que tanto beneficiaba a la metrópoli. Pero se hacía también para proteger a los habitantes de las colonias del “contagio” con ideas tales como el protestantismo. Al terminar entonces la época colonial, muchos de los dirigentes de las nuevas naciones siguieron una política opuesta. Según ellos veían las cosas, era necesario fomentar

el contacto con otros países, especialmente la Gran Bretaña y los Estados Unidos, cuyo desarrollo industrial y económico las nuevas naciones debían imitar. Al mismo tiempo, esos mismos dirigentes seguían el principio establecido por el estadista que declaró que “gobernar es poblar”. Para que el país pueda industrializarse, pensaban, es necesario poblar el interior, abrir caminos, establecer contactos con las naciones industrializadas, e introducir las ideas y la experiencia de esas naciones. Por ello, durante todo el siglo XIX los gobiernos más progresistas de América Latina fomentaron la inmigración europea y norteamericana, aunque no siempre los inmigrantes resultaron ser la gente más progresista de sus países de origen, como puede verse en el caso de los sureños norteamericanos que tras la Guerra Civil emigraron al Brasil, y allí se opusieron una vez más a la abolición de la esclavitud.

Para fomentar la inmigración había que tener en cuenta que muchos de los posibles inmigrantes eran protestantes que no estaban dispuestos a abandonar su fe. Por ello, era necesario garantizarles la libertad de culto, aun en países donde la religión católica era la única permitida para el resto de los habitantes. Pero pronto se vio la incongruencia de darles a los inmigrantes derechos que los nativos no tenían, y por ello se llegó, en unos países antes que en otros, a la libertad de culto para toda la ciudadanía. Luego, la política de fomentar la inmigración a la postre fomentó también la diseminación del protestantismo entre la población.

Los primeros inmigrantes eran en su mayoría británicos—más particularmente, escoceses. La Gran Bretaña era un país cuyo desarrollo muchos de nuestros países deseaban emular, y por ello se estimulaba en particular la inmigración británica. Así, por ejemplo, el primer contingente notable de inmigrantes a la Argentina fue un grupo de escoceses que llegó al país en 1825, bajo contrato con el gobierno. En Valparaíso, que vino a ser base de operaciones para una escuadra británica, hubo desde muy temprano un número de oficiales navales, a los que después se sumaron comerciantes. Después de los escoceses, llegaron los alemanes, quienes se establecieron en varios países hacia el sur del continente. La inmigración norteamericana durante todo el siglo XIX fue escasa, si se excluyen los que se adueñaron de territorios anteriormente mexicanos, porque era la época en que los Estados Unidos se extendían hacia el oeste, y esas tierras atraían a quienes de otro modo pudieron haber pensado en emigrar hacia América Latina. El otro grupo que sí tuvo mucha importancia fue el de los negros procedentes de las colonias británicas que se establecieron en Panamá y en las costas caribeñas de Centroamérica.

Los contingentes de inmigrantes normalmente continuaban en sus nuevos países sus antiguas prácticas religiosas. Muchos traían sus pastores consigo, o los pedían de sus países de origen. Su propósito al venir a nuevas tierras no era predicarles a los naturales del país, y por ello la mayoría de los inmigrantes se contentó con guardar para sí la fe de sus antepasados.

En algunos casos, empero, los inmigrantes llevaban también el propósito de comunicarles su fe a sus nuevos vecinos. Un episodio notable fue el que le dio origen a la Iglesia Episcopal de Haití. Tras la Guerra Civil norteamericana, había entre los negros de los Estados Unidos cierto interés y admiración hacia Haití, que se había independizado de la tutela blanca y ahora era gobernado por quienes antes habían sido esclavos. En 1855, el negro norteamericano James Theodore Holly visitó el país con miras a comenzar en él una misión, y regresó convencido de que el mejor método sería establecerse en el país con un núcleo de inmigrantes. De regreso a los Estados Unidos, convenció a otros, y por fin, en 1861, un grupo de ciento diez negros norteamericanos partió para Haití, donde esperaban encontrar mejores condiciones de vida, y al mismo tiempo proclamar el evangelio. Su jefe era Holly, quien había sido ordenado sacerdote episcopal.

Los primeros meses fueron trágicos. En año y medio, cuarenta y tres de los ciento diez inmigrantes habían muerto, víctimas de la malaria y la tifoidea. Entre los muertos se contaban cinco de los ocho miembros de la familia de Holly. La mayor parte de los que quedaban con vida decidió abandonar el proyecto. Algunos se trasladaron a Jamaica, y otros sencillamente regresaron a los Estados Unidos. En Haití quedaron el pastor Holly y un puñado de acompañantes.

Tal tesón tuvo recompensa. Cuando un obispo de la Iglesia Episcopal visitó el país, por invitación de Holly, encontró un buen número de haitianos listos a ser confirmados, y algunos a quienes Holly había estado adiestrando para ser pastores. A partir de entonces, la obra continuó creciendo, hasta tal punto que la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos decidió que la de Haití debía ser una iglesia independiente. En 1876, Holly fue consagrado por la Iglesia Episcopal para ser el primer obispo de la Iglesia Apostólica Ortodoxa Haitiana. Cuando Holly murió, en 1911, esa iglesia había echado fuertes raíces en varias regiones del país, aunque las circunstancias del momento la llevaron a renunciar a su independencia y hacerse un distrito misionero de la iglesia norteamericana.

Aunque no se trata en el sentido estricto de inmigrantes, también cabe mencionar aquí otro fenómeno que llevó al desarrollo del protestantismo en algunos países: el retorno de exiliados que se habían hecho protestantes en el extranjero. Esto fue particularmente notable en el caso de Cuba, puesto que las constantes guerras, y los cambios políticos en España, hicieron que a partir de 1868 se establecieran en los Estados Unidos colonias de cubanos exiliados, y que algunos de ellos pudieran regresar a su patria aun antes de la independencia. En 1890, los dirigentes de la Iglesia Presbiteriana del Sur de los Estados Unidos se sorprendieron al recibir una carta firmada por el presbiteriano Evaristo Collazo, informándoles que él y su esposa habían fundado en Cuba tres congregaciones y una escuela para niñas, y pidiéndoles su apoyo. Poco antes, el episcopal Pedro Duarte había fundado en Matanzas la iglesia Fieles a Jesús y otras en toda la porción occidental de la isla. Hechos semejantes se repitieron en varias otras denominaciones y lugares.

Las misiones

Cuando las nuevas condiciones políticas hicieron posibles las misiones protestantes a la América Latina, no todos los protestantes europeos y norteamericanos estaban convencidos de que era lícito emprender tal obra. Particularmente los anglicanos y episcopales pensaban que el continente era ya cristiano, por ser católico, y que emprender misiones entre los católicos, cuando había tantas personas en Asia y Africa que ni siquiera habían oído el nombre de Jesús, véase Cristología, era un error. El ala anglo-católica de la Iglesia Anglicana no deseaba ofender a los católicos comenzando misiones entre ellos, y dando a entender con ello que los católicos no eran cristianos. Casi todos concordaban en que el catolicismo latinoamericano dejaba mucho que desear. Pero los que se oponían a las misiones argüían que, en lugar de debilitar ese catolicismo creando iglesias rivales, debían buscarse medios de establecer mejores contactos con él, para ayudarlo a renovarse según las directrices bíblicas.

Por estas razones, cuando los anglicanos emprendieron misiones en América Latina, lo hicieron entre tribus que escasamente habían sido alcanzadas por los católicos, como las que habitaban la costa de Misquitia en Centroamérica, o las de la Patagonia y Tierra del Fuego.

La misión anglicana a Tierra del Fuego es ejemplo del sacrificio y tesón que algunas de esas obras requirieron. En 1830 llegaron a Inglaterra, llevados como rehenes por una expedición científica, cuatro fueguinos a quienes se les enseñaron el idioma inglés y los principios de la fe cristiana. En 1833, tres de ellos —el cuarto había muerto— desembarcaron en su país de origen, acompañados por un catequista británico. (Es interesante notar que Charles Darwin, todavía un joven de veintidós años, era

parte de la expedición que los llevó a esas tierras.) Poco después, al ver pasar en canoas a algunos fueguinos con ropas europeas, los ingleses que habían transportado a los misioneros sospecharon que algo andaba mal, y regresaron al puesto misionero. Allí encontraron, casi loco, al catequista británico, quien contó que los indios lo habían maltratado y robado cuanto poseía, y rogó que lo llevaran de regreso a Inglaterra, pues temía por su vida. Poco después, los tres fueguinos que habían sido la esperanza de la misión regresaron a los suyos, y solo de uno de ellos se volvió a tener noticia.

Fue entonces que entró en escena el personaje heroico de la empresa misionera en el extremo sur del continente, el capitán Allen F. Gardiner. Este había sido capitán de la marina de guerra británica, y en 1834, junto al lecho de muerte de su esposa, se había consagrado a la obra misionera. Repetidamente fracasó en sus intentos misioneros en Africa, Nueva Guinea, entre los araucanos de Chile, y en otros lugares. Sus contactos con algunos caciques en la Patagonia le hicieron soñar con dedicarse al trabajo en esa región, y tras mucho esfuerzo logró que un grupo de amigos y admiradores fundara la Sociedad Misionera para Patagonia. De regreso a la Patagonia, encontró que la situación había cambiado, y que el apoyo de los caciques con que antes había contado no se materializó. Entonces hizo trabajo misionero en Bolivia por algún tiempo, hasta que lo dejó a cargo de obreros españoles.

Por fin, tras otro viaje a Inglaterra y otra larga campaña para lograr apoyo económico, emprendió su misión definitiva a Tierra del Fuego. La tripulación del barco que lo llevó permaneció allí, ayudándole a establecerse, por veinte días, y al zarpar quedaron detrás Gardiner, un catequista, un médico metodista, un carpintero, y tres marinos. Apenas había desaparecido el buque en el horizonte, cuando los misioneros descubrieron que, por error, no se había desembarcado su reserva de pólvora, con la que esperaban proveerse la mayor parte de su alimentación. Además, los naturales resultaron hostiles, y sólo se acercaban a los misioneros para robarles lo poco que tenían. Por fin, tuvieron que abandonar el lugar.

Sus amigos en Inglaterra y Montevideo habían prometido enviarles provisiones en seis meses. Pero el primer barco naufragó. Cuando se tuvieron noticias de ese naufragio, otro barco fue enviado, pero el capitán de ese segundo navío faltó a su palabra, y no dio con los varados. Por fin, con año y medio de retraso, llegaron las provisiones. Los que las llevaban encontraron una inscripción en una piedra: "Cavad aquí / Id a Puerto Español / Marzo / 1851". Bajo la piedra había enterrada una botella con indicaciones sobre cómo llegar a donde se habían refugiado los misioneros, y con una conmovedora descripción del pésimo estado en que se hallaban al abandonar ese lugar. Siguiendo las instrucciones en la botella, los que llevaban las provisiones llegaron por fin al último refugio de los varados. Todos habían muerto. Por el diario de Gardiner, que sobrevivió a los demás, y que hasta pocos días antes de morir estuvo escribiendo instrucciones sobre cómo evangelizar a los naturales, se supo que las provisiones habían llegado veinte días demasiado tarde. Lo último que escribió Gardiner fue: "¡Con cuán grande y maravilloso amor me ama mi Dios! ¡Hasta aquí me ha conservado por cuatro días, sin sentir hambre ni sed, a pesar de estar sin alimentos!"

La tragedia despertó redoblado interés en las misiones al extremo sur del continente. Tras un nuevo período de preparación, se inició de nuevo la misión. Esta estableció su cuartel en las Malvinas, como antes lo había sugerido Gardiner. Entre los que participaron de esta nueva empresa estaba Allen W. Gardiner, hijo del fenecido capitán. En una visita a Patagonia y Tierra del Fuego, encontraron a uno de los antiguos rehenes fueguinos, que todavía recordaba el inglés y que accedió a trasladarse a las Malvinas con su familia. Después otros fueguinos hicieron lo mismo, y así se creó un pequeño grupo de fueguinos que aprendían el inglés, les enseñaban su idioma a los misioneros y se hacían cristianos. Por fin, los misioneros decidieron que había llegado el momento de establecer una avanzada en Tierra

del Fuego. Allá fueron, entre otros, Gardiner y el antiguo rehén, ahora al parecer genuinamente convertido.

Pero a los pocos días de establecidos los misioneros en Tierra del Fuego, fueron atacados y muertos, al parecer en complicidad con el antiguo rehén y con otros de los que habían estudiado en las Malvinas. Solamente el cocinero de la expedición sobrevivió, y pudo contar lo sucedido. Desalentados, los jefes de la misión en las Malvinas decidieron regresar a Inglaterra. A cargo del puesto quedó el joven Thomas Bridges, de 18 años, quien se negó a regresar. Por algún tiempo, Bridges se dedicó a trabar más estrecha amistad con los fueguinos que vivían en el puesto misionero de las Malvinas. Así llegó a aprender su idioma. En particular, se hizo muy amigo del fueguino Jorge D. Okoko, que había venido a ser cristiano de convicción profunda.

Cuando llegó el nuevo superintendente, W.H. Stirling, Bridges y Okoko se prepararon para una nueva visita al lugar de tantas tragedias. Allí los esperaban los indios, temerosos de las represalias que se tomarían por la muerte de los otros misioneros. Pero tanto Okoko como Bridges les hablaron en su propio idioma, y los naturales se sorprendieron ante el espíritu de perdón de tan extrañas gentes. Así por fin se comenzó una obra que pronto echó raíces entre todos los habitantes de la región. Okoko y otros adiestrados en las Malvinas establecieron centros misioneros. A principios de 1869, Stirling ordenó que le dejaran solo, con provisiones para algún tiempo, en una cabaña junto a la costa. Cuando sus amigos regresaron medio año más tarde, encontraron que Stirling se había ganado el respeto de los indios, y había echado las bases para una misión permanente. Llamado a Inglaterra para ser consagrado obispo de las Malvinas, Stirling se encontró en Montevideo con Bridges, que regresaba de haber sido ordenado diácono en Londres. Tras el regreso de ambos, la misión continuó, pues Stirling siempre se interesó en ella, y Bridges introdujo a la región la crianza de ganado y varios cultivos. (Además, antes de pasar a otro tema, resulta interesante notar que uno de los más fieles auspiciadores de esta misión fue Charles Darwin, que había visitado el país de joven, y a quien después muchos han tenido por enemigo de la fe.)

Los primeros misioneros protestantes que trabajaron entre gentes de habla española y portuguesa no trataron de fundar iglesias (Foto Una de las primeras iglesias del Chaco paraguayo), sino de difundir la Biblia, sembrar la semilla, y preparar el camino para los que vinieran después. El más notable de esos precursores fue el escocés James Thomson, conocido en América Latina como Diego Thomson. Thomson, pastor bautista en Escocia, se dedicó al estudio del español y del método lancasteriano de educación, que hacía uso de lecturas de la Biblia para que los alumnos tomaran parte activa en su propia educación. En 1818, llegó a Buenos Aires como representante de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Puesto que el gobierno argentino sentía la urgente necesidad de establecer la educación pública sobre bases nuevas, fue muy bien recibido, y el cabildo lo nombró Director General de Escuelas, con la responsabilidad específica de fundar una escuela modelo y de adiestrar a otros maestros. A esto, y a la difusión de la Biblia, se dedicó Thomson por dos años. Además, reunió una pequeña congregación de protestantes de habla inglesa. En 1821, tras una breve visita al Uruguay, partió para Chile, no sin antes haber sido declarado ciudadano argentino por el gobierno nacional, y dejar organizada una Sociedad Bíblica Auxiliar de Buenos Aires. Tras un año de estancia en Chile, siguió hacia el Perú, Ecuador, Colombia, México, Cuba y Puerto Rico, las dos últimas todavía colonias españolas. En Colombia fundó una Sociedad Bíblica. En todos estos lugares, evitó en todo lo posible tener conflictos con el clero, y en algunos casos, como en Colombia, encontró entre los curas progresistas algunos de sus mejores aliados. Después siguió hacia otros continentes, donde continuó su obra. En la América Latina, le siguieron otros representantes de la Sociedad Bíblica. Uno de ellos,

Lucas Matthews, tras recorrer Argentina, Chile, Bolivia, Perú y Colombia, desapareció en este último país sin que se haya jamás sabido lo que fue de él.

Pronto surgieron otros colportores bíblicos latinoamericanos. De ellos el más notable fue Francisco Penzotti, que se había convertido en uno de los primeros cultos en castellano celebrados en Montevideo. Penzotti fue enviado al Perú para hacer circular la Biblia, pero decidió que era necesario celebrar servicios como el que había dado lugar a su propia conversión. Puesto (Foto Misioneros acampados en el interior del Brasil) que estaba prohibido celebrar cultos públicos, antes del servicio les daba boletos a los que mostraban interés en asistir, y de ese modo, al menos legalmente, el culto no era público. Fue encarcelado, y mantenido preso, a pesar de ser repetidamente absuelto, por más de ocho meses. Por fin el diario New York Herald publicó su historia, y el gobierno peruano, que deseaba atraer inmigrantes, tuvo que ponerlo en libertad. De ese modo se abrió brecha para el protestantismo en el Perú. Mientras tanto, por todas partes comenzaban a aparecer pequeñas congregaciones de habla hispana. Algunas de estas, como las que fundó el escocés J.F. Thomson en Buenos Aires y Montevideo, surgieron del interés de algunos inmigrantes en compartir su fe con los naturales del país. Thomson predicó su primer sermón en castellano en Argentina en 1867, y poco después comenzó a predicar también en Montevideo.

Por la misma época, un misionero norteamericano, David Trumbull, organizaba la primera iglesia protestante de habla española que hubo en Chile, con cuatro miembros chilenos “iglesia que después se unió a la presbiteriana. Casi al mismo tiempo, los metodistas norteamericanos comenzaron su obra en la región. En Colombia, hubo una congregación en Cartagena, fundada por el exfraile catalán Ramón Montsalvage alrededor de 1855. Por la misma época llegaba al país el primer misionero presbiteriano. En el Brasil, la principal fuerza misionera a mediados de siglo fue un grupo de portugueses que se habían convertido en la isla de Madeira, y que habían tenido que exiliarse debido a que se les perseguía en su tierra nativa. En México, aunque también hubo protestantes desde antes, no fue sino en la década de 1870 que las principales denominaciones norteamericanas comenzaron a trabajar. En resumen, aunque es posible citar antecedentes variados y hasta heroicos, fue alrededor de 1870 que se estableció en América Latina la mayor parte del trabajo protestante permanente. Para esto habían abierto el camino los agentes de las Sociedades Bíblicas, algunos inmigrantes, y un buen número de latinoamericanos que de un modo u otro habían llegado a conocer el protestantismo.

También es importante indicar que desde el principio la mayor parte de los misioneros protestantes trató de dar testimonio de un mensaje que se ocupaba, no solo de la salvación eterna, sino también del resto de la vida. Por ello el protestantismo se destacó por las escuelas, hospitales y otras instituciones que fundó. Muchas personas que nunca abrazaron el protestantismo sí fueron educadas en escuelas metodistas, atendidas en hospitales presbiterianos, o albergadas en hogares congregacionalistas.

Los cismas

En algunos casos, las nuevas condiciones, y las ideas que comenzaban a circular, produjeron cismas dentro de la Iglesia Católica, de la cual se separaron grupos que a la postre se unieron a las iglesias protestantes.

El más notable de estos fue el que inició el sacerdote mexicano Ramón Lozano, quien en 1861 se separó del catolicismo y fundó la Iglesia Mexicana, con estatutos provisionales. Poco después el sacerdote Aguilar Bermúdez dio pasos semejantes. El presidente Benito Juárez, que no gustaba de las actitudes políticas del catolicismo, le prestó al movimiento su apoyo moral asistiendo a sus cultos. Después un famoso dominico, Manuel Aguas, se dedicó a refutar a los cismáticos, y acabó por

concordar con ellos. Mientras tanto, la nueva iglesia solicitó ayuda de los episcopales norteamericanos, y se organizó bajo el nombre de Iglesia de Jesús. Su primer obispo, que murió antes de ser consagrado, fue Manuel Aguas. A la postre, en 1909, la Iglesia de Jesús se unió a la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, y vino a formar parte integrante de ese cuerpo.

En otros casos, los cismas tuvieron lugar dentro de las filas del protestantismo. A veces, el grupo que se separó llegó a ser mayor que su iglesia madre. Tal fue el caso del cisma que tuvo lugar entre los metodistas chilenos en 1910. Años antes, en la iglesia de Valparaíso, el culto había comenzado a tomar las características del movimiento pentecostal, y en 1910 la Conferencia Anual de Chile condenó esas prácticas. El resultado fue la formación de la Iglesia Metodista Pentecostal, que inicialmente tenía solo tres congregaciones, pero que pronto llegó a ser mucho mayor que la Iglesia Metodista. En otros lugares ocurrieron rupturas semejantes, aunque no siempre el punto de fricción fue la cuestión de las prácticas pentecostales. En Brasil, por ejemplo, se produjo entre los presbiterianos un cisma nacido de fricciones entre los misioneros y algunos dirigentes nacionales. Y sería posible narrar episodios semejantes en diversos países.

Lo que antecede no pretende en modo alguno ser una historia de los orígenes del protestantismo en América Latina. Para hacerle justicia a tal tema, sería necesario mayor espacio que el que tenemos aquí. Lo que hemos buscado es más bien darle al lector una visión panorámica de los múltiples medios por los que el protestantismo penetró y se multiplicó en América Latina, y hacerle ver que el panorama es mucho más amplio que la historia de una denominación, o de un tipo de misiones. Inmigrantes, transeúntes, misioneros trotamundos como Diego Thomson, héroes como Gardiner y los que le siguieron, misioneros europeos y norteamericanos, exiliados latinoamericanos que regresaban a su patria, católicos sinceros que llegaban al convencimiento de que algo le faltaba a su religión, todos ellos y muchos más fueron los que introdujeron el protestantismo en América Latina.

Por otra parte, no debemos olvidar el factor común que durante todo el siglo XIX y buena parte del XX contribuyó al éxito alcanzado por el protestantismo. Ese factor era el liberalismo político y económico que en esa época llegó a su apogeo. Los mismos criollos que soñaban con el establecimiento de repúblicas sobre los ideales de la Revolución Francesa, y que creían en la libre empresa económica que es la base del capitalismo, eran los que más dispuestos estaban a colaborar con la introducción del protestantismo en sus países. Aunque ellos mismos no estuvieran dispuestos a hacerse protestantes, sí creían que la predicación protestante, y ciertamente la inmigración protestante, abrían el camino hacia las promesas del mundo moderno. Lo que quedaba entonces por ver era qué sucedería cuando ese liberalismo empezara a perder vigencia.

Horizontes ecuménicos 50

En medio de las tristes discordias y divergencias que han enajenado y separado los corazones, no solo de creyentes individuales entre nosotros, sino de comunidades enteras, la evangelización de los

paganos frecuentemente ha ejercido su influjo suavizador, sanador y reunificador.

Alexander Duff

Uno de los más notables fenómenos del siglo XIX fue el modo en que los cristianos empezaron a salvar los horizontes que separaban a las denominaciones entre sí. Desde tiempos de la Reforma, hubo quienes intentaron unir a los diversos grupos que surgieron de ella. Recuérdese, por ejemplo, el Coloquio de Marburgo, entre Lutero y Zwinglio. Tales intentos continuaron a través de los siglos, aunque con resultados casi nulos. Fue en el siglo XIX, y después en el XX, que el impulso hacia la unidad cristiana cobró nuevas fuerzas. Esto se debió en buena medida a las nuevas circunstancias en que los cristianos se vieron, en las que muchas de las antiguas divisiones perdían importancia.

En los Estados Unidos, donde se mezclaban inmigrantes de varios países, y donde por tanto los presbiterianos, metodistas, bautistas y episcopales vivían en constante contacto, las divisiones del viejo continente, aunque continuaron, fueron supeditadas a otras cuestiones al parecer más urgentes. El debate acerca de la esclavitud cruzó las barreras denominacionales, de tal modo que los abolicionistas de diversas denominaciones se consideraban aliados entre sí, frente a la alianza opuesta de los esclavistas. Algo semejante sucedió más tarde en el conflicto entre fundamentalistas y liberales. Luego, al tiempo que aparecían en los Estados Unidos nuevas denominaciones surgidas de cuestiones tales como la esclavitud, la Guerra Civil y la autoridad de la Biblia, aumentaban los lazos entre denominaciones que adoptaban posturas semejantes frente a esas cuestiones.

Por otra parte, también los avivamientos y las muchas organizaciones dedicadas a causas benéficas cruzaron las barreras denominacionales. Cuando un predicador llegaba a un pueblo para dirigir cultos de avivamiento, pocos eran los que preguntaban a qué denominación pertenecía. Y lo mismo sucedía con las reuniones de la Sociedad Antiesclavista, de la Liga de Temperancia, etc.

Índice de este estado de cosas fue la fundación de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) que, como hemos consignado, surgió precisamente con la esperanza de ponerle fin a la división entre las diversas denominaciones, y crear una iglesia que siguiera los patrones del Nuevo Testamento, y en la cual todos pudieran unirse.

En Europa, donde el contacto entre personas de diversas tradiciones cristianas era menos constante, el sentimiento ecuménico tardó más en aparecer. Pero también allí se fue llegando a la conclusión de que había cuestiones más urgentes que los viejos debates que habían separado, por ejemplo, a presbiterianos y congregacionalistas, y que esas cuestiones trascendían las barreras denominacionales. Así surgieron varias sociedades interdenominacionales, con propósitos tales como la abolición del tráfico de esclavos, la protección de los niños que trabajaban, la educación cristiana mediante escuelas dominicales, etc.

Empero lo que le dio verdadero ímpetu al movimiento ecuménico fue el movimiento misionero. Muchas de las sociedades que se fundaron en Europa y los Estados Unidos con el propósito de alcanzar a las naciones que no habían oído el mensaje cristiano incluían miembros de diversas denominaciones. Ejemplo notabilísimo de esto fueron la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y la Sociedad Bíblica Americana, principales promotoras de la distribución de la Biblia, y fuertes aliadas de los misioneros que se dedicaban a traducir las Escrituras a diversos idiomas. Mientras en Europa y los Estados Unidos los eruditos bíblicos se acercaban entre sí en torno a sus estudios, en los campos misioneros la traducción y distribución de la Biblia fue empresa conjunta de diversas denominaciones. O, cuando una

denominación había traducido la Biblia, las otras empleaban la misma traducción, y por ello desde un principio tenían que reconocer su deuda de gratitud a cristianos de otra confesión.

Al mismo tiempo, las divisiones que en Europa o en los Estados Unidos pudieron parecer perfectamente explicables, no lo eran tanto en China, India o Fiji. Al presentarles el evangelio a quienes no lo conocían, la cuestión de si la iglesia debía gobernarse mediante presbíteros o mediante obispos era a todas luces secundaria. Lo que es más, tales cuestiones tendían a ocultar el mensaje mismo, y por tanto resultaban piedra de tropiezo para algunos oyentes.

Además, dados los recursos limitados de la empresa misionera, y la enorme tarea a realizar, era necesario administrar esos recursos sabiamente, sin malgastarlos duplicando lo que otros ya hacían, o compitiendo con otros proyectos misioneros. ¿Por qué tener dos o más iglesias de distintas denominaciones en una aldea, cuando había cientos de aldeas sin iglesia alguna? ¿Por qué competir unos con otros en la evangelización de una isla o provincia, cuando había tantas otras en que era necesario predicar? Por todo esto, desde fecha muy temprana algunos misioneros se percataron de la necesidad de colaborar más estrechamente entre sí. Y lo mismo hicieron algunos de sus conversos que poco a poco fueron ocupando posiciones de mayor importancia en las nuevas iglesias. Es cierto que hubo misioneros que insistieron con rígida firmeza en sus posiciones denominacionales, y que hubo también conversos que siguieron su ejemplo. También es cierto que las nuevas iglesias se dividieron con lamentable frecuencia. Pero en términos generales el consenso de quienes más se preocupaban por la obra misionera y por la conversión de sus vecinos era la urgente necesidad de que los cristianos se acercaran más entre sí, si no para unirse en una sola iglesia, al menos para proyectar en conjunto su obra misionera.

El gran precursor en todo esto, como en tantas otras cosas, fue Carey. Desde muy temprano en el siglo XIX, este gran misionero había soñado con una conferencia misionera internacional, que debía reunirse en Ciudad del Cabo, al extremo sur de Africa, en 1810. Esa ciudad le parecía ideal, por hallarse en medio del camino entre Europa y los Estados Unidos, por una parte, y el Oriente, por otra. Allí debían reunirse, según la propuesta de Carey, representantes de las sociedades misioneras que apoyaban el trabajo en el Oriente y Africa, junto a un número de misioneros que trabajaban en esas regiones. Lo que harían sería intercambiar experiencias, para aprender unos de otros, y además discutir sus planes, de modo que los proyectos de una sociedad no repitieran innecesariamente los de otra. En una época en que las divisiones denominacionales eran todavía harto importantes, y cuando los misioneros de un país frecuentemente competían abiertamente con los de otro, la propuesta de Carey cayó en oídos sordos. Los propios jefes de la sociedad que apoyaba su obra en la India declararon que su idea, aunque tenía algún mérito, no podía ser llevada a la práctica. Luego, el sueño de Carey quedaría en suspenso por más de cien años.

Mientras tanto, tuvieron lugar muchas conferencias semejantes a menor escala. En los países en que laboraban los misioneros hubo innumerables reuniones en que se proyectó la traducción de la Biblia, se compartieron experiencias y frustraciones, y se proyectaron empresas conjuntas. En los Estados Unidos y Gran Bretaña hubo una serie de conferencias misioneras: en Nueva York y Londres en 1854, en Liverpool en 1860, de nuevo en Londres en 1878 y 1888, y por último en Nueva York en 1900. Esta última se llamó Conferencia Ecuménica Misionera, usando todavía el término “ecuménico” en su sentido original de incluir “toda la tierra habitada”, es decir, de ser una conferencia mundial. Poco a poco, el término se llegaría a usar para referirse al movimiento de colaboración y unidad entre los cristianos.

Por fin, cien años después de la conferencia proyectada por Carey, se reunió en Edimburgo, Escocia, la Conferencia Misionera Mundial, conocida en círculos ecuménicos como "Edimburgo, 1910". A diferencia de otras conferencias anteriores, ésta estaría constituida por representantes oficiales de las sociedades misioneras, cada una de las cuales nombraría un número de delegados en proporción a su participación (en términos económicos) en la empresa misionera total. Además se estipuló que la conferencia trataría únicamente de las misiones entre los no cristianos y que por tanto se excluirían las misiones protestantes entre católicos en América Latina, o las que algunas iglesias tenían en Europa o entre las antiguas iglesias orientales. Por largo tiempo antes de reunirse la Conferencia, se hicieron estudios preliminares de los que participaron cientos de personas en todo el mundo, mayormente mediante correspondencia y reuniones regionales o locales.

Al mismo tiempo, se excluyó de tales estudios, así como de los debates en la Conferencia misma, toda cuestión de fe y de orden. Al excluir este tema, así como las misiones entre católicos y otros cristianos, se hizo posible la participación de algunos grupos que de otro modo no hubieran participado, como los anglicanos que se oponían a las misiones en América Latina y los alemanes que se oponían a las misiones metodistas y bautistas entre luteranos.

Cuando la asamblea se reunió, los más de los participantes eran británicos y norteamericanos. Había también un buen número, aunque menor, de representantes procedentes de otros países europeos. De las iglesias que habían resultado de las misiones, había solamente diecisiete miembros—y estos, no nombrados por sus iglesias, sino catorce por sociedades misioneras y tres invitados especiales del Comité Ejecutivo. Luego, las limitaciones de la Conferencia eran numerosas. Pero a pesar de ello esa asamblea marca el comienzo del movimiento ecuménico contemporáneo.

La principal contribución positiva de la asamblea al movimiento ecuménico fue que por primera vez hubo una reunión de tal magnitud con representantes oficiales de sociedades misioneras. Hasta entonces, habían asistido a las conferencias quienes así lo habían deseado.

Pero en esta conferencia, los que asistieron iban nombrados por sus sociedades misioneras, y por tanto en cierto modo eran representantes de sus iglesias, o al menos de su empresa misionera. El éxito de la conferencia abrió el camino para otras reuniones semejantes, algunas sobre misiones, y otras sobre otros asuntos.

Además, la conferencia no se contentó con reunirse, tomar resoluciones y disolverse, sino que nombró un Comité de Continuación del que surgieron otros estudios, otras conferencias, y a la postre, en el siglo XX, el Consejo Misionero Internacional.

Otro resultado positivo de la conferencia fue darles realce mundial a algunos personajes que por largo tiempo serían los principales propulsores del movimiento ecuménico. Probablemente el principal de ellos fue el laico metodista John R. Mott, producto del despertar religioso evangélico en los Estados Unidos, que había participado activamente del movimiento estudiantil cristiano, y que fue parte del comité que organizó la conferencia, así como del Comité de Continuación. En el siglo XX, Mott sería el gran promotor y estadista del movimiento ecuménico.

Por otra parte, aun en lo que excluyó, la Conferencia de Edimburgo hizo impacto en el movimiento ecuménico. Puesto que las misiones en América Latina se habían excluido, las principales agencias que se ocupaban de tales misiones sintieron la necesidad de reunirse para discutir asuntos de su incumbencia. Ya en Edimburgo, de manera extraoficial, varias personas se reunieron para darle forma a ese proyecto, y tres años después quedó organizado el Comité de Cooperación en América Latina. En 1916, tras una serie de estudios preliminares, tuvo lugar en Panamá un Congreso sobre la Obra

Cristiana en América Latina, que por primera vez reunió a los evangélicos de todo el continente. El Comité de Cooperación quedó a cargo de llevar a cabo lo proyectado por el Congreso.

El otro tema que se excluyó de la Conferencia de Edimburgo fue toda cuestión de fe y de orden. De ese modo se evitaba entrar en discusiones que pudieran haber dividido la asamblea, sin llegar a resultado positivo alguno. Pero algunos de los presentes en Edimburgo sintieron la necesidad de reunirse con otros cristianos para discutir esos temas, que en fin de cuentas eran los que más profundamente separaban a las iglesias. Así surgió el Movimiento de Fe y Orden, que a la postre sería una de las fuentes del Consejo Mundial de Iglesias.

Mientras tanto, las tensiones internacionales iban aumentando, y los cristianos se sintieron llamados a reunirse, no solamente para discutir los problemas de las relaciones entre las diversas denominaciones, sino también para buscar modos de resolver los conflictos internacionales. El 2 de agosto de 1914, en la ciudad de Constanza, se organizó la Alianza Universal para la Amistad Internacional a través de las Iglesias. Ese mismo día estalló la Primera Guerra Mundial.

PARTE V

La era inconclusa

Lanueva situación 51

Nos hemos percatado de que en el curso de unos quince siglos se ha creado algo así como una civilización cristiana, y también de que en nuestros días esa civilización está en juego y se duda de su supervivencia.... Una nueva era ha comenzado en la que el erudito, el artista, el vidente y el santo se ven reemplazados por el soldado, el ingeniero y el político; una era que ya no es capaz de crear verdadera cultura, sino únicamente una civilización técnica exterior.

Emil Brunner

Durante todo el siglo XIX la civilización occidental se consideró destinada a marchar a la vanguardia del mundo, llevando a la humanidad hacia una era de felicidad y abundancia. La revolución industrial había creado riquezas y comodidades que dos siglos antes hubieran parecido inalcanzables. En Asia, Africa y la América Latina, las poblaciones se mostraban ávidas de absorber las costumbres y la sabiduría de la Europa industrializada y de los Estados Unidos. Las misiones prosperaban casi ininterrumpidamente, a pesar de contratiempos tales como la rebelión de los “Boxers” en China, y hasta se abrigaba la esperanza de que en un futuro cercano casi toda la humanidad sería cristiana. Además, durante casi un siglo las potencias europeas vivieron en relativa paz internacional, pareciendo así augurar una nueva época de paz, progreso y prosperidad.

Empero, bajo la superficie se movían corrientes que a la postre sumirían al mundo en la más cruenta guerra hasta la fecha—una guerra cuya secuela incluiría revoluciones, desajustes económicos, y

por fin otra conflagración aun más cruenta que la anterior. La relativa paz que Europa disfrutó durante el siglo XIX fue posible en parte porque la competencia entre las potencias europeas se había desplazado hacia otras regiones del globo, donde tomó la forma de expansión colonial y económica. Mientras Europa se ufanaba de su paz, sus intereses ultramarinos provocaban incontables guerras en el resto del mundo. Para 1914, sin embargo, casi todos los territorios de Asia, África y América Latina habían sido colonizados—si no políticamente, al menos económicamente. Por ello, la Europa industrial volcó su atención hacia la región sudoriental de su propio continente, los Balcanes, donde el desmembramiento progresivo del Imperio Turco había creado un número de estados cuyas fronteras y gobiernos eran en extremo inestables. Esos territorios se volvieron entonces la manzana de la discordia entre las potencias europeas, y fue de esa discordia que nació la Primera Guerra Mundial. En ese conflicto, el progreso técnico e industrial de que el Occidente se había gloriado manifestó su poder destructivo en la lucha submarina, aérea y química. El hecho mismo de que las potencias industriales ahora dominaban territorios lejanos hizo que el conflicto involucrara la casi totalidad del planeta. La guerra, que duró cuatro años, llegó a envolver a treinta naciones y fuerzas armadas con un total de sesenta y cinco millones de personas, de las cuales casi la séptima parte murió y más de un tercio fue herido en batalla. Las bajas civiles, aunque más difíciles de contar, fueron por lo menos tantas como las militares.

Mientras tanto, en Rusia el caos llevó a la revolución. Rusia era la potencia europea donde las ideas liberales del siglo diecinueve habían hecho menos impacto. Su gobierno autocrático y la aristocracia terrateniente continuaban gobernando el país para su propio provecho, como lo habían hecho por siglos. Karl Marx nunca pudo haber soñado que Rusia, donde el proceso de industrialización había sido hartamente lento, sería el primer país donde su revolución triunfaría. Lo que él esperaba era más bien que el desarrollo de la industria y del capital a la postre produciría una revolución por parte del proletariado industrial, y que el campesinado no sentiría gran simpatía hacia tal revolución. Pero la guerra desmintió sus predicciones. El resentimiento nacionalista del pueblo ruso hacia un gobierno al parecer incapaz de ganar una batalla pronto se unió en las ciudades a protestas por la falta de alimentos, y en el campo por la falta de tierras que cultivar. En marzo de 1917, el zar Nicolás II se vio forzado a abdicar a favor de su hermano, quien tampoco pudo retener el poder y abdicó poco después.

Por un breve tiempo, el gobierno estuvo en manos de moderados que aspiraban a crear una república capitalista liberal. Pero los fracasos de ese gobierno, tanto en la guerra como en lo económico, y la agitación creada por Vladimir I. Ulyanov —Lenín— y sus seguidores—los bolcheviques—llevaron a la Revolución de Noviembre (6 de ese mes de 1917). Una vez dueño del poder, Lenín procedió con rapidez a poner en marcha su vasto programa de reorganización social, nacionalizando las tierras y todos los bancos, y poniendo las industrias en manos de sindicatos obreros bajo la vigilancia y dirección del gobierno. Como parte de ese programa, todas las propiedades eclesiásticas fueron confiscadas. Luego la Iglesia Rusa, que se había considerado la “Tercera Roma” tras la caída de Constantinopla, se vio ahora en condiciones semejantes a las de la Iglesia Bizantina tras la invasión de los turcos. Por otra parte, el nuevo gobierno se retiró de la guerra, pero pronto se vio envuelto en una guerra civil en la que quienes se oponían a la revolución contaban con apoyo tanto de la iglesia como de varias potencias extranjeras. Cuando por fin el Ejército Rojo ganó la guerra, el gobierno soviético estaba más convencido que nunca de que la iglesia era su enemigo mortal.

En el hemisferio occidental las consecuencias de la guerra no fueron tan agudas como en el viejo mundo. Los Estados Unidos no entraron en el conflicto sino hasta abril de 1917 y, aunque sus fuerzas armadas sufrieron fuertes bajas, había otras cuestiones que reclamaban la atención nacional. Al

terminar el conflicto, el país se volvió hacia dentro de sí mismo, tratando de resolver sus problemas en aislamiento del resto del mundo, y negándose por tanto a unirse a la Liga de las Naciones. Dos cuestiones que se habían debatido desde el siglo anterior vinieron entonces a ocupar el centro de la escena: la prohibición de bebidas alcohólicas, y el derecho de las mujeres a votar. La prohibición se hizo ley en 1919, menos de un año después de terminar la guerra. El sufragio femenino fue concedido finalmente por medio de la decimonovena enmienda a la Constitución, en 1920. La década que siguió fue un período de prosperidad económica, particularmente para las clases pudientes (el 5% de la población recibía la tercera parte de todos los ingresos personales). Pero a esto siguió la Gran Depresión, que llevó por fin a la elección de Franklin D. Roosevelt como presidente. La recuperación económica que tuvo lugar bajo Roosevelt fue vista como prueba de que, a pesar de los errores del pasado, el país estaba en buena salud, y que la Depresión no había sido sino una fase pasajera que fue superada gracias al empeño del pueblo norteamericano. En consecuencia, durante la primera mitad del siglo no prevalecieron en los Estados Unidos las dudas y el pesimismo que barrieron a Europa.

En el resto del hemisferio el acontecimiento más notable fue la Revolución Mexicana, un proceso largo y complejo, unas veces radical y otras moderado, que comenzó en 1910 y continuó por varias décadas. También en este caso hubo conflictos constantes entre la iglesia y la revolución. En 1920, como antes en Rusia, las propiedades eclesiásticas fueron confiscadas. Poco a poco, sin deshacer esa confiscación, la enemistad entre la iglesia y el estado fue amainando, hasta que se llegó a un nuevo entendimiento.

En Europa, hubo la esperanza de que la Liga de las Naciones podría evitar la repetición de los trágicos acontecimientos de la Primera Guerra Mundial. Pero el auge del fascismo destruyó tales esperanzas. El fascismo, que primero ganó prominencia en Italia bajo la dirección de Benito Mussolini, explotaba el herido orgullo nacional para glorificar la guerra y para tornar todo el país en una maquinaria bélica bajo un régimen totalitario. Sus doctrinas sociales eran confusas, pues al principio los fascistas tomaron el bando de los revolucionarios radicales, pero a la larga prefirieron aprovechar el temor al comunismo y unirse a los industriales para crear una nueva aristocracia del poder y la producción. Lo que sí fue característica del fascismo en todas sus etapas fueron los sueños de gloria nacional y el odio hacia la democracia y el liberalismo político, que eran vistos como la criatura de una burguesía afeminada. Según decía Mussolini, “lo que la maternidad es a la mujer, eso es la guerra al hombre”. Pronto el movimiento penetró en otros países, donde se adaptó a las circunstancias de cada lugar. Su forma alemana, el partido Nazi, alcanzó el poder en 1933, y llegó a eclipsar a su contraparte italiana. Por influjo nazista, el prejuicio antisemítico se volvió dogma del fascismo internacional, y llevó a la muerte de millones de judíos tanto en Alemania como en otros países. En 1936, el fascismo en sus diversas formas había alcanzado al menos cierto poder, además de en Italia y Alemania, en Japón, Polonia, Austria, Hungría, Grecia, Rumania y Bulgaria. En 1939, con el triunfo de Franco en la Guerra Civil española, el fascismo se posesionó también de España. Las actitudes de los fascistas hacia la iglesia variaban de país en país. En España, Franco consideraba a la Iglesia Católica su mejor aliado, y siempre se declaró hijo fiel de la iglesia. Las actitudes de Mussolini cambiaban según la conveniencia del momento. Hitler creía que el cristianismo, con su enseñanza del amor universal y su llamado a ofrecer la otra mejilla, era esencialmente antagónico a sus propósitos de conquista y dominio. Pero a pesar de ello hizo todo lo posible por ganarse el apoyo de aquella parte de la iglesia que parecía dispuesta a prestárselo.

Parte de la atracción del fascismo estaba en su promesa de restaurar glorias pretéritas. Mussolini hablaba del renacimiento del Imperio Romano; los fascistas griegos, del regreso al militarismo de

Esparta y el poderío bizantino; los falangistas españoles, de un nuevo “siglo de oro”. Naturalmente, tales promesas se contradecían entre sí. Pero lo que se encontraba tras ellas: la glorificación de la guerra, el temor al libre intercambio de ideas, el nacionalismo totalitario, y la oposición a toda forma de igualitarismo, unía a los diversos movimientos fascistas en su antipatía a todo lo que sonara como democracia, liberalismo o pacifismo. Alemania e Italia se aliaron en un “Eje” al que después se unió el Japón. Mediante un acuerdo entre Alemania y Rusia, la neutralidad soviética quedó asegurada. Un mes después, en septiembre de 1939, Europa estaba otra vez en guerra.

Por segunda vez en tres décadas, el mundo entero fue arrastrado al conflicto. Rusia utilizó la oportunidad para repartirse a Polonia con Alemania y para extender sus posesiones en el Báltico. Pronto casi toda la Europa occidental estaba en manos de los fascistas, mientras sus aliados japoneses extendían su poder en el Oriente. En 1941, los alemanes atacaron a Rusia, y los japoneses a los Estados Unidos en su base naval de Pearl Harbor, en Hawai. A partir de entonces no hubo potencia alguna que no se viera envuelta en el conflicto. Puesto que el Eje había conquistado casi toda Europa, los principales frentes de batalla estaban en el Pacífico, el frente Germano-Soviético, el Paso de Calais y el norte de África. Pero también hubo batallas en las colonias africanas, en el Cercano Oriente, y hasta en el Río de la Plata. Los nombres de pequeñas islas en el Pacífico hasta entonces casi desconocidas se volvieron tema común de conversación. Tribus que hasta poco antes habían vivido en casi total aislamiento vieron ahora el cielo surcado por aviones militares, y la tierra hecha motivo de disputa entre remotas naciones. En total, cincuenta y siete naciones declararon la guerra.

Cuando por fin el conflicto cesó y llegó la hora de contar los daños, el costo de la guerra resultó ser enorme. Los combatientes muertos o desaparecidos fueron más de quince millones. La proporción de tales bajas con respecto a la población también resultó ser una cifra trágica: uno de cada 450 habitantes para los Estados Unidos; uno de cada 200 para China y Francia; uno de cada 150 para Italia y el Reino Unido; uno de cada 46 para el Japón; uno de cada 25 para Alemania; y uno de cada 22 para la Unión Soviética. A tales cifras hay que añadir el número aun mayor de bajas civiles, los millones de judíos exterminados por los nazis y sus aliados, y el número incalculable de los que murieron de hambre o enfermedad como resultado indirecto de la guerra.

Otra baja que no se contó fue el optimismo con respecto al futuro de la civilización occidental que había prevalecido durante el siglo diecinueve y que ahora, con motivo de la guerra, desapareció. Esta civilización, desangrada por la guerra y causante de grandes males en todo el resto del mundo, era la misma que poco antes prometía un futuro mejor para la humanidad, mediante una feliz combinación de los adelantos técnicos y los valores cristianos. Esta era la civilización que los blancos tenían la obligación de compartir con las razas menos afortunadas: el “white man’s burden”. Y ahora, mediante las dos guerras más sangrientas de toda la historia humana, esa civilización había sembrado muerte y destrucción por todo el mundo. Sus conocimientos técnicos habían sido utilizados para inventar las más horribles máquinas de destrucción, culminando todo en la explosión atómica de Hiroshima, el 6 de agosto de 1945. Alemania, cumbre de la civilización europea, la nación que se enorgullecía de sus universidades y de sus valores intelectuales, había sido presa de un fanatismo satánico hasta entonces desconocido aun en las más primitivas tribus.

Consecuencia directa de todo esto fue la rebelión universal contra el colonialismo en todas sus formas. Primero se dismantelaron los imperios coloniales de las potencias vencidas. Pero pronto resultó claro que también los vencedores habían perdido mucho de su prestigio a consecuencia de la guerra. Movimientos nacionalistas que habían existido durante décadas, pero sin gran éxito, cobraron nueva vida, y en dos décadas todos los imperios coloniales desaparecieron. La independencia política

no siempre conllevó la independencia económica, pues en muchos casos se construyó un sistema neocolonial que tomó el lugar del viejo orden. Pero veinte años después del fin de la guerra resultaba claro que en todas las naciones menos industrializadas había fuertes movimientos contra el imperialismo económico.

La oposición al colonialismo tomó diversas formas. En algunos lugares, el nuevo nacionalismo se unió a un despertar de las religiones ancestrales. Algunos movimientos trataban de cambiar, no solamente el orden económico internacional, sino también el orden social de la nación misma, frecuentemente según una forma u otra de socialismo. El primer y más importante ejemplo de esto fue China, donde, en parte como consecuencia de la guerra, el gobierno nacionalista que colaboraba con las potencias occidentales fue derrocado por los comunistas.

Aunque por algún tiempo China permaneció fiel al comunismo ruso, a la postre rompió también esos lazos, que eran todavía expresión de la antigua hegemonía de Europa sobre el resto del mundo. El Japón siguió la ruta opuesta: lanzándose por el camino de la industrialización al estilo capitalista, trató, con buen éxito, de competir con los países industrializados de Europa y Norteamérica. Casi todo el continente africano y el mundo musulmán se independizaron de la tutela occidental. Muchas personas en las nuevas naciones surgidas del fin del colonialismo, así como en América Latina, estaban convencidas de que las cuestiones fundamentales de las últimas décadas del siglo XX serían la construcción de un nuevo orden económico internacional menos desfavorable para las naciones pobres, la reestructuración de las relaciones internacionales sobre esa base, y la redistribución de la riqueza dentro de sus propias fronteras.

En medio de tales cambios, tanto los países europeos como los Estados Unidos se mostraban perplejos. En esas naciones, muchos habían aprendido que toda la empresa colonial y neocolonial era el resultado de motivos altruistas y altos ideales. Desde tal perspectiva, la reacción anticolonial era incomprensible. Únicamente podía explicarse mediante la presencia y actividades de una conspiración maligna con el propósito de descarriar a los “nativos”, aun en contra de sus mejores intereses. Ese modo de entender el movimiento anticolonial se exacerbó debido a la mentalidad de la “Guerra Fría”. Ese fue el nombre que se le dio al conflicto entre las naciones capitalistas y las comunistas inmediatamente después de terminada la Segunda Guerra Mundial, conflicto que continuó con diferentes grados de intensidad durante varias décadas. Como resultado de la guerra, la Unión Soviética dominaba la mayor parte de Europa oriental, y Alemania quedó dividida entre la República Federal, o Alemania Occidental, y la República Democrática, o Alemania Oriental. Esa zona fue el escenario de buena parte de la actividad durante los primeros años de la Guerra Fría, inclusive el bloqueo de Berlín por los comunistas y la construcción de la famosa muralla para evitar que los ciudadanos de Berlín Oriental escaparan hacia Occidente. En ocasiones, como en Corea y Vietnam, la Guerra Fría resultó en conflicto armado, aunque las “superpotencias”, temerosas de las posibles consecuencias, se esforzaban por evitar una confrontación directa, y preferían enfrentarse a través de sus estados satélites. Dadas tales circunstancias, fue común en el Occidente—y más en los Estados Unidos que en Europa—interpretar todo el movimiento anticolonial en términos de la Guerra Fría. Tal interpretación, tanto más creíble por cuanto sin lugar a dudas los comunistas intentaban aprovechar los sentimientos anticoloniales, tenía para el Occidente la ventaja de explicar cómo el supuesto altruismo del siglo XIX y las primeras décadas del XX no había resultado en mayor gratitud. Pero el simplismo mismo de esa interpretación tendía también a crear una distancia cada vez mayor entre el Occidente y la inmensa mayoría de la humanidad, que vivía en los países del llamado “Tercer Mundo”.

Mientras tanto, dentro de las fronteras mismas del Occidente estaban teniendo lugar cambios paralelos. Gentes que hasta poco antes habían parecido contentarse con un papel secundario en la sociedad —particularmente los negros y las mujeres— comenzaron a exigir mayor participación en la riqueza nacional y en los procesos gubernamentales, políticos y sociales. Esto también guardaba relación con la tragedia de dos guerras mundiales y la constante amenaza de una tercera. Si quienes se consideraban los dirigentes “naturales” de la sociedad habían conducido al mundo a tales catástrofes, decían muchos, quizás era hora de permitirles a otros tomar parte en el manejo de la sociedad. En los Estados Unidos, tanto los negros como las mujeres señalaban que durante la Segunda Guerra Mundial se les había pedido sacrificarse por la patria, y lo habían hecho, ocupando su lugar en las fuerzas armadas y en la mano de obra necesaria para sostener la producción del país. Tras la guerra, tales personas no se mostraban dispuestas a regresar a su condición anterior. Los negros, que habían luchado por la libertad en ultramar, pedían ahora la plenitud de sus derechos en su propia patria. Y las mujeres, añadidas a la fuerza laboral en tiempos de necesidad, protestaban al verse suplantadas por hombres en tiempos de paz.

La iglesia estaba presente en todas estas situaciones. Ella, más que cualquiera otra organización, corporación o movimiento político, cruzaba las fronteras nacionales, las distinciones de clase y los prejuicios políticos. De hecho, el gran legado del siglo XIX era precisamente que por primera vez en la historia había una iglesia verdaderamente universal. Aunque en el siglo XX algunos criticarían a los misioneros de las generaciones anteriores como soñadores idealistas, lo cierto es que su empresa tuvo buen éxito, pues dejaron tras sí una vasta red de cristianos de todo color y nacionalidad. Para tal iglesia verdaderamente universal, las cuestiones y los dilemas del siglo XX no eran sencillos. La guerra y los conflictos raciales y sociales la dividieron también a ella, frecuentemente en modos y por razones que poco tenían que ver con diferencias doctrinales. En ocasiones fue perseguida, y una vez más supo ofrecer mártires cuyo testimonio nada tenía que envidiarles a los de los primeros siglos. En otras ocasiones parte de ella fue utilizada por personas con motivos ulteriores. En medio de las perplejidades y disyuntivas del siglo XX, los cristianos se vieron divididos, confusos, y hasta amedrentados. Y a pesar de ello, en medio de la guerra, la persecución, la injusticia social, el nacionalismo idólatra y la contienda civil, hubo cristianos de toda confesión y nacionalidad que se esforzaron por servir y dar testimonio de Aquel cuya paz y justicia no tendrán fin. Esa es la historia, trágica y gloriosa, oscura y luminosa, que ahora nos toca tanto narrar como vivir.

El cristianismo oriental 52

Ha llegado la hora en que los cristianos de todo el mundo tienen la obligación de unirse para cumplir las palabras del profeta Isaías, y tornar las espadas en arados y las lanzas en azadones, mostrando así una vez más la viabilidad y permanente actualidad del cristianismo para el mundo.

Justiniano, Patriarca Rumano, 1960

Uno de los principales retos a que se enfrentan los cristianos en el siglo XX es cómo hemos de vivir y de servir en lo que se ha llamado la “era post-constantina”. Lo que tal frase quiere decir es que ya la iglesia no puede contar con el apoyo político y social de que gozó desde tiempos de Constantino. A partir de la Revolución Francesa y de un modo cada vez más intenso, el cristianismo occidental ha tenido que enfrentarse al reto de estados seculares que, aunque no siempre hostiles, tienden al menos a hacer caso omiso de la fe. Buena porción del cristianismo oriental, por otra parte, comenzó a vivir bajo tales condiciones a partir de la caída de Constantinopla en manos de los turcos, en 1453. Fue en ese momento que, varios capítulos atrás, dejamos nuestra narración del curso del cristianismo oriental, a que ahora volvemos.

El cristianismo bizantino

El apoyo que el cristianismo había tradicionalmente recibido por parte del Imperio Bizantino no siempre fue una ventaja. Si bien es cierto que su estrecha relación con el Imperio le dio a la Iglesia Griega gran prestigio, también es cierto que esa misma relación limitaba la libertad de la iglesia, haciéndola instrumento del estado. Mientras en Occidente los papas eran frecuentemente más poderosos que los reyes, en el Oriente los emperadores gobernaban la iglesia, y los pocos patriarcas que se atrevieron a contradecir los designios imperiales eran depuestos. Llegado el momento en que el Emperador decidió que la unión con Roma era necesaria para salvar su imperio, esa reunión se efectuó aun cuando la casi totalidad de la Iglesia Bizantina se oponía a ella. Un año más tarde, Constantinopla fue tomada por los turcos, y muchos cristianos bizantinos interpretaron ese acontecimiento como un acto de liberación de la tiranía de un emperador que les había forzado a unirse con los herejes occidentales.

Al principio, el régimen otomano le concedió cierta medida de libertad a la iglesia. Puesto que el patriarca anterior había huido a Roma, Mahoma II, el conquistador de Constantinopla, invitó a los obispos bizantinos a elegir un nuevo patriarca a quien le fue entonces concedida autoridad tanto civil como eclesiástica sobre todos los cristianos bajo el dominio turco. En la propia Constantinopla, la mitad de las iglesias fueron transformadas en mezquitas musulmanas; pero en las restantes se continuó celebrando el culto cristiano con toda libertad. En 1516, los otomanos extendieron su poderío a las regiones de Siria y Palestina, y allí también los cristianos fueron puestos bajo el gobierno del patriarca de Constantinopla. Cuando, un año más tarde, Egipto cayó en manos de los turcos, al patriarca de Alejandría se le confiaron poderes especiales sobre los cristianos en Egipto. Al tiempo que tal política prácticamente hacía de la iglesia un estado dentro del estado turco, también obligaba a los patriarcas a obedecer y hacer obedecer los mandatos de los sultanes.

Por varios siglos, la actividad teológica en la iglesia de habla griega se vio dominada por la cuestión de las relaciones con la iglesia occidental y su teología. Por ejemplo, los temas que se debatieron en el Occidente durante la Reforma Protestante se discutieron también en la iglesia de habla griega, y en 1629 Cirilo Lukaris, patriarca de Constantinopla, publicó una Confesión de Fe de carácter protestante. Aunque Lukaris fue depuesto y asesinado, muchos siguieron venerando su memoria, aunque afirmando que su Confesión de Fe era espuria. A la postre, en 1672, un sínodo declaró que “si de veras Lukaris fue hereje calvinista” quedaba condenado. En el próximo siglo, sin embargo, el tema en discusión no era ya el protestantismo, sino la ciencia y la filosofía occidentales, y el modo en que debían utilizarse o no en la teología ortodoxa. En el siglo XIX, cuando Grecia se independizó de Turquía, la cuestión de las relaciones con el occidente tomó matices políticos. En general, los nacionalistas griegos favorecían la introducción de métodos occidentales de estudio e investigación. Las mismas personas

argumentaban que la Iglesia Griega, por existir en un estado independiente, debía independizarse del Patriarcado de Constantinopla. Frente a ellos, el bando más conservador sostenía que los estudios y la teología, así como la vida toda de la iglesia, debían dejarse llevar por los dictados de la tradición y que parte de esa tradición era que toda la iglesia debía sujetarse al Patriarcado de Constantinopla, aun cuando el patriarca fuera también un funcionario del sultán turco.

Durante los siglos XIX y XX, el Imperio Otomano se deshizo, y a consecuencia de ello surgieron iglesias nacionales, no sólo en Grecia, sino también en Servia, Bulgaria y Rumania. En cada uno de esos países, hubo una tensión constante entre el sentimiento nacionalista y el carácter internacional de la iglesia. En el período entre las dos guerras mundiales, el Patriarcado de Constantinopla reconoció por fin la existencia de las diversas iglesias ortodoxas nacionales, no solamente en los antiguos territorios turcos en los Balcanes, sino también en otras regiones de Europa, tales como Estonia, Latvia y Checoslovaquia. Puesto que después de la Segunda Guerra Mundial tales territorios quedaron bajo la hegemonía rusa, en términos generales esas iglesias vivieron en condiciones semejantes a las de la Iglesia Rusa. También como resultado del desmembramiento del Imperio Otomano, los antiguos patriarcados de Jerusalén, Alejandría y Antioquía quedaron bajo el dominio árabe. Al principio, los recién formados estados árabes existieron bajo la sombra de las potencias occidentales. Durante ese tiempo, muchos de los cristianos que vivían en esos territorios se hicieron católicos o protestantes. Después el creciente nacionalismo árabe reaccionó contra el poder y el influjo occidentales, y el crecimiento de ambos, el protestantismo y el catolicismo, se hizo más lento. Durante la segunda mitad del siglo XX, la única nación donde el cristianismo ortodoxo podía contar con algo semejante a la vieja unión entre la iglesia y el estado era Grecia.

Sin embargo, aun sin contar con el apoyo del estado, todas esas iglesias daban muestras de vitalidad. Aunque por algún tiempo se temió que la suspensión de la enseñanza religiosa en las escuelas, y la presión de la propaganda gubernamental en algunos países, alejarían a las nuevas generaciones de la iglesia, a la caída de los regímenes comunistas se descubrió que muchas de estas viejas iglesias gozaban todavía de gran vitalidad. Esta experiencia parece indicar que la liturgia, que ha sido siempre la fuente tradicional de fuerza espiritual para los ortodoxos, tiene todavía la capacidad de sostener y transmitir la fe aun en medio de estados hostiles. Las limitaciones civiles que fueron impuestas sobre los cristianos en varios estados en diversos tiempos hicieron disminuir la participación activa en la vida eclesiástica entre las personas de edad laboral. Pero ya antes de la caída de los regímenes comunistas se había observado que tras el retiro muchas de esas personas regresaban a la iglesia. Además, pasados los primeros años de fervor político, varios estados tanto musulmanes como comunistas mitigaron sus antiguas actitudes hostiles al cristianismo. Hacia fines del siglo XX, parece claro que las antiguas iglesias de tradición bizantina van descubriendo el modo de llevar a cabo su misión en la nueva “era post-constantina”, y hasta parece haber en varias de ellas un genuino despertar.

La Iglesia Rusa

Muchos en Rusia interpretaron la caída de Constantinopla como el castigo de Dios por haberse unido a los herejes occidentales. Poco a poco fue apareciendo la idea de que, de igual modo que Constantinopla había reemplazado a Roma, ahora Moscú había venido a ser la “tercera Roma”, la nueva capital imperial cuya misión providencial era sostener la ortodoxia. En 1547 Iván IV de Rusia tomó el título de “zar” —es decir, “César” o emperador— con lo cual proclamaba ser el legítimo sucesor de los antiguos “césares” de Roma y Constantinopla. Con paralela intención, en 1598 el metropolitano de Moscú tomó el título de “patriarca”.

En apoyo de la teoría según la cual Moscú era la “tercera Roma” se produjo una muchedumbre de obras polémicas tanto contra católicos y protestantes como contra los griegos y sus doctrinas. Esa propaganda tuvo tal éxito, que cuando en el siglo XVIII las autoridades imperiales, por motivos políticos, buscaron un acercamiento con los griegos, se produjo un cisma dentro de Rusia.

El zar Alexis I Mikhailovich (1645–76) buscaba ese acercamiento con los griegos como paso preliminar a la reconquista de Constantinopla. De producirse una reconciliación entre los cristianos rusos y los griegos, estos últimos podrían servir de avanzada a los ejércitos rusos. Por ello, Iván le ordenó al Patriarca de Moscú que revisara la liturgia y la hiciera concordar con las prácticas griegas. El Patriarca accedió a los deseos del monarca. Pero muchos en Rusia, particularmente entre las clases bajas, reaccionaron violentamente. Todo lo que fuera extranjero les parecía sospechoso, sobre todo por cuanto era la aristocracia la que más se interesaba en la nueva liturgia. El resultado fue el cisma de los “Antiguos Creyentes”, que se unieron a los campesinos en rebelión armada. La revuelta fue ahogada en sangre, y la triste condición de servidumbre en que vivía el campesinado ruso empeoró. Los Antiguos Creyentes, sin embargo, continuaron existiendo. A la postre se dividieron por no estar de acuerdo sobre varios puntos, en particular, si debían aceptar los sacerdotes de la iglesia oficial que se les unían, o si era mejor no tener sacerdotes. Algunos se dejaron llevar por un apocalípticismo extremo, al punto que millares se suicidaron pensando que con ello daban testimonio de la firmeza de su fe. Paulatinamente, sin embargo, los grupos más extremos fueron desapareciendo, y los Antiguos Creyentes continuaron existiendo como una minoría religiosa dentro de Rusia hasta el tiempo presente.

El zar Pedro el Grande (1689–1725) siguió una política diferente. Lo que le interesaba no era acercarse a los cristianos griegos que vivían bajo el dominio turco, sino más bien abrir el país a las ideas y corrientes occidentales. En lo eclesiástico, esa política produjo un interés creciente tanto en el catolicismo romano como en el protestantismo. Así surgieron dos escuelas que, sin abandonar su fe ortodoxa rusa, se inclinaban, una hacia el catolicismo, y otra hacia el protestantismo. Cada una buscaba reinterpretar las doctrinas ortodoxas siguiendo métodos y principios tomados, bien del protestantismo, o bien del catolicismo. La escuela de Kiev, cuya figura principal era Pedro Mogila, se inclinaba hacia el catolicismo, mientras Teófanés Prokópovich y sus seguidores argumentaban que la ortodoxia rusa debía tomar en cuenta las críticas protestantes al uso indebido de la tradición. A principios del siglo XIX, la escuela de Prokópovich gozó de relativa popularidad. Pero más tarde en ese siglo se produjo una reacción nacionalista parte de cuyo programa consistía en redescubrir los valores tradicionales de la cultura y fe rusas. La principal figura de este movimiento “eslavófilo” fue el teólogo laico Alexis Khomiakov (1804–60), quien hacía uso de categorías hegelianas tratando de mostrar que la visión ortodoxa de la catolicidad —en ruso, “sobornost”— era una síntesis perfecta de la tesis católica de la unidad de la iglesia y la antítesis protestante de la libertad del evangelio.

La Revolución Rusa le puso término a tal debate. Otra filosofía occidental, el marxismo, se impuso en el país. En 1918 la iglesia fue separada oficialmente del estado, y la Constitución de 1936 ratificó lo hecho. Esa misma Constitución garantizaba tanto la “libertad de cultos” como la “libertad de propaganda antirreligiosa”. En 1920, se prohibió la enseñanza religiosa en las escuelas. Dos años antes todos los seminarios habían sido cerrados por orden del gobierno. Tras la muerte del patriarca Tikhón en 1925, no se le permitió a la iglesia elegir su sucesor sino hasta 1943. Para esa fecha, en parte debido a la guerra con Alemania, el gobierno había decidido reconocer la existencia de la . Ese mismo año los seminarios comenzaron a funcionar de nuevo, y se concedió permiso para imprimir un número de libros y revistas, y para la manufactura de objetos necesarios para el culto. Con el correr de los años, y especialmente después de la caída de los regímenes comunistas, ha resultado claro que la Iglesia

Ortodoxa Rusa, al igual que sus congéneres bajo otros regímenes comunistas, ha encontrado en su vida litúrgica las fuerzas necesarias para sostener a los fieles y para transmitir la fe a las nuevas generaciones. Hacia fines del siglo XX, tras casi setenta años de gobierno comunista, los cristianos ortodoxos rusos eran más de sesenta millones.

Otras iglesias orientales

Además de las iglesias cuya historia acabamos de narrar—la rusa y las que continúan la tradición bizantina—, hay iglesias ortodoxas en otras regiones del globo. Algunas de ellas, como la Iglesia Ortodoxa Japonesa y las de China y Corea, son resultado de la obra misionera de la Iglesia Ortodoxa Rusa. Son iglesias completamente nacionales, con miembros y pastores nativos cuya liturgia se celebra en la lengua vernácula de cada país. Otras iglesias son el resultado de lo que se ha llamado la “diáspora ortodoxa”. Por diversas razones —sacudimientos políticos, persecuciones, la búsqueda de mejores condiciones de vida, etc.— muchos cristianos ortodoxos han abandonado la tierra de sus antepasados. Particularmente en Europa occidental y en el Nuevo Mundo hay fuertes contingentes de rusos, griegos y otros cuya fe y liturgia son vínculo de unión con tradiciones y valores culturales que de otro modo podrían perderse. Las relaciones entre esos diversos cuerpos eclesiásticos han sido un problema difícil para la comunión ortodoxa, pues esa comunión ha sostenido tradicionalmente que en cada región o país no puede haber sino una sola iglesia ortodoxa. En ocasiones, las tensiones resultantes de la existencia de varias iglesias ortodoxas, por ejemplo, en los Estados Unidos, han redundado en perjuicio de las buenas relaciones entre los diversos miembros de la comunión ortodoxa.

Pero no todas las iglesias orientales forman parte de esa comunión. Desde tiempos de las controversias cristológicas en el siglo V, varias iglesias orientales que no concordaban con las decisiones de los concilios de Efeso y Calcedonia se apartaron del resto de la cristiandad y se constituyeron en iglesias independientes. En los antiguos territorios del Imperio Persa, la mayoría de los cristianos se negó a llamar a María “madre de Dios”, y por ello se les llamó “nestorianos”. Esos cristianos, a quienes también se llama “asirios”, han sufrido repetidas y crueles persecuciones. Por un tiempo durante la Edad Media fueron tan numerosos que sus misiones se extendieron hasta China. Pero después un nuevo régimen en China los persiguió y expulsó del país. Además, en sus tierras ancestrales, que hoy son Irak e Irán, han sido muy perseguidos por sus vecinos musulmanes. A principios del siglo XX, tales persecuciones los diezmaron, y muchos huyeron al hemisferio occidental. Su jefe huyó con ellos y se estableció en Chicago, donde había un fuerte contingente de exiliados. Al presente, estos “nestorianos” son unos cien mil, esparcidos en Irak, Irán, Siria y los Estados Unidos.

Por otra parte, también en el siglo V hubo otras iglesias que se negaron a aceptar la Definición de Fe del Concilio de Calcedonia, declarando que ese documento exageraba la distancia entre la humanidad y la divinidad del Salvador. Tales iglesias han recibido el nombre de “monofisitas”, es decir, defensores de la doctrina de una naturaleza (physis). Aunque tal nombre no las describe adecuadamente, al menos sirve para señalar su oposición a la doctrina de las “dos naturalezas” del Concilio de Calcedonia. Las más numerosas iglesias monofisitas son la Iglesia Copta, en Egipto, y la Iglesia de Etiopía, hija de la anterior. La Iglesia de Etiopía fue una de las últimas iglesias orientales en perder el apoyo del estado, cosa que sucedió con la caída del emperador Haile Selassie en 1974.

En Siria e Irak, es fuerte la antigua Iglesia de Siria, también monofisita, y conocida como “Iglesia Jacobita”. Su cabeza es el Patriarca de Antioquía, quien en realidad reside en Damasco. En teoría parte de la misma iglesia, pero en realidad autónoma, es la Iglesia Siria de India, que dice haber sido fundada por Santo Tomás. Esa iglesia, cuyos miembros y jerarquía son naturales de la India, cuenta con medio

millón de miembros. Por último, como hemos dicho anteriormente, la Iglesia de Armenia se negó también a aceptar la Definición de Fe de Calcedonia, pues consideraba que el Imperio Romano la había abandonado en manos de los persas.

Perseguida y diezmada por los turcos, esa iglesia ha logrado subsistir, tanto en el exilio, como en la porción del antiguo territorio armenio que estuvo bajo el gobierno soviético, y que luego vino a ser una república independiente.

Durante las primeras décadas del siglo XX, la participación de las iglesias orientales en el movimiento ecuménico fue hartamente limitada y cautelosa. Muchas temían que si se mostraban dispuestas a discutir cuestiones de “fe y orden” tal actitud pudiera interpretarse como falta de firmeza en sus propias convicciones. Por tanto, aunque varias iglesias orientales colaboraban con otros cristianos en cuestiones prácticas, esas mismas iglesias se negaban a participar en todo diálogo que diera la impresión de pretender resolver diferencias teológicas. Cuando se invitó a las iglesias a asistir a la Primera Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, que tendría lugar en Amsterdam en 1948, casi todas las iglesias ortodoxas, tras mutua consulta, se negaron a asistir. En 1950, el Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias adoptó una declaración de los propósitos del Consejo que calmó los peores temores de los ortodoxos. A partir de entonces, su participación en el movimiento ecuménico ha ido en aumento, y al presente casi todas las iglesias ortodoxas son miembros del Consejo Mundial de Iglesias. También ha aumentado la participación de otras iglesias orientales, para las cuales el movimiento ecuménico ha servido de medio de comunicación con cristianos a quienes de otro modo desconocerían. En parte como resultado de esa nueva apertura, ha habido un diálogo renovado entre las iglesias orientales que aceptan la Definición de Fe de Calcedonia, y las que la rechazan, es decir, las “nestorianas” y “monofisitas”. En ese diálogo, esos diversos cuerpos eclesiásticos han descubierto que tienen mucho en común, y que muchos de los desacuerdos teológicos del pasado se han debido a falta de clarificación en cuanto al sentido exacto de lo que unos u otros querían decir con una fórmula dada. Luego, al tiempo que ha abierto el diálogo entre las iglesias orientales y occidentales, el movimiento ecuménico ha servido también para promover mayor comprensión entre las diversas iglesias orientales.

Al mirar a todas estas iglesias en conjunto, llegamos a dos conclusiones. La primera es que esas iglesias, que han tenido que vivir por algún tiempo bajo las condiciones de la “era post-constantina”—es decir, sin el apoyo del estado ni el prestigio del poder—posiblemente tengan algo que enseñarles a las iglesias occidentales, que también se van viendo en la necesidad de redescubrir su misión en dicha era. La segunda es que los cristianos occidentales—y muy particularmente los protestantes—hemos subestimado el poder de la liturgia y la tradición, que les permitió a esas iglesias continuar viviendo, y hasta florecer, en condiciones en extremo adversas.

Elcatolicismo

romano 53

Algunas naciones cuyos ciudadanos en su mayoría se llaman cristianos tienen abundancia de bienes materiales, mientras otras carecen de lo necesario para la vida y sufren los tormentos del

hambre, la enfermedad y toda clase de miseria. No ha de permitirse que continúe tal situación, que es un escándalo para la humanidad.

Segundo Concilio Vaticano

La última vez que dirigimos nuestra atención hacia el catolicismo romano, vimos que su actitud ante los retos del mundo moderno fue de temor y condenación. Entre las razones que llevaron a tal reacción se cuentan la pérdida de los estados papales, el temor de que los nuevos estados laicos estorbarían la obra de la iglesia, y la posibilidad de que las ideas modernas descarriaran las mentes de las nuevas generaciones. En términos generales, la historia del catolicismo romano hasta el pontificado de Juan XXIII, en la segunda mitad del siglo XX, fue continuación de las políticas y actitudes establecidas en el siglo XVI por el Concilio de Trento, mayormente en respuesta a la amenaza del protestantismo.

Sin embargo, había dentro de la Iglesia Católica quienes veían las cosas de distinto modo, y estaban convencidos de que tal actitud de condenación general de todo cuanto fuera moderno constituía un error tanto teológico como pastoral: teológico, porque se basaba en una idea estrecha de la voluntad divina, y pastoral, porque les hacía difícil o imposible la fe a los muchos católicos sinceros que al mismo tiempo tenían que participar de la vida del mundo moderno. Durante las primeras décadas del siglo XX, tales críticas por parte de católicos leales fueron repetidamente desoídas y reprimidas. Por tanto, la historia del catolicismo romano durante el presente siglo es en buena medida la historia del conflicto entre quienes deseaban continuar los lineamientos del Concilio de Trento y del Primer Concilio Vaticano, y los que abogaban por una iglesia más abierta y dinámica en sus encuentros con los retos del mundo moderno.

De Benedicto XV a Pío XII

La Primera Guerra Mundial acababa de estallar cuando Pío X murió, y Benedicto XV (1914–22) fue electo en su lugar. El nuevo papa había sido hecho arzobispo por Pío X, y su pontificado fue continuación del precedente. Como los tres papas anteriores, Benedicto XV siguió insistiendo en su derecho a gobernar sobre los estados papales, usurpados por Italia. Aunque hizo esfuerzos en pro de la paz, las naciones beligerantes no le prestaron gran atención, y cuando por fin terminó la guerra y se fundó la Liga de las Naciones, el Papa jugó un papel prácticamente insignificante en todo ese proceso. Tras la guerra, Benedicto se dedicó particularmente a establecer concordatos con las diversas naciones surgidas de las negociaciones de paz. En términos generales, el mundo veía en él un papa algo más abierto al mundo moderno que su predecesor, pero débil e ineficaz.

Su sucesor, Pío XI (1922–39), era un erudito y hábil administrador. Se distinguió por haberse percatado de la creciente importancia del mundo no europeo, y por tanto hizo todo cuanto le fue posible por fomentar la obra misionera y por ayudar a las iglesias ya establecidas en otras regiones a alcanzar mayor madurez. Durante su pontificado el número de misioneros católicos se duplicó, y fue él quien consagró a los primeros obispos chinos. Como veremos, más tarde en el mismo siglo XX ese énfasis en el desarrollo del catolicismo en otras tierras daría frutos inesperados. Además, Pío XI se interesó en estimular la participación del laicado en la vida de la iglesia, aunque siempre bajo la supervisión de la jerarquía. A ello dedicó la primera de sus encíclicas, que estableció los propósitos y reglas fundamentales para la Acción Católica, que vino a ser la organización laica más importante del catolicismo durante la primera mitad del siglo XX.

Mientras se preocupaba por los peligros del comunismo y de su ateísmo declarado, Pío XI no dio muestras de la misma preocupación frente al fascismo, especialmente en aquellos lugares en que el

fascismo se presentaba a sí mismo como el principal enemigo del comunismo. Además, el fascismo se basaba en principios semejantes a los que Pío IX había defendido en su Sílabo de Errores: una visión jerárquica de la sociedad, un fuerte sentido de la autoridad, y el estado como defensor y supervisor de la vida moral. Puesto que el fascismo italiano en sus primeras etapas parecía favorecer al catolicismo, el Papa se mostró dispuesto a colaborar con él y a favorecer su búsqueda del poder. En 1929 el papado firmó con Mussolini un acuerdo mediante el cual se resolvió por fin la cuestión de la soberanía sobre los antiguos estados papales, especialmente Roma. Según los términos de ese acuerdo, Italia reconocía la existencia de un estado soberano, la “Ciudad del Vaticano”, bajo el gobierno del papa, y además le pagaría al papado una indemnización por la pérdida de los otros territorios pontificios. Por su parte, Pío reconocía al Reino de Italia como estado legítimo, con Roma por capital. Algún tiempo después Pío chocó con el fascismo italiano y se apartó de él.

También se opuso al nazismo en las primeras etapas de su marcha hacia el poder. Pero después mitigó su oposición a Hitler y su régimen. Y en España, Franco siempre contó con el apoyo del papado. En Alemania, durante los primeros años del nazismo hubo muchos católicos que apoyaron a Hitler por temor al liberalismo y al comunismo. En 1933 toda oposición católica a Hitler se deshizo, y el partido político que dirigía Monseñor Kaas le dio a Hitler la mayoría que necesitaba para adueñarse del poder. Por la misma época, los obispos se reunieron en Fulda y se retractaron de sus anteriores advertencias sobre los peligros del nazismo. En Roma, Pío XI y su Secretario de Estado, el cardenal Pacelli —quien después fue el papa Pío XII—estaban convencidos de la necesidad de llegar a un acuerdo con Hitler, y pocos meses después se firmó un concordato que fue visto por el resto del mundo como una aprobación tácita del nazismo. Por varios años el Papa no parece haberse percatado de los peligros y horrores del nazismo, que le parecía ser una alternativa aceptable frente a la amenaza comunista. Por fin en 1937, Pío XI promulgó dos encíclicas, una contra el nazismo y otra contra el comunismo. La primera, *Mit brennender Sorge*, declaraba que el nazismo era una nueva forma de paganismo, y acusaba a Hitler de haber violado el concordato de 1933. Cinco días más tarde, la encíclica paralela, *Divini Redemptoris*, condenaba también al comunismo, que ahora le preocupaba aun más al Papa por cuanto Rusia había aumentado su propaganda antirreligiosa, el comunismo avanzaba rápidamente en Asia, y Pío temía que la Revolución Mexicana diera en otro estado comunista. En esta segunda encíclica, el Papa condenaba la doctrina marxista de que la religión es utilizada para oprimir a las masas, y afirmaba que no hay base alguna de colaboración entre cristianos y marxistas. Mientras tanto, los vínculos cada vez más estrechos entre el fascismo italiano y el nazismo alemán, y sus conflictos repetidos con el régimen de Mussolini, llevaron a Pío a preparar un discurso en el cual se proponía condenar las acciones del régimen fascista en Italia, aunque sin romper con él. Ese discurso estaba en vías de preparación cuando el Papa murió.

El cónclave necesitó solamente un día y tres votaciones para elegir su sucesor. Este fue el cardenal Pacelli, quien indicó su intención de continuar la obra del difunto papa tomando el nombre de Pío XII (1939–58). Hombre ducho en diplomacia, con una ligera inclinación hacia el nepotismo y una visión de la iglesia marcadamente jerárquica y autoritaria, Pío XII era también un místico que pasaba horas enteras dedicado a la oración, un trabajador infatigable cuyos colaboradores se quejaban de que era imposible trabajar al mismo ritmo que él, y una persona de gran atractivo personal, respetada tanto por sus amigos como por sus enemigos. Los primeros años de su pontificado coincidieron con la Segunda Guerra Mundial, que él había hecho todo lo posible por evitar. Cuando el conflicto se hizo ineludible, Pío dedicó sus esfuerzos a mantener a Italia fuera de él, y también le prestó su apoyo a una conspiración para derrocar a Hitler. Pero en todo esto fracasó, y cuando la guerra por fin estalló el Papa

adoptó una postura de neutralidad, con la esperanza de poder servir de mediador en fecha posterior. Esa neutralidad, sin embargo, le obligó a guardar silencio ante las atrocidades cometidas por los nazis contra los judíos, y por ello se le ha criticado fuertemente. Sobre este punto, hasta sus más decididos defensores concuerdan que el Papa sabía lo que estaba teniendo lugar en Alemania, y defienden su actitud argumentando que sus protestas o condenaciones poco o nada hubieran logrado. Pero tales consideraciones no impidieron que Pío protestara contra el maltrato de los católicos polacos por parte de los nazis, aun cuando los obispos polacos le hicieron saber que cada denuncia emitida por la radio del Vaticano no producía sino nuevas medidas represivas. Al parecer, Pío era sencillamente un exponente más de lo que había sido la actitud básica del papado desde tiempos del Concilio de Trento: proteger la iglesia a todo costo, buscando para ella tanta libertad y poder como fuera posible, y subordinando todo otro interés a esa meta suprema. También es probable que, aunque el Papa temía una victoria nazi, el avance del comunismo le preocupaba más, y que en el conflicto entre los poderes del Eje y la Unión Soviética sus simpatías se inclinaban hacia los primeros. En todo caso, Pío XII insistió repetidamente sobre los principios generales mediante los cuales las naciones y los gobiernos han de ser juzgados, pero no aplicó esos mismos principios de manera explícita y concreta.

Al mismo tiempo, mientras la reacción del Papa a la persecución de judíos en Alemania y en otros países ocupados por los nazis dejó mucho que desear, sí hubo buen número de católicos que arriesgaron su vida y su libertad en pro de sus hermanos judíos. El propio Papa tenía conocimiento de las organizaciones clandestinas que ayudaban a los judíos a escapar de Alemania, Francia, y otros países de Europa occidental. Y entre los “gentiles justos” a quienes la comunidad judía internacional reconoce como personas que respondieron al reto de la hora se cuentan varios católicos.

Tras la guerra, la política internacional del Papa se dirigió principalmente a detener el avance del comunismo. En 1949 decretó la excomunión automática de todo católico que en cualquier país le prestara su apoyo al comunismo. Eran los días de la gran expansión imperialista de la Unión Soviética, cuya órbita de influencia pronto incluyó la mayor parte de Europa oriental. En Asia, tras la ocupación japonesa, China se había añadido al número de los países comunistas, y parecía entonces que la Iglesia Católica en ese vasto país—al igual que todas las otras iglesias—había sido completamente extirpada. Ante esa amenaza, y también con la esperanza de evitar guerras futuras, el Papa le prestó su apoyo al ideal de la unidad europea. En España, firmó en 1953 un concordato con el régimen de Franco, que era el único baluarte fascista que había logrado subsistir. Las razones que le llevaron a ello eran varias. La participación de los comunistas en el gobierno español antes de la guerra civil había aumentado según se fue acrecentando la oposición. Muchos católicos que temían al comunismo habían visto en Franco la única alternativa viable, y esto a su vez había exacerbado los sentimientos anticlericales de muchos republicanos. La polarización de los sentimientos había llevado por fin a una cruenta guerra civil en la que murieron millares de sacerdotes y religiosos. Pasado el conflicto, Franco quedó dueño de las riendas del poder, y entre sus partidarios se contaban los miembros más conservadores del clero. Luego, en medio de un mundo en que un número siempre creciente de gobiernos se mostraba hostil a la iglesia, el Vaticano recibió el apoyo de Franco con brazos abiertos.

La actitud fundamental del Papa podía verse también en su modo de entender el papado y su autoridad docente. Pío XII se dedicó a centralizar el gobierno de la iglesia, sujetando los episcopados nacionales a las decisiones e iniciativas del Vaticano, y haciendo todo lo posible por promover la uniformidad en la vida de la iglesia en todo el mundo. Al mismo tiempo que hablaba del movimiento ecuménico en términos más positivos que sus predecesores, en 1950 colocó un nuevo obstáculo en el camino hacia la unidad cristiana al proclamar el dogma de la Asunción de María, es decir, que el

cuerpo de María fue elevado directamente al cielo. Pero sobre todo se mostraba en extremo suspicaz de todo lo que pudiera parecer innovación teológica. En ese mismo año de 1950, la bula *Humani generis* reiteró las viejas advertencias contra tales innovaciones. Algunos de los más distinguidos teólogos católicos de la época fueron silenciados por acción del Vaticano. Entre ellos se contaban, según veremos, varios cuya obra después sirvió de guía e inspiración al Segundo Concilio Vaticano. A uno de los más ilustres teólogos católicos, Pierre Teilhard de Chardin, el Santo Oficio le prohibió publicar obras teológicas o filosóficas—obras que, publicadas tras su muerte en 1955, contribuyeron significativamente al desarrollo de una nueva teología católica. En Francia, algunos dirigentes católicos habían intentado dar testimonio de su fe dentro del movimiento laboral mediante los esfuerzos de los “sacerdotes obreros”, quienes tomaban empleos seculares—a veces sin decir que eran sacerdotes—para estar más cerca de los obreros y ministrar entre ellos. Aunque el movimiento fue fuertemente criticado por los elementos más conservadores del catolicismo francés, fue bien recibido por los obreros, y al principio el Vaticano le prestó su apoyo.

Pero cuando varios sacerdotes obreros participaron de protestas laborales contra el capital, el Papa le retiró su apoyo al movimiento, ordenó que todos los sacerdotes dejaran sus empleos seculares, y clausuró el seminario donde muchos de ellos se habían educado. Era la época de la “guerra fría”, y el Papa, que durante la Segunda Guerra Mundial había abrigado esperanzas de servir de mediador entre los beligerantes, ahora no veía alternativa alguna entre el comunismo y la reacción.

Por otra parte, algunas decisiones y políticas de Pío XII sí prepararon el camino para los grandes cambios que tendrían lugar durante el próximo pontificado. En 1943, la encíclica *Divino afflante Spiritu* se declaró a favor del uso de los métodos modernos en el estudio de la Biblia. Aunque después el propio Papa insistió en la necesidad de cautela en tal empresa, los estudios bíblicos que su encíclica alentó contribuyeron a introducir en la iglesia nuevas ideas acerca de su misión. La reforma de la liturgia, que fue una de las primeras decisiones del Segundo Concilio Vaticano, también había sido alentada por Pío XII, aunque con reserva. Pero sobre todo este Papa hizo mucho por darle a la iglesia el carácter genuinamente internacional que a la postre haría posible las reformas del Concilio. Pío veía claramente que la época del colonialismo había terminado, y por tanto continuó la política de su predecesor de fortalecer las iglesias fuera de Europa. También alentó la emancipación de las colonias, hasta el punto de que se le acusó de ser enemigo de Europa, particularmente por los franceses, que por algún tiempo se mostraron renuentes a conceder la independencia a sus colonias. Al tiempo que insistía en su jurisdicción universal y en el gobierno directo de toda la iglesia católica, Pío alentó el nombramiento de obispos nativos para cada país, y el desarrollo de iglesias que respondieran a las necesidades de cada región. De gran importancia para el curso posterior del catolicismo fue la formación, bajo auspicios del Vaticano, del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), la primera organización de obispos de toda una región. Pío también le dio a la curia un carácter más internacional y nombró tal número de cardenales de otros países que a su muerte solo la tercera parte del colegio de cardenales era italiana. Luego, aunque Pío XII fue un papa conservador que siguió las pautas trazadas por el Concilio de.

Juan XXIII y el Segundo Concilio Vaticano

La elección del nuevo papa fue mucho más difícil que la anterior. Cuando, tras once votaciones, se anunció que el nuevo papa era el cardenal Roncalli, muchos comentaron que este anciano de setenta y siete años había sido electo como “papa de transición”, para darles a los cardenales más tiempo para decidir qué política seguir en el futuro. Pero el breve pontificado (1958–63) del anciano papa, quien

tomó el nombre de Juan XXIII, resultó ser de importancia decisiva para la historia de la Iglesia Católica. La decisión misma de tomar el nombre de Juan, manchado por las tristes memorias del papado en Aviñón y del anti-papa pisano Juan XXIII (véase páginas 499–500 VOLUMEN I), era señal de que este nuevo papa no estaba dispuesto a ajustarse a los moldes establecidos. Pronto Juan XXIII causó gran consternación entre la curia, y entre sus guardias, por sus inesperadas visitas a los barrios pobres de Roma. Hubo quien llegó a expresar el temor de que el Papa resultase ser un hombre demasiado simple para las pesadas responsabilidades que pesaban sobre sus hombros. Empero Juan XXIII era hombre de amplia experiencia y profunda sabiduría, que había dado muestras de su habilidad diplomática en puestos difíciles tanto en la musulmana Istanbul como en el París secularizado del siglo XX. Además, gracias a esas y otras experiencias, sabía hasta qué punto la iglesia se había distanciado del mundo moderno, y roto toda comunicación con él. Su gran tarea sería restaurar esa comunicación perdida. Y sería una tarea que requeriría gran habilidad diplomática, pues había muchos en la curia y en otras altas posiciones dentro de la iglesia que no compartían su visión.

Viéndose anciano y llamado a una gran tarea, el nuevo papa sentía la necesidad de marchar a paso acelerado, y tres meses después de su elección anunció su propósito de convocar un concilio ecuménico, es decir, un concilio de toda la Iglesia Católica. Buena parte de la curia se oponía a tal proyecto. En tiempos pasados, casi todos los concilios habían sido convocados para responder a una cuestión urgente —por lo general, para condenar una herejía que parecía ser particularmente peligrosa—. Además, tras la declaración de la infalibilidad papal por el Primer Concilio Vaticano había quienes pensaban que la era de los concilios había terminado, y que en el futuro los papas regirían los destinos de la iglesia como monarcas absolutos. De hecho, desde tiempos de Pío IX había habido en la Iglesia Católica un proceso constante de centralización del poder bajo el papado. Pero el papa Juan veía las cosas de otro modo. Insistía en referirse a los obispos de varias partes del mundo como colegas y hermanos, y prefería pedirles consejo en lugar de darles órdenes. Estaba convencido de que había llegado el momento de “poner al día” la vida de la iglesia —lo que en italiano se dio en llamar su *aggiornamento*—. Y esto, según Juan XXIII lo entendía, no podía hacerse sino mediante la sabiduría y experiencia de todos los obispos de todas partes del mundo.

Los trabajos preparatorios para el concilio tomaron más de dos años. Mientras tanto, el Papa promulgó la encíclica *Mater et Magistra*, que fue vista por los católicos dedicados a la lucha por la justicia social como una palabra de estímulo y apoyo a sus esfuerzos. Por fin, el 11 de octubre de 1962, el Papa abrió formalmente las sesiones del Segundo Concilio Vaticano. Aun entonces, pocos esperaban que esa asamblea cambiaría radicalmente la dirección en que el catolicismo se había movido durante los cuatro siglos anteriores. Los documentos que el Concilio debía discutir y aprobar habían sido preparados por la curia, y en términos generales se limitaban a reafirmar la doctrina católica tradicional, y a advertir acerca de los peligros del tiempo presente. Pero el Papa había dado pasos que contribuirían a llevar la asamblea en otra dirección. El año anterior, había creado el Secretariado para la Promoción de la Unidad Cristiana, dando así prueba de la importancia que le concedía a la necesidad de buscar un acercamiento con otros cristianos, y su intención de que el Concilio se ocupara de esa necesidad. También en su discurso de apertura trató de darle al Concilio un tono distinto del que los documentos preparatorios parecían pronosticar, pues declaró que era hora que la iglesia respondiera a las preocupaciones del mundo moderno con palabras de comprensión y de aliento más bien que de condenación. A ese nuevo espíritu contribuyó también la presencia de observadores no católicos, en número de treinta y uno al principio, y noventa y tres cuando el Concilio terminó sus labores. Pero lo más importante era la composición del Concilio mismo. Solamente el 46% de los prelados presentes

representaban las iglesias de Europa occidental, los Estados Unidos y Canadá. Los prelados de Asia, Africa y América Latina eran el 42%. Más de la mitad de los presentes representaban iglesias de recursos tan limitados que sus gastos durante las sesiones del Concilio tenían que ser cubiertos por otras iglesias. Esos obispos de iglesias pobres estaban convencidos de que el Concilio debía tomar en cuenta las necesidades de los pobres, y la existencia de un vasto mundo no cristiano. Por tanto, el llamado del Papa a aplicarle al mundo moderno la “medicina de la misericordia” no cayó en oídos sordos.

Muy pronto resultó claro que la mayoría de los presentes buscaba grandes cambios en la vida de la iglesia, y en particular en el modo en que ésta respondía a los retos del mundo moderno. El primer documento que se discutió trataba acerca de la liturgia. De todos los documentos preparados de antemano, éste era el que proponía cambios más importantes, porque la reforma de la liturgia había sido uno de los intereses del papa anterior. Aun así, la minoría conservadora se opuso a los cambios propuestos; pero los que abogaban por una nueva liturgia resultaron ser la mayoría. Cuando el documento fue devuelto a la comisión que lo había redactado, ordenándole que lo revisara, las instrucciones que lo acompañaban eran una clara derrota para los conservadores. A partir de entonces, los documentos escritos por las comisiones preparatorias les eran generalmente devueltos con instrucciones requiriendo cambios drásticos.

El papa Juan no vivió para ver su concilio promulgar siquiera su primer documento, pues murió en junio de 1963. El nuevo papa tomó el nombre de Pablo, que recordaba a los papas del Concilio de Trento, y algunos conservadores abrigaban esperanzas de que el Concilio sería disuelto, o al menos de que se tomaran fuertes medidas para limitar sus deliberaciones. Pero Pablo VI (1963–78) declaró casi inmediatamente su intención de que el Concilio continuara su labor. Aunque no cabe duda de que Pablo VI era mucho más conservador que Juan XXIII, durante la primera sesión del Concilio había tenido oportunidad de ver hasta qué punto los dirigentes católicos de diversas partes del mundo estaban convencidos de la necesidad de grandes cambios. Luego, cuando la segunda sesión comenzó, el 29 de septiembre de 1963, el nuevo papa invitó a los presentes a “construir un puente entre la iglesia y el mundo moderno”.

El Concilio siguió el consejo del Papa —que en todo caso no era necesario— con una avidez y constancia probablemente mayores que las que Pablo VI hubiera deseado. El documento sobre la liturgia, que siempre había sido el más progresista, fue finalmente aprobado. Pero los demás fueron devueltos a las comisiones para ser escritos de nuevo, o al menos corregidos drásticamente, a la luz de la nueva apertura de la iglesia hacia el mundo moderno. La Constitución sobre la sagrada liturgia, el resultado más tangible de esta segunda sesión, pronto hizo sentir su impacto en todo el mundo, puesto que autorizaba el uso de los idiomas vernáculos en modos antes prohibidos. Además, el mismo documento declaraba que Siempre que se conserve la unidad esencial del rito romano, al revisar los libros litúrgicos se tomarán medidas que provean los cambios y adaptaciones necesarios, de acuerdo a las necesidades de diversos grupos, regiones y pueblos, particularmente en tierras de misión.

Además, en esa segunda sesión se reconstituyeron las comisiones que debían trabajar en los diversos documentos, dándoles mayor participación a miembros elegidos por la asamblea. Había indicios de que el Papa no estaba del todo contento con tales medidas, y se volvió a temer que Pablo VI disolviera el Concilio. Pero tales medidas extremas no eran del agrado del Papa, y el Concilio pudo continuar su obra. En su tercera sesión (septiembre 14 a noviembre 21, 1964) los prelados mostraron una vez más que cualquier documento presentado para su aprobación que no se conformara a su

espíritu reformador sería rechazado y devuelto a las comisiones para ser redactado de nuevo. Por fin, gracias a su tenaz insistencia en recibir textos de acuerdo a ese espíritu, la asamblea pudo aprobar documentos sobre la iglesia, las iglesias orientales y el ecumenismo. Aun así, muchos prelados se sintieron defraudados cuando el Papa le añadió una “nota explicativa” al documento sobre la iglesia, aclarando que la colegialidad entre los obispos debía entenderse en términos de la primacía del papa. Además, el Papa le añadió también al decreto sobre el ecumenismo, después de aprobado por la asamblea, varias interpolaciones que hacían el documento menos aceptable por parte de los cristianos no católicos. Y, mientras muchos en el Concilio se esforzaban por recalcar el papel central de Jesucristo en la fe cristiana, y de contrarrestar los extremos a que la devoción a la Virgen podía llevar, el Papa por iniciativa propia declaró que María era “Madre de la Iglesia”.

A pesar de lo que todas estas acciones papales auguraban, cuando el Concilio se reunió para su cuarta y última sesión (septiembre 14 a diciembre 8, 1965) sus miembros estaban dispuestos a continuar la labor comenzada. Hubo un agrio debate sobre el documento acerca de la libertad religiosa, al cual se oponían algunos conservadores procedentes de países donde los católicos eran la mayoría de la población. Pero una vez derrotado ese último esfuerzo por parte de los consenadores, la oposición se deshizo, y durante el resto de la sesión los progresistas dominaron las deliberaciones del Concilio. Luego, con relativa facilidad, la asamblea aceptó documentos progresistas con respecto a los obispos y sacerdotes, el laicado, la iglesia y su relación con los no cristianos, la actividad misionera, etc.

Los dos documentos que más claramente indicaban un espíritu diferente del que había prevalecido en el catolicismo romano durante los cuatro siglos anteriores eran los que trataban sobre la libertad religiosa y sobre la iglesia y el mundo moderno. El primero afirma que la libertad religiosa tanto individual como de grupos debe ser respetada, y que todos los cuerpos religiosos tienen el derecho de organizarse según sus propios principios, “siempre que no se violen los justos requisitos del orden social”.

La Constitución pastoral sobre la iglesia y el mundo moderno es el documento más extenso jamás promulgado por concilio alguno, y contrasta radicalmente con la actitud oficial de la iglesia durante los cuatro siglos anteriores. Al tiempo que insiste en los principios de la fe y la moral católicas, muestra una verdadera apertura hacia los aspectos positivos del mundo moderno, y trata con genuino interés pastoral sobre temas tales como la vida familiar, los asuntos económicos y sociales, la política, la tecnología, la importancia y diversidad de las culturas, etc. En términos generales, el tono de todo el documento puede verse en sus primeras líneas:

Las alegrías y esperanzas, los dolores y angustias de las personas de nuestro tiempo, en particular de quienes son pobres o por alguna razón sufren, son las alegrías y esperanzas, los dolores y angustias de los discípulos de Cristo. La suya es una comunidad de seres humanos; humanos que, en unión con Cristo y bajo la dirección del Espíritu Santo, marchan hacia el Reino del Padre y llevan el mensaje de salvación para todos. Por esa razón esta comunidad se sabe íntimamente unida a la humanidad y su historia.

Cuando por fin el Concilio recesó, resultaba claro que el catolicismo romano había iniciado una nueva época en su historia. Quedaban todavía muchas medidas por tomar a fin de cumplir lo que el Concilio había requerido y prometido. En muchos lugares—incluso en el Vaticano—habría resistencia. En otros lugares, los cambios serían rápidos, y las autoridades romanas tomarían medidas para demorarlos y hasta evitarlos. En 1968, el Papa dio muestras una vez más de sus tendencias conservadoras en la encíclica *Humanae vitae*, en la que prohibía todos los métodos artificiales de

control de la natalidad, a pesar de que una comisión nombrada por él mismo había recomendado la aceptación de algunos de esos métodos.

Una vez terminadas las deliberaciones del Concilio, Pablo VI aplicó sus reformas con lentitud, quizás temiendo que los cambios demasiado acelerados podrían llevar al cisma, o al menos a la pérdida de algunos de los miembros de la iglesia más conservadores. De hecho, el cisma se produjo, bajo la dirección de uno de los obispos más conservadores. Pero fueron pocos los católicos que lo siguieron, y veinte años después de la primera convocatoria del Concilio resultaba claro que esa asamblea había desencadenado fuerzas y movimientos que ningún papa podría detener. Una y otra vez, los obispos y otros dirigentes católicos de diversas partes del mundo encontraban en las decisiones del Segundo Concilio Vaticano dirección y apoyo para enfrentarse a las situaciones del mundo moderno. Un ejemplo de esto fue la actitud adoptada por el CELAM en su conferencia de Medellín, de que trataremos más adelante.

Otro ejemplo fue la declaración de los obispos de los Estados Unidos sobre las armas nucleares, vista por el gobierno del presidente Reagan como una intervención indebida en asuntos políticos por parte de las autoridades eclesiásticas. De hecho, en esa declaración los obispos norteamericanos no estaban sino repitiendo lo que antes había declarado el Segundo Concilio Vaticano, que la carrera armamentista y la búsqueda del equilibrio en poderes de destrucción no pueden producir una paz real ni duradera.

Pablo VI murió en 1978 y, tras el brevísimo pontificado de Juan Pablo I, le sucedió Juan Pablo II, natural de Polonia, y el primer papa no italiano desde el siglo XVI. Por ser polaco, el nuevo papa había experimentado la lucha de la iglesia y del pueblo polaco, primero frente a los alemanes y el nazismo, y después frente a los rusos y el comunismo. Por tanto, Juan Pablo II no se hacía ilusiones sobre el fascismo ni sobre el comunismo. Durante su pontificado se acrecentó la tensión en Polonia entre el gobierno y la iglesia, alentada por la elección de uno de los suyos al papado. A la postre, fue durante su pontificado que cayeron los regímenes comunistas en Polonia y en el resto de Europa. Empero este papa, al tiempo que era símbolo de la resistencia de su propio país al imperialismo soviético, también se cuidaba de no coquetear con el fascismo como lo habían hecho varios de sus predecesores. Además, al tiempo que se mostraba conservador en lo referente a la vida interna de la iglesia y la moral personal —cuestiones tales como la vestimenta de los sacerdotes, la vida familiar, etcétera— Juan Pablo II pronunciaba fuertes palabras sobre las necesidades de los pobres, la complicidad de los ricos en la injusticia social, y la necesidad de buscar un orden social más justo. Los sacerdotes, decía el Papa, no debían inmiscuirse en política en el sentido de ocupar cargos públicos. Pero sí debían participar en la lucha en pro de la justicia social. Por tanto, unos le consideraban hartamente conservador, y otros, progresista, según la perspectiva de cada cual.

La teología católica

Las actitudes y decisiones del Segundo Concilio Vaticano sorprendieron al mundo, que no conocía las corrientes de pensamiento que habían estado circulando dentro del catolicismo romano por algún tiempo. Pero la labor teológica que por fin halló fruición en el Concilio había estado desarrollándose por espacio de medio siglo. El experimento de los sacerdotes obreros en Francia, por ejemplo, era el resultado de movimientos teológicos que Roma no veía con beneplácito. Durante los cincuenta años que precedieron al Segundo Concilio Vaticano hubo un número de teólogos cuya fe católica nunca estuvo en duda, pero cuya labor el Vaticano desconoció o rechazó.

Quizás el más original de estos teólogos fue Pierre Teilhard de Chardin. Hijo de una familia aristócrata francesa, desde joven Teilhard decidió hacerse jesuita. Fue ordenado sacerdote en 1911, y cuando la Primera Guerra Mundial estalló rechazó el cargo de capellán, y el rango de capitán que ese cargo conllevaba, para servir como cabo cargando heridos en camillas. Al terminar la guerra fue admitido como miembro de la Sociedad de Jesús, y en 1922 terminó su doctorado en paleontología. Siempre se había interesado en la teoría de la evolución, no como negación de la creación sino más bien como un modo científico de entender e interpretar el poder creador de Dios. Empero sus primeros escritos acerca de la relación entre la fe y la evolución fueron prontamente condenados por Roma. Se le prohibió publicar cualquier otra cosa sobre teología, y se le envió a trabajar a China, donde se suponía que no podría causar grandes daños.

Como hijo obediente de la iglesia, se sometió a sus mandatos. Pero no se le prohibía continuar escribiendo, siempre que sus manuscritos no fueran publicados. Luego, mientras se dedicaba a la investigación paleontológica en China, Teilhard siguió escribiendo sobre teología y filosofía, y les confió sus manuscritos a unos pocos amigos íntimos. En 1929, su trabajo identificando la calavera del *Sinanthropus*, que confirmaba algunos aspectos de la teoría de la evolución, le ganó el aplauso de la comunidad científica en todo el mundo.

Todavía Roma le negaba permiso para publicar sus escritos teológicos, que ya circulaban en Francia entre sus amigos. Por fin, tras su muerte en 1955, esos amigos publicaron sus obras, que inmediatamente hicieron gran impacto.

Al tiempo que aceptaba los principios generales de la teoría de la evolución, Teilhard rechazaba el principio de Darwin según el cual la “supervivencia de los más aptos” es la fuerza que determina el proceso evolutivo. En lugar de ese principio, Teilhard proponía la “ley cósmica de la complejidad y la conciencia”. Lo que esto quiere decir es que en el proceso evolutivo las cosas tienden hacia lo más complejo y más consciente. Luego, lo que vemos en cualquier momento dado de ese proceso es un número de organismos que representan diversas etapas o esferas en el movimiento evolutivo. Esa evolución comienza con “la materia del universo” que entonces se organiza para formar la “geosfera” es decir, la materia organizada en moléculas, y las moléculas en cuerpos. La próxima etapa es la “biosfera”, donde la vida aparece. En esa biosfera, por fin aparece la “noosfera”, en donde la vida adquiere conciencia de sí misma. Pero la evolución no termina ahí, sino que ahora queda en manos de los nuevos seres conscientes. Los humanos tales como existen ahora no son todavía el producto final de ese proceso evolutivo. Al contrario, nos encontramos en medio de nuestra propia evolución en la que, como seres conscientes, tenemos que jugar un papel. Esta nueva etapa nos lleva hacia la “hominización”. Y lo que es característico de ella es que, como seres altamente conscientes, somos parte determinante de nuestra propia evolución.

Empero en esta nueva etapa no hemos de proceder a nuestra “hominización” carentes de toda guía. El proceso todo se dirige hacia un “punto omega” en que convergen todas las fuerzas evolutivas, la meta final de la evolución. En verdad, para comprender la evolución hay que verla, no “desde el principio hasta el final”, sino “desde el fin hasta el principio”. Lo que le da sentido al proceso todo es su meta. Y esa meta, ese “punto omega”, es Jesucristo. En El se ha manifestado la nueva etapa—la última etapa—de la evolución. Así como en Cristo la humanidad y la divinidad están perfectamente unidas sin confundirse, así también al fin del proceso evolutivo cada uno de nosotros estará perfectamente unido a Dios, y al mismo tiempo seremos perfectamente nosotros mismos. La iglesia, cuerpo de Cristo, es la nueva realidad histórica centrada en el punto omega. Luego, en el pensamiento de Teilhard se conjugan la ciencia y la teología y hasta el misticismo. Pero, a diferencia de la mayor

parte de la tradición mística, la visión de Teilhard, en lugar de negar la importancia del mundo, la afirma.

El impacto de Teilhard puede verse, no solamente en los muchos teólogos y filósofos que han aceptado buena parte de sus teorías, sino también en muchos otros ámbitos. Su intento de ver el proceso evolutivo “desde el fin hasta el principio” ha inspirado a muchos teólogos posteriores, tanto católicos como protestantes, a considerar la posibilidad de volver a darle un punto central en su teología a la escatología, es decir, a la doctrina del fin. Para un sector importante de la teología contemporánea, la escatología se ha vuelto, no ya un apéndice o último tema de la teología, sino su punto de partida. En segundo lugar, la insistencia de Teilhard sobre el proceso evolutivo continuo, y sobre nuestra participación consciente en él, ha llevado a otros teólogos a explorar de nuevo la cuestión de la participación humana en los propósitos divinos, y a considerar al ser humano como agente activo en la historia. Por último, su visión casi mística de la unidad entre el mundo material y el espiritual ha alentado a quienes tratan de vincular su vida devota con la actividad política y social.

Henri de Lubac, otro jesuita francés amigo de Teilhard, es también ejemplo de las nuevas corrientes teológicas que se movían dentro del catolicismo romano, aun contra la voluntad del Vaticano, durante la primera mitad del siglo XX. Junto a Jean Daniélou, de Lubac dirigió la publicación de una extensa serie de obras de la antigüedad cristiana. Al tiempo que empleaba los mejores recursos de la erudición, esa serie iba dirigida al lector moderno, y por tanto reflejaba el interés en que el mundo moderno y la tradición católica se unieran en una tensión dinámica y creadora. De Lubac estaba convencido de que en los últimos siglos la iglesia había restringido su visión de la tradición, y que por tanto había perdido buena parte del dinamismo de la tradición cristiana en sus mejores expresiones. Comparada con la amplitud y “catolicidad” de la tradición antigua, la teología católica más reciente resultaba estrecha y carente de vitalidad. Tales opiniones, sin embargo, no eran bien vistas en Roma, y a mediados de siglo de Lubac también fue silenciado por las autoridades eclesiásticas. Cuando por fin se le permitió escribir y publicar de nuevo, sus compañeros jesuitas le pidieron que escribiera un estudio crítico de la obra y pensamiento de Teilhard de Chardin, juzgándolo a la luz de la tradición católica. El primer volumen de este proyecto fue publicado en 1962, y Roma reaccionó contra él, prohibiendo la publicación de otros volúmenes así como la traducción del que ya había aparecido. Pero a pesar de esto de Lubac continuó gozando de gran aprecio por parte de muchos eruditos y teólogos católicos. Su conocimiento de la tradición cristiana antigua, y el hecho de que no era dado a grandes visiones cósmicas al estilo de Teilhard, le permitieron a de Lubac hacer fuerte impacto en la teología católica, a pesar de todas las prohibiciones por parte de Roma. Al igual que Teilhard, de Lubac creía que la humanidad tenía un destino común, y que la historia toda debía entenderse a partir de esa meta, que no es sino Jesucristo. A pesar de haber sido silenciado por Roma, al convocarse el Segundo Concilio Vaticano, de Lubac fue uno de los “peritos”, invitados especialmente para contribuir con su erudición a las deliberaciones del Concilio.

Fue así que su visión de la humanidad como partícipe de un destino común, y de la iglesia como sacramento que en medio del mundo señala hacia ese destino, halló expresión en los documentos del Concilio, particularmente en el que se refiere a la iglesia y el mundo moderno.

Yves Congar, otro de los “peritos” del Concilio, representaba una postura semejante. Congar había conocido los rigores del mundo moderno de manera directa, primero como conscripto militar en 1939, y después como prisionero de guerra de los alemanes desde 1940 hasta 1945. Miembro de la orden de los dominicos, tras su liberación vino a ser Director de Estudios del Monasterio Dominicano de Estrasburgo. Al igual que de Lubac, estaba convencido de que en respuesta a sus opositores la iglesia

había perdido mucha de la vitalidad y variedad de su antigua tradición. Sobre todo le preocupaba el modo en que la iglesia se veía a sí misma, y por tanto sentía la necesidad de trascender la visión jurídica y jerárquica de la iglesia que prevalecía en su tiempo. Con ese propósito hizo todo lo posible por darle nueva vigencia a la eclesiología antigua, donde la iglesia se veía ante todo como “pueblo de Dios”, y el laicado era el centro de la vida eclesiástica. Desde esa perspectiva, mostró también una apertura hacia los cristianos de otras confesiones que era poco usual entre católicos durante la primera mitad del siglo. Al igual que Teilhard y de Lubac, por algún tiempo fue silenciado por Roma. Pero a pesar de ello su impacto tuvo amplio alcance, y cuando el Segundo Concilio Vaticano fue convocado se le invitó también para ser uno de sus “peritos”. El sello de su pensamiento puede verse sobre todo en los documentos sobre la naturaleza de la iglesia, el ecumenismo, y la iglesia en el mundo moderno.

Probablemente el teólogo católico más importante en todo el siglo XX fue el jesuita Karl Rahner, otro de los “peritos” del Concilio. Hijo de un maestro de escuela alemán, y uno de siete hermanos — Hugo, uno de ellos, es también teólogo jesuita—, Rahner ha escrito más de tres mil libros y artículos. Estos tratan tanto de cuestiones teológicas muy especializadas como de otros temas de carácter más cotidiano, como por ejemplo, “por qué oramos de noche”. Empero en todas sus obras Rahner sigue el mismo método, que consiste en afirmar tanto la tradición como el mundo moderno, y de ese modo plantearle a la tradición preguntas distintas de las que normalmente se le hacen. Su propósito no es resolver los misterios del universo, sino más bien mostrar y aclarar el carácter misterioso de la existencia, volver a colocar el misterio en el corazón mismo de la existencia cotidiana. La filosofía que le sirve de marco es una combinación del viejo sistema de Santo Tomás de Aquino con el existencialismo de Martin Heidegger. Pero en verdad la filosofía le interesa únicamente en cuanto puede servir para aclarar la enseñanza cristiana. Puesto que las más de sus obras son de carácter especializado, dirigidas principalmente a otros teólogos, su impacto en la generalidad de los católicos ha sido indirecto, a través de los sacerdotes y autores que han leído sus escritos. Además, Rahner, a diferencia de los otros teólogos que acabamos de discutir, nunca fue silenciado por Roma, y por ello su obra ha sido leída más extensamente en seminarios y otros lugares en que se han formado las nuevas generaciones de sacerdotes. A través de ellos, y también directamente, Rahner ha dejado su sello en los documentos y decisiones del Segundo Concilio Vaticano, particularmente en lo que se refiere al episcopado, sus funciones y su autoridad. Por largos siglos, la autoridad en la Iglesia Católica se había centralizado cada vez más, en parte imitando los regímenes monárquicos de Europa. Rahner estudió la idea misma del episcopado y, sin rechazar la primacía romana, subrayó la visión de un episcopado colegiado. Esa visión, al tiempo que estimulaba la colaboración entre los obispos como verdaderos colegas y hermanos —colaboración que era de gran importancia para Juan XXIII— implicaba que la verdadera catolicidad de la iglesia requería su capacidad de adaptarse a cada cultura, sin dar por sentado que lo que se usaba o pensaba en Europa o en Roma era la medida de la verdad. Todo esto se encuentra tras las decisiones del Concilio, no solamente en lo que se refiere al episcopado mismo, sino también en sus muchas otras medidas que les permiten a los obispos de cada país o región tomar en cuenta la cultura y sociedad del lugar en cuestión.

La sabia combinación por parte de Rahner de la sólida erudición teológica con el redescubrimiento de la tradición, y su ejemplo del modo en que esa vieja tradición puede responder a las cuestiones más modernas, le han servido también de modelo a otras teologías más radicales—en particular, la teología de la liberación en América Latina, a la que volveremos en otro capítulo.

En resumen lo que ha sucedido dentro del catolicismo romano en el siglo veinte es que, tras varios siglos en que se ha enfrentado a los retos del mundo moderno únicamente en términos de condenación, el catolicismo se ha abierto a un diálogo con ese mundo.

El resultado de tal diálogo ha sorprendido tanto a católicos como a protestantes y hasta a quienes no son cristianos, pues ha manifestado en la vieja Iglesia Católica una vitalidad que pocos sospechaban. Aunque fue en el Segundo Concilio Vaticano que ese diálogo recibió la aprobación oficial de la iglesia, por largas décadas antes un número de teólogos, en su mayoría sin el beneplácito de Roma, había preparado el camino para esos acontecimientos inesperados.

El protestantismo europeo 54

Nuestra mayoría de edad nos fuerza a tomar en cuenta nuestra verdadera posición ante Dios. Dios nos está enseñando a vivir como adultos capaces de arreglárnoslas sin El.

Dietrich Bonhoeffer

Las conmociones de la primera mitad del siglo XX se hicieron sentir con particular violencia en Europa. Ese continente había servido de cuna a buena parte del optimismo teológico y filosófico del siglo anterior. Europa había llegado a soñar que bajo su dirección la humanidad entera vería un nuevo día de paz y prosperidad. Se había convencido a sí misma de que sus aventuras coloniales eran una gran empresa altruista cuyos propósitos y metas eran el bienestar del mundo entero. El protestantismo europeo, mucho más que su contraparte católica, se había dejado llevar por esa ilusión, pues mientras el catolicismo había respondido a las innovaciones del mundo moderno con una condenación casi total, el liberalismo protestante prácticamente había confundido la fe con tales innovaciones.

Por tanto, cuando las dos guerras mundiales y las diversas catástrofes que las acompañaron desmintieron las ilusiones del siglo XIX, el protestantismo liberal se vio sacudido en sus mismos cimientos. Durante el siglo XIX, en cierta medida como resultado de la falta de respuesta positiva por parte del catolicismo a los retos del mundo moderno, el escepticismo y el secularismo se habían generalizado en Francia.

En el siglo XX, en parte como resultado del fracaso del liberalismo y de sus sueños harto optimistas, el escepticismo y el secularismo se generalizaron también en los territorios tradicionalmente protestantes: Alemania, Escandinavia y Gran Bretaña. Hacia mediados de siglo, resultaba claro que la Europa del norte no era ya un baluarte protestante, y que otras regiones del mundo comenzaban a ocupar el papel predominante dentro del protestantismo que antes le había pertenecido casi exclusivamente.

La Primera Guerra Mundial y su secuela

Cuando la guerra estalló en 1914, había muchos dirigentes cristianos que se percataban de la creciente tensión internacional y de sus peligros, y que por varios años habían tratado de utilizar los lazos internacionales de las iglesias a fin de evitar la guerra. Cuando tales esfuerzos fracasaron, muchos de los cristianos que habían participado en ellos se negaron a dejarse arrastrar por pasiones

nacionalistas, y buscaron medios de hacer de la iglesia un instrumento de reconciliación. Uno de los personajes más destacados en tales esfuerzos fue Nathan Soderblom, obispo luterano de Upsala (en Suecia) a partir de 1914, quien hizo uso de sus muchos contactos en uno y otro lado del conflicto para llamar a los cristianos a demostrar el carácter universal e internacional de su amor y comunión. Tras la guerra, esos esfuerzos y las amistades trabadas en medio de ellos, así como su conducta de pacificador intachable, hicieron de Soderblom uno de los fundadores del movimiento ecuménico, sobre lo cual volveremos en otro capítulo.

Empero el protestantismo carecía de un marco teológico que le permitiera comprender los acontecimientos que estaban teniendo lugar, y responder a ellos. El liberalismo, con su valoración excesivamente optimista del ser humano y sus capacidades, no tenía palabra alguna para un momento en que la humanidad lucía sus peores galas. Soderblom y otros en Escandinavia comenzaron a buscar nuevos caminos mediante un estudio renovado de Lutero y de su teología. Durante el siglo anterior, el liberalismo alemán había hecho de Lutero el precursor del liberalismo y la encarnación del “espíritu alemán”. Ahora otros eruditos, primero en Escandinavia y después también en Alemania, comenzaron a ver la teología de Lutero bajo otra luz, y descubrieron en ella mucho que no concordaba con las interpretaciones del siglo anterior.

Los principales promotores de estos nuevos estudios —que después se extendieron no solo a Lutero, sino a toda la tradición cristiana— fueron los suecos Anders Nygren y Gustav Aulén. El primero, en su libro *Agape y Eros*, mostraba que la doctrina de la gracia y el amor de Dios era radicalmente distinta de lo que el mundo no cristiano entiende por “amor”. El segundo, en *Christus Victor, o Los tres tipos principales de doctrina de la expiación*, mostraba que las interpretaciones tradicionales tanto de Lutero como de la tradición cristiana antigua no tomaban suficientemente en cuenta la importancia de los poderes del mal, sobre los cuales Jesucristo es vencedor. Mas la respuesta más importante a los retos del momento fue la teología de Karl Barth (1886–1968). Hijo de un pastor reformado suizo, el joven Barth fue llevado a dedicarse al estudio de la teología por las clases que recibió cuando se preparaba para recibir la confirmación, en 1901 y 1902. Cuando por fin estuvo listo a proseguir esos estudios, su padre era profesor de historia eclesiástica y Nuevo Testamento en Berna, y fue bajo su dirección que nuestro teólogo proyectó el curso de estudios a seguir. Tras algún tiempo en Berna, y un semestre en Tubingia, pasó a estudiar en Berlín, donde pronto fue cautivado por Harnack y su conocimiento de la historia del pensamiento cristiano. Más tarde, cuando estudiaba en Marburgo, recibió también el impacto de las obras de Kant y de Schleiermacher. Fue también en Marburgo que conoció a Eduard Thurneysen, compañero de estudios que sería su mejor amigo por el resto de sus días. Por fin, al parecer excelentemente preparado a base de la mejor teología de su época, Barth fue ordenado, y sirvió como pastor primero en Ginebra —donde aprovechó la oportunidad para estudiar detenidamente la Institución de la religión cristiana de Calvino— y después en la aldea suiza de Safenwil.

En 1911, cuando Barth quedó a cargo de ella, la parroquia de Safenwil estaba compuesta mayormente de campesinos y obreros, y su nuevo pastor se interesó sobremanera en los esfuerzos por mejorar sus condiciones de trabajo. Pronto, según dijo más tarde, se vio tan envuelto en las cuestiones sociales que se debatían en su parroquia, que leía libros de teología únicamente cuando tenía que hacerlo para preparar sermones o conferencias. En 1915, se unió al partido Social Demócrata, que Barth creía ser el instrumento de Dios para el establecimiento del Reino. Después de todo, pensaba él, Jesús no vino para fundar una nueva religión, sino para iniciar un nuevo mundo, y el partido Social

Demócrata se acercaba más a ese propósito que la iglesia, sumida en un letargo en que no le interesaba más que su culto y su predicación.

Entonces la guerra destruyó tanto sus sueños políticos como su teología. El nuevo mundo que el partido Social Demócrata había prometido resultó ser una ilusión —al menos para el futuro inmediato— y el optimismo de sus mentores teológicos parecía tristemente inadecuado en medio de un mundo desgarrado por la guerra. En una conversación entre Barth y Thurneysen en 1916, los dos amigos llegaron a la conclusión de que había llegado la hora de hacer teología sobre nuevas bases, y que el mejor modo era regresar al texto mismo de la Biblia. A la mañana siguiente Barth comenzó su estudio de la Epístola a los Romanos, que sacudiría al mundo teológico.

El *Comentario sobre Romanos* de Barth, originalmente escrito para su propio uso y el de un pequeño círculo de amigos, fue publicado en 1919. En él, Barth insistía en la necesidad de regresar a la exégesis fiel, dándole más importancia que a las construcciones sistemáticas. El Dios de las Escrituras, decía Barth, es trascendente, y nunca objeto de la manipulación humana. El Espíritu que obra en nosotros nunca es posesión nuestra, sino que es siempre y repetidamente don de Dios. Además, Barth reaccionaba contra el subjetivismo religioso que había aprendido de muchos de sus profesores, declarando que para ser salvo hay que dejar a un lado tales preocupaciones individualistas, y ser miembro del cuerpo de Cristo, la nueva humanidad.

Mientras sus lectores en Suiza y Alemania alababan su *Comentario* en términos que no eran siempre de su agrado, Barth proseguía otras lecturas y estudios que lo llevaron a la convicción de que no había ido suficientemente lejos en su libro. En particular, temía no haber subrayado adecuadamente la “otridad” de Dios. Aunque había hablado de la trascendencia divina, no había logrado eludir completamente la tendencia liberal y romántica de confundir a Dios con las mejores cualidades de la naturaleza humana. Además, no había insistido suficientemente sobre el contraste entre el Reino de Dios y todo proyecto humano. Ahora había llegado a la convicción de que el Reino de Dios es una realidad escatológica, que viene del Dios que es “totalmente otro”, y no el resultado de los esfuerzos humanos. Esto le llevó a abandonar la teología que antes le había motivado a unirse al partido Social Demócrata. Aunque siguió siendo socialista, y continuaba convencido de la obligación de los cristianos de luchar en pro de la justicia y la equidad, ahora comenzó a insistir también en que tales proyectos jamás han de confundirse con el Reino de Dios.

Poco después de terminar la segunda edición de su *Comentario sobre Romanos*, que difería en mucho de la anterior, Barth dejó su parroquia de Safenwil para comenzar su carrera docente en Gotingen. Esa carrera lo llevaría después a Munster, a Bonn y finalmente a Basilea. En la segunda edición del *Comentario sobre Romanos*, podía verse el impacto de Kierkegaard —particularmente en la insistencia en el abismo infranqueable entre el tiempo y la eternidad, entre el logro humano y la actividad divina—. Por ello —y por el tono todo de la obra— se ha dicho que esa segunda edición es el “ataque a la cristiandad” de Barth. En todo caso, al comenzar su carrera docente, Barth era ya visto como el fundador de una nueva escuela teológica, que algunos llamaban “teología dialéctica”, otros “teología de la crisis”, y otros “neo-ortodoxia”. La característica central de esa escuela era la insistencia en un Dios que nunca es nuestro, sino que siempre nos confronta como “otro”, cuya palabra pronuncia sobre nosotros a la vez un “sí” y un “no”, y cuya presencia trae, no la simple y feliz confirmación del valor de nuestros esfuerzos, sino crisis.

Alrededor de Barth, concordando con él en muchos puntos, se congregaron varios teólogos distinguidos: el reformador Emil Brunner, el pastor luterano Friedrich Gogarten, y el erudito en estudios del Nuevo Testamento Rudolf Bultmann. En 1922, Barth, Gogarten, Thurneysen y otros

fundaron la revista teológica *Zwischen den Zeiten* —"Entre los tiempos"— a la que Brunner y Bultmann también enviaron contribuciones. Pronto, sin embargo, Bultmann y Gogarten comenzaron a distanciarse del grupo, pues les parecía demasiado tradicional en su teología y no suficientemente preocupado por el problema de la duda contemporánea. Más tarde, se produjo también una ruptura entre Barth y Brunner sobre la cuestión de la relación entre la naturaleza y la gracia: mientras Brunner sentía la necesidad de afirmar la existencia en el ser humano de un "punto de contacto", de un valor positivo que hace posible la acción de la gracia, Barth insistía en que tal "punto de contacto" no era sino un regreso a la "teología natural" de los liberales, y que en todo caso la gracia crea su propio "punto de contacto".

Mientras tanto, Barth continuaba su peregrinación teológica. En 1927 publicó el primer volumen de su teología sistemática, dándole el título de *Dogmática cristiana*. Allí afirmaba que el objeto de la teología es, no la fe cristiana, como habían pensado Schleiermacher y otros, sino la Palabra de Dios. Además, el tono mismo de su obra había variado, pues mientras en el *Comentario sobre Romanos* Barth había aparecido como el profeta que denunciaba los errores teológicos de su tiempo, en esta otra obra se presentaba más bien como el profesor que ofrecía una nueva teología sistemática. La "teología de la crisis" se había vuelto una "teología de la Palabra de Dios".

Pero, poco tiempo después de publicado el primer volumen de lo que prometía ser una vasta obra, Barth se convenció de que había tomado el camino errado, no en lo que decía acerca de la necesidad de fundamentar la teología en la Palabra de Dios, sino en concederle demasiada importancia a la filosofía, en particular, a la filosofía existencialista. En la *Dogmática cristiana*, había propuesto que la teología responde a las preguntas existenciales del ser humano, y por ello había utilizado la filosofía existencialista como marco para su construcción teológica. Pero ahora pensaba que necesitamos de la Palabra de Dios, no solamente para obtener respuestas a nuestras preguntas, sino también para hacer las preguntas correctas. El pecado, por ejemplo, no es algo que conocemos por nuestros propios medios naturales, y a lo que la gracia entonces responde con una palabra de perdón. Lo que nos convence de pecado no es nuestro sentimiento de culpa, sino que es la palabra de la gracia. Sin escuchar esa palabra desconocemos tanto lo que es la gracia como lo que es el pecado. No que no pequemos, sino que nuestro pecado es tal, y hasta tal punto es parte de nosotros, que somos incapaces de ver su verdadera naturaleza. Esta nueva perspectiva obligó a Barth a abandonar la *Dogmática cristiana* que había comenzado, y a empezar de nuevo su gran obra sistemática, a la que ahora llamó *Dogmática eclesiástica*. Entre 1932 y 1967, publicó trece volúmenes de esta obra, que nunca llegó a completar.

La *Dogmática eclesiástica* es sin lugar a dudas el gran monumento teológico del siglo XX. En una época en que muchos pensaban que los grandes sistemas teológicos eran cuestión del pasado, y que la teología moderna no podría producir sino monografías sobre cuestiones aisladas, Barth escribió una obra digna de las mejores épocas de la erudición teológica. Al leerla, de inmediato se ve su conocimiento profundo de la teología de los siglos anteriores, que constantemente va entretejiendo con su propio pensamiento. Pero también resalta la coherencia interna de la obra toda, que desde el comienzo hasta su última letra—y a través de casi cuatro décadas—permanece fiel a sí misma. Cambios de énfasis hay en ella; pero no contradicciones ni cambios de dirección. Y en medio de todo ello se puede ver la libertad y espíritu crítico de Barth hacia toda la labor teológica, que nunca ha de confundirse con la Palabra de Dios.

De hecho, a través de toda la obra Barth insiste en que la teología, por muy cierta y correcta que sea, siempre es esfuerzo humano, y por tanto ha de verse y hacerse con una combinación de temor, libertad, gozo, y hasta buen humor.

Nuevos conflictos

Mientras Barth preparaba el primer tomo de su *Dogmática eclesial*, acontecimientos portentosos estaban teniendo lugar en Alemania: Hitler y el partido Nazi ascendían al poder. En 1933, el Vaticano y el Tercer Reich firmaron un concordato. Los protestantes liberales carecían de la perspectiva teológica necesaria para responder al reto inesperado del nazismo. De hecho, muchos de ellos habían declarado que creían en la perfectibilidad de la raza humana, y era precisamente eso lo que Hitler proclamaba. Los liberales habían tendido a confundir el evangelio con la cultura alemana, y la pretensión nazi de que Alemania estaba destinada a civilizar el mundo encontró eco en muchos púlpitos y cátedras académicas. El programa del propio Hitler incluía la unificación de todas las iglesias protestantes de Alemania, y su uso para proclamar el mensaje de la superioridad racial alemana y de una misión providencial para la nación. Así surgió el partido de los “Cristianos Alemanes”, que unía las creencias cristianas tradicionales, tal como el liberalismo alemán las había reinterpretado, con ideas de superioridad racial y con un extremo nacionalismo. Parte de su programa consistía en reinterpretar el cristianismo en términos de oposición al judaísmo, contribuyendo así a la política antisemítica del Tercer Reich. En 1933, obedeciendo instrucciones del gobierno, se organizó una Iglesia Evangélica Alemana a la que todas las iglesias debían unirse. Cuando el obispo presidente del nuevo cuerpo no se mostró absolutamente dócil a los designios del gobierno, fue depuesto, y otro fue nombrado para ocupar su lugar.

En respuesta a tales acontecimientos, en 1934 varios profesores de teología, entre quienes se contaban Barth y Bultmann, firmaron y publicaron una protesta contra las políticas que seguía la nueva iglesia unida. Entonces, pocos días después, varios dirigentes cristianos de todo el país, tanto luteranos como reformados, se reunieron en Barmen para celebrar lo que llamaron un “sínodo de testimonio”, y allí produjeron la “Declaración de Barmen”, que vino a ser el documento básico de la “Iglesia Confesante”. Esta era un cuerpo que en nombre del evangelio se oponía a las enseñanzas y acciones de los nazis. Su aseveración central era que los cristianos debían rechazar “la falsa doctrina, según la cual la iglesia debe aceptar como base para su mensaje, aparte y además de la única Palabra de Dios, otros acontecimientos y poderes, personajes o verdades, como si fueran revelación de Dios”. Al tiempo que rechazaba las pretensiones de Hitler y sus seguidores, el documento invitaba a todos los cristianos de Alemania a que lo leyeran y midieran a base de la Palabra de Dios, y que lo aceptaran únicamente si resultaba ser compatible con esa Palabra.

La respuesta del Reich no se hizo esperar. El Dr. Martin Niemöller, pastor en Berlín y conocido crítico del gobierno, fue arrestado y encarcelado por espacio de ocho años. Al comenzar la guerra, casi todos los pastores que se mostraban reacios a las directivas del gobierno fueron conscriptos y enviados al frente de batalla. A todos los profesores universitarios se les ordenó que firmaran una declaración de apoyo incondicional al gobierno. Barth se negó a firmar y regresó a Suiza, donde fue profesor en Basilea hasta su retiro.

El más destacado de todos los que se opusieron al régimen de Hitler y sufrieron a causa de esa oposición fue el joven pastor y teólogo Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), quien era pastor en Londres cuando la Iglesia Confesante le invitó a regresar a Alemania para dirigir un seminario clandestino. Sus amigos en Inglaterra trataron de disuadirle. Pero Bonhoeffer estaba convencido de que tenía que

acceder al llamado de sus compañeros, y regresó a Alemania a sabiendas de que con ello ponía su vida en peligro. En 1937 publicó *El costo del discipulado*, donde trataba de mostrar la importancia y aplicación del Sermón del Monte para la vida contemporánea. Ese mismo año su seminario fue disuelto por orden directa del Reich. A pesar de esa orden, Bonhoeffer reunió en derredor suyo otros dos grupos de estudiantes que seguían cursos teológicos según las circunstancias lo permitían. Las experiencias de esos años de vida comunitaria en medio del peligro se reflejan en su libro *Vida en comunidad*, publicado en 1939. Para entonces la guerra estaba a punto de estallar. Bonhoeffer estaba de visita en Londres cuando sus amigos en Inglaterra y los Estados Unidos—donde había estudiado antes—insistieron en que no debía regresar a Alemania. Tras volver a Alemania, decidió aceptar una invitación para pasar un año en los Estados Unidos. Pero apenas instalado en Nueva York, llegó a la conclusión de que había cometido un gran error, porque sus compatriotas cristianos pronto tendrían que escoger entre el patriotismo y la verdad y, según él dijo, “sé cuál de esas alternativas he de escoger; pero no puedo hacer esa elección al amparo de la seguridad”.

En Alemania, la vida se le hizo cada vez más difícil. En 1938 se le prohibió residir en Berlín. Dos años después la Gestapo clausuró el seminario que él dirigía, y se le prohibió publicar cosa alguna o hablar en público. Durante los próximos tres años, Bonhoeffer se envolvió cada vez más en las conspiraciones que se urdían contra Hitler. Hasta entonces había sido pacifista. Pero ahora se convenció de que tal pacifismo, al dejarles a otros las difíciles decisiones prácticas y políticas, era un modo de eludir la responsabilidad propia. Durante una visita a Suecia, le dijo en secreto a un amigo que había decidido unirse a una conspiración para asesinar a Hitler. Según dijo, le dolía tener que participar directamente en la muerte de alguien, pero no veía otra alternativa responsable.

Bonhoeffer fue arrestado por la Gestapo en abril de 1943. En la prisión, y después en el campo de concentración, se ganó el respeto tanto de sus carceleros como de sus compañeros de infortunio, a quienes servía de capellán.

A veces con conocimiento de las autoridades, y a veces sin él, condujo correspondencia con sus familiares, su prometida y sus amigos que estaban todavía en libertad. Esa correspondencia, y otros escritos póstumos, muestran que hasta sus últimos días Bonhoeffer se estuvo planteando profundas cuestiones teológicas. Y algunas de esas cuestiones han fascinado a las generaciones posteriores. Por ejemplo, en esos últimos escritos hablaba del mundo llegado a su “mayoría de edad”, y decía que la presencia de Dios en tal mundo ha de ser como la de un padre sabio, que no trata de dominar a sus hijos, sino que se va retirando y les va dejando crecer y madurar.

En este punto, criticaba a Barth por haber caído en lo que Bonhoeffer llamaba un “positivismo de la revelación”, como si la revelación divina nos permitiera dilucidar misterios inescrutables. Por otra parte, Bonhoeffer siempre admiró a Barth, y llevó la teología barthiana a conclusiones quizás inesperadas. Por ejemplo, Barth había dicho que la religión, lejos de ser el modo en que conocemos a Dios, es un esfuerzo humano por escondernos de Dios, por encasillarle y así no tener que responder a su gracia y sus demandas. Sobre esa base, Bonhoeffer vislumbró lo que llamó un “cristianismo sin religión”, y en sus escritos póstumos se preguntó qué nuevas formas debía tomar ese cristianismo para responder positivamente a la gracia de Dios sin caer en la trampa de una religión que no es sino vanagloria humana. En años posteriores, otras generaciones leerían esas líneas de Bonhoeffer y propondrían distintos modos de entender lo que ha de ser un “cristianismo sin religión”.

Ante el avance inexorable de los ejércitos aliados, y la certidumbre de la derrota, el Tercer Reich tomó medidas para eliminar a sus principales enemigos. Bonhoeffer se contaba entre ellos. Tras un juicio precipitado, se le condenó a muerte. El médico de la prisión después contó haberle visto de

rodillas en su celda, preparándose a morir. El 9 de abril de 1945, tras dos años y cuatro días de encarcelamiento, Dietrich Bonhoeffer fue ahorcado. Unos pocos días después el ejército norteamericano capturó la cárcel donde había sido ejecutado.

Tras la guerra

Uno de los resultados de la guerra fue que vastos territorios de Europa oriental y central quedaron bajo el dominio de los soviéticos. Casi todas esas tierras eran predominantemente católicas, aunque con fuertes minorías protestantes. La porción de Alemania que quedó bajo ocupación rusa era la cuna del protestantismo, y en ella la población era mayormente protestante. Todo esto produjo a la vez conflictos entre los protestantes de esos países y sus respectivos gobiernos comunistas, y un creciente diálogo entre cristianos y marxistas. El carácter de las relaciones entre la iglesia y el estado varió de país en país, y según los tiempos y las circunstancias. Aunque el marxismo ortodoxo consideraba al cristianismo su enemigo implacable, algunos jefes comunistas seguían una política de oposición directa a todo lo que fuese religión, mientras otros pensaban que la religión era una reliquia del pasado que sencillamente desaparecería con el correr del tiempo. En Checoslovaquia y Hungría, el estado continuó la política tradicional de sostener los gastos de la iglesia con fondos del fisco nacional. En Alemania Oriental, en contraste, muchos de los derechos civiles de los cristianos fueron abrogados, de tal modo que a quien participara de la vida de la iglesia se le hacía difícil educarse u ocupar puestos de responsabilidad.

En Checoslovaquia, el diálogo entre cristianos y marxistas contó con el apoyo y la dirección de Joseph Hromádka, el distinguido decano de la Facultad Teológica Comenius, en Praga. A fin de entender la obra de Hromádka y de sus colegas en Checoslovaquia, hay que recordar que ésta era la tierra de Huss, y también la tierra donde la Guerra de los Treinta Años había causado mayor mortandad. A partir de entonces, los protestantes de la región habían visto a los católicos como opresores. Por tanto, cuando el régimen comunista declaró que todas las iglesias serían colocadas en el mismo plano, los protestantes checos vieron en tal decisión una verdadera liberación. Desde esa perspectiva, la oposición del Vaticano al nuevo gobierno checo parecía ser sencillamente un intento de reconquistar los privilegios perdidos por los católicos, y por tanto de volver a oprimir a los protestantes. Además, por siglos los husitas, obligados a defender su fe y su libertad mediante las armas, habían llegado a la conclusión de que la fe no es algo privado, sino que ha de tener un impacto en la sociedad, para producir mayor justicia. Por esas razones, Hromádka y muchos protestantes checos respondieron positivamente al nuevo régimen comunista, al tiempo que permanecían firmes en su fe e insistían en la posibilidad de colaborar con el gobierno sin abandonar esa fe.

Desde antes de la Segunda Guerra Mundial, Hromádka había expresado su opinión de que quizás el comunismo ruso, con todos sus defectos, anunciaba el inicio de una nueva edad histórica, una edad en que la justicia social sería la principal preocupación de la humanidad. Y ya en 1933 había advertido los peligros del nazismo, llamando a sus compatriotas a oponérsele. Tras la invasión de su patria por los alemanes, Hromádka huyó a los Estados Unidos, donde enseñó en el Seminario Teológico de Princeton por espacio de ocho años. Durante ese tiempo, llegó al convencimiento de que no se había equivocado en sus sospechas de que mucho de lo que en los Estados Unidos se llamaba “cristianismo” no era sino un modo de justificar la democracia liberal y el capitalismo. Además, comenzó a insistir en que los cristianos no debían dejarse asustar por el llamado “ateísmo” del marxismo, porque el “dios” cuya existencia los marxistas niegan no es más que una ficción y un ídolo. El verdadero Dios de las Escrituras y de la fe cristiana no es ése, sino que es Uno cuyo poder no es amenazado en modo alguno

por el ateísmo fútil de los marxistas. Ciertamente, hay una diferencia radical entre el cristianismo y el marxismo, y los cristianos tienen que insistir en esa diferencia. Pero al mismo tiempo, han de cuidar de no confundir esa verdadera diferencia con la polarización del mundo a causa de la Guerra Fría. Los cristianos han de criticar a los marxistas y sus gobiernos; pero han de hacerlo de tal modo que esa crítica no afirme ni sostenga la continuación de las injusticias del sistema capitalista, o del que existía en Checoslovaquia antes de la guerra.

El diálogo entre cristianos y marxistas no se limitó a Checoslovaquia, sino que tuvo lugar también en otras partes de Europa. Frecuentemente, los marxistas que participaban de tal diálogo no eran considerados ortodoxos por otros marxistas, sino que eran más bien revisionistas que, al tiempo que concordaban con los principios del análisis marxista de la historia y la sociedad, le aplicaban e interpretaban de diversos modos. Uno de los principales entre ellos era Ernst Bloch, filósofo marxista que afirmaba, como los demás marxistas, que la religión ha sido utilizada como instrumento de opresión, e insistía en que esto era particularmente cierto del cristianismo durante buena parte de su historia. Pero, a base de algunos textos del propio Marx, Bloch veía en el cristianismo original un movimiento de protesta contra la opresión, y a partir de esa perspectiva reinterpretaba las doctrinas cristianas y las narraciones bíblicas de tal modo que tenían un valor positivo para la lucha en pro de la justicia social. Según él, ese valor radica en el mensaje de esperanza. El “principio de la esperanza” fue la más importante contribución del cristianismo primitivo a la historia humana. Y ese principio es de importancia capital, pues lo que implica es que la vida humana y social no se determina por el pasado, sino por el futuro. La vida cristiana primitiva era una vida dirigida hacia el Reino futuro. Y en ello radicaba su poder revolucionario. Tales ideas, y las de otros marxistas de opiniones igualmente revisionistas, abrieron el camino a un diálogo que continuó hasta las últimas décadas del siglo XX. Ese diálogo—y en particular la obra de Bloch—ha dejado su huella en una de las principales características de la teología protestante contemporánea: su énfasis en la esperanza escatológica (es decir, la esperanza del Reino por venir) como tema fundamental de la vida y la doctrina cristianas.

El teólogo más importante entre los muchos que subrayan la importancia de la escatología es el alemán Jürgen Moltmann, cuyos libros *Teología de la esperanza* y *El Dios encarnado* bien pueden ser el inicio de una nueva etapa en el desarrollo teológico. Moltmann afirma que la esperanza es la categoría fundamental de la fe bíblica. Dios no ha terminado todavía su obra en el mundo. Nuestro Dios, arguye Moltmann, se nos acerca y nos llama a partir del futuro. La esperanza en las “últimas cosas” (el Reino, la resurrección, el Juicio, etc.) no debe ser el último capítulo de la teología cristiana, sino el primero. Y no se trata de una esperanza privada o individualista, sino que es más bien la esperanza de un nuevo orden. Una teología de la esperanza no ha de llevar a los fieles a esperar pasivamente la llegada del futuro prometido, sino que les ha de llamar más bien a unirse a las luchas contra la pobreza y la opresión, pues esas luchas son señal del futuro de Dios.

Durante la segunda mitad del siglo XX, el proceso de secularización continuó y hasta aceleró en toda Europa. Veinte años después de terminada la Segunda Guerra Mundial, en regiones tradicionalmente protestantes tales como Escandinavia, Alemania Occidental y Gran Bretaña, la asistencia a la iglesia había decaído hasta tal punto que solamente una fracción de la población (en algunos casos menos del diez por ciento) participaba de la vida religiosa y eclesiástica. En tales áreas, la cuestión que más preocupaba a los dirigentes eclesiásticos y a los teólogos era la de la relación entre la fe cristiana y la visión moderna del mundo, en la que Dios y la religión no parecen tener lugar alguno. Como vemos, se trata de un problema con el que Bonhoeffer había comenzado a luchar durante sus años de prisión.

Entre las diversas respuestas a este problema, la más conocida es la de Rudolf Bultmann, ofrecida en un ensayo publicado durante la guerra sobre “El Nuevo Testamento y la mitología”. Según Bultmann, el mensaje del Nuevo Testamento está expresado en términos mitológicos, y para que el ser humano moderno pueda oírlo es necesario “desmitologizarlo”. Es importante hacer esto, no porque sin ello sería imposible creer (de hecho, es posible forzar la mente a creer lo que uno quiera creer, por muy irracional que parezca) sino porque sin la desmitologización se malinterpreta lo que la fe verdaderamente es. La fe no es, como muchos piensan, un esfuerzo de la voluntad que obliga a la mente a creer lo increíble. El Nuevo Testamento, según Bultmann, nos llama a la fe; pero ese llamado no se escucha cuando se confunde con el llamado a aceptar los mitos del Nuevo Testamento.

“Mito” es todo intento de expresar en imágenes de este mundo lo que en realidad lo trasciende. Pero en el Nuevo Testamento, aparte de ese “mito” básico, hay también una visión del mundo que es esencialmente mitológica. Según esa visión, el mundo es como un edificio de tres plantas, con el cielo encima y el infierno debajo, y en él Dios y otros poderes sobrenaturales intervienen para realizar sus propósitos. Los modernos, dice Bultmann, no podemos ya aceptar esa visión del mundo como terreno donde intervienen poderes sobrenaturales, colgando en el espacio entre el cielo y el infierno. Todo esto, así como todo lenguaje antropomórfico acerca de Dios, ha de eliminarse mediante la desmitologización.

Lo que Bultmann entonces sugiere acerca del modo en que el Nuevo Testamento ha de interpretarse se basa en la filosofía existencialista de Martin Heidegger. Este aspecto de su propuesta, sin embargo, no ha hecho el mismo impacto que hizo su llamado a la desmitologización. Quienes defienden ese llamado argumentan que, cualquiera sea el mensaje del Nuevo Testamento, resulta claro que los modernos no pueden ya pensar en términos de un mundo abierto a intervenciones sobrenaturales, y que por tanto las historias del Nuevo Testamento (y de la Biblia toda) que se basan en tales intervenciones se han vuelto un obstáculo a la fe.

Más de veinte años después de la publicación del ensayo de Bultmann, el obispo anglicano John A. T. Robinson publicó el muy discutido libro *Honestos para con Dios*, que no era sino un intento de divulgar y defender varias de las opiniones y propuestas de Bultmann (junto a otras tomadas de Tillich y de Bonhoeffer).

Por otra parte, aunque es cierto que en las últimas décadas Europa ha visto un secularismo creciente, esto no quiere decir que las iglesias hayan perdido toda vitalidad, o que se ocupen principalmente de la discusión teológica sobre la importancia del secularismo y el modo de responder a él. Al contrario, los protestantes europeos, a pesar de que su número ha disminuido, continúan siendo un fermento dentro de la masa de la sociedad, y se han distinguido por su participación en movimientos contra la diseminación de las armas nucleares, en pro de la justicia internacional, y en defensa de los pobres y los afligidos por el desarrollo industrial y sus consecuencias. En Francia, la Iglesia Reformada surgió en 1938 de la unión de dos cuerpos reformados con los congregacionalistas y metodistas.

Esa nueva iglesia ha mostrado interés y buen éxito en la reevangelización de las áreas más industrializadas del país. En Alemania Occidental, las iglesias protestantes emplean más de 130.000 personas en labores de servicio social, tanto en Alemania misma como en el extranjero. Tras esas personas, hay millones para quienes la cuestión fundamental no es el secularismo, sino la obediencia. En Alemania Oriental, tras casi cuatro décadas durante las cuales el gobierno hizo todo lo posible por obstaculizar la vida religiosa, dos terceras partes de la población continuaron profesando el cristianismo. En 1978 se llegó por fin a un acuerdo entre el gobierno y las iglesias.

Según ese acuerdo, el gobierno se comprometía a no discriminar contra los niños y jóvenes que profesaban el cristianismo, y permitiría además la construcción de templos y las grandes reuniones anuales de creyentes que en tiempos pasados habían sido prohibidas. En 1983, el gobierno y las iglesias—inclusive la católica—se unieron para proyectar las grandes celebraciones que tendrían lugar con motivo de los quinientos años del natalicio de Martín Lutero. Poco después, el régimen comunista se desplomó.

Luego, aunque sacudido por los grandes y desastrosos acontecimientos del siglo XX, y en algunos casos reducido a una minoría de la población, el protestantismo europeo continuaba dando muestras de fe y pujanza.

El protestantismo norteamericano 55

Reconocemos nuestra responsabilidad cristiana como ciudadanos. Por tanto, tenemos que poner en duda la confianza errada en el poder militar y económico.... Tenemos que resistir la tentación de hacer de la nación y de sus instituciones objetos de una lealtad casi religiosa.

Declaración de Chicago

Desde la Primera Guerra Mundial hasta la Gran Depresión

Aunque los Estados Unidos participaron en la Primera Guerra Mundial, ese conflicto no tuvo para ellos las mismas consecuencias que tuvo para Europa. Esto se debió principalmente a que los Estados Unidos no entraron en la guerra sino hacia el final, y a que aun entonces su propio terreno no fue campo de batalla. En términos generales, la mayoría de los norteamericanos no sufrió directamente el horror, la destrucción y los sufrimientos de la población civil europea. Por largo tiempo la opinión pública apoyó la política de no involucrarse en la guerra, argumentando que se trataba de un conflicto puramente europeo. Y cuando por fin esa opinión cambió, la participación del país en la guerra se vio en términos de gloria y honor.

Las iglesias, que hasta el 1916 habían insistido en que el país no debía unirse a las naciones beligerantes, a partir de entonces cambiaron de actitud, y sumaron sus voces a la propaganda de guerra. Tanto los liberales como los fundamentalistas predicaban acerca de la necesidad de “salvar la civilización”, y algunos entre los fundamentalistas más radicales se dedicaron a interpretar los acontecimientos de sus días en términos del cumplimiento de las profecías de Daniel y el Apocalipsis. Con la excepción notable de las denominaciones tradicionalmente pacifistas, como los menonitas y los cuáqueros, la fiebre militarista se apoderó de los jefes religiosos. Esto llegó a tal punto que desde algunos púlpitos se llamó al exterminio total del pueblo alemán. Naturalmente, esto les acarrió enormes dificultades a los norteamericanos de ascendencia alemana, muchos de los cuales eran vistos con suspicacia por el solo hecho de pedir más moderación.

La falta de reflexión crítica acerca de la guerra y sus causas tuvo importantes consecuencias. En primer lugar, la esperanza del presidente Woodrow Wilson, de llegar a un tratado de paz justo, de tal modo que los vencidos no se sintieran humillados y obligados a renovar el conflicto, fue frustrada tanto por la ambición de sus aliados como por la falta de apoyo en los Estados Unidos. Los vencidos eran vistos como gentes abominables y carentes de todo sentido de humanidad, y por tanto muchos norteamericanos no veían por qué tratarles humanamente. En segundo lugar, el proyecto de Wilson de crear una Liga de las Naciones que sirviera de foro para resolver los conflictos internacionales fue tan mal visto en un país convencido por la anterior propaganda de guerra, que los Estados Unidos nunca se unieron a la Liga. Aunque para ese tiempo muchos predicadores y otros dirigentes eclesiásticos se esforzaban por desmentir los prejuicios fomentados durante la guerra, pronto se percataron de que su llamado al amor y la comprensión no era tan bien recibido como su anterior mensaje de odio y rencor.

En parte como resultado de la guerra, los Estados Unidos entraron en un nuevo período de aislamiento, de temor a todo lo que fuera o pareciera ser extranjero, y de supresión de aquellas opiniones que no eran del agrado de la mayoría. Durante la década de 1920, el Ku Klux Klan, sociedad secreta dedicada a fomentar los prejuicios raciales, gozó de un notable aumento en su membresía. Esto lo logró, tanto en el Norte como en el Sur, incluyendo en su lista de enemigos del cristianismo y de la democracia, además de los negros, a quienes siempre había odiado, a los católicos y a los judíos. No fueron pocos los predicadores cristianos que, directa o indirectamente, le prestaron su apoyo a esa sociedad y su propaganda. Esta fue también la época del Red Scare, o “susto rojo”, la primera de una serie de cacerías en busca de comunistas, radicales y subversivos. Añadiéndole leña al fuego y aprovechándose de su calor, hubo iglesias que se presentaron a sí mismas como baluartes contra la amenaza roja. El famoso evangelista Billy Sunday, por ejemplo, declaró que la deportación de los elementos radicales era un castigo demasiado suave, a más de costoso para el país. En lugar de ello, lo que el evangelista sugería era que se les ejecutara en masa.

Algunos cristianos, principalmente en denominaciones tales como los metodistas, presbiterianos y congregacionalistas, organizaron comités y campañas para oponerse a esas tendencias. Varias de esas organizaciones lograron el apoyo de las oficinas generales de sus respectivas denominaciones. Así comenzó a darse un fenómeno que sería típico de estas y otras denominaciones durante varias décadas: la ruptura, tanto en el orden político como en el teológico, entre una dirigencia nacional de tendencias liberales y una membresía más conservadora y nacionalista que se consideraba mal representada por sus propios jefes denominacionales.

El periodo de la post-guerra también exacerbó el antiguo conflicto entre liberales y fundamentalistas. De hecho, ése fue el tema bajo la superficie del famoso “juicio de Scopes”, dirigido contra un maestro acusado de enseñar la teoría de la evolución, y que vino a ser símbolo de los esfuerzos por parte de los fundamentalistas de prohibir la enseñanza de esa teoría en las escuelas públicas. Casi todas las denominaciones sufrieron conflictos internos a consecuencia de la controversia sobre los “fundamentos” de la fe—en particular, sobre la infalibilidad de las Escrituras, no solo en cuestiones de fe, sino también en cuestiones de ciencia, geografía, etc., que para entonces se había vuelto el principal de los cinco “fundamentos” originales. Con el correr de los años, varios de esos conflictos dentro de diversas denominaciones resultaron en cismas. Así, por ejemplo, la obra del gran defensor del fundamentalismo entre los Presbiterianos del Norte, el profesor de Princeton J. Gresham Machen, resultó primero en la fundación de un seminario rival, y después en la creación de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa (1936).

Empero durante la misma década de 1920 la mayoría de los protestantes se unió en una gran causa común: la prohibición de las bebidas alcohólicas. Esta era una causa capaz de unir a liberales y conservadores, pues los primeros la veían como una aplicación concreta del Evangelio Social, mientras los últimos la consideraban un intento de regresar a los tiempos antiguos cuando el país supuestamente había sido más puro. Muchos decían que la embriaguez era otro de los muchos males introducidos en el país por los judíos y católicos, uniendo así la campaña prohibicionista con los prejuicios xenofóbicos que parecían reinar por doquier. En todo caso, la campaña logró sus primeros triunfos en las cámaras legislativas de varios estados de la Unión, y luego dirigió sus esfuerzos hacia una enmienda constitucional prohibiendo el uso del alcohol. En 1919, en virtud de la décimo octava enmienda a la Constitución de los Estados Unidos, la prohibición de las bebidas embriagantes vino a ser ley en todo el país, y siguió siéndolo por espacio de más de diez años.

Pero es mucho más fácil promulgar leyes que hacerlas cumplir. Varios intereses comerciales, los pandilleros o “gangsters”, y el público en general, se confabularon para burlar la ley y enriquecerse a costa de ella. A los males de la embriaguez se sumaron entonces los de la corrupción, alentada por un comercio que por haber sido declarado ilícito se había vuelto en extremo provechoso. Cuando por fin la ley fue abolida, el público norteamericano había llegado a la conclusión de que “es imposible legislar acerca de la moral”. Esa idea, que se hizo común primero entre los liberales que comenzaron a dudar de la sabiduría de la prohibición de consumo del alcohol, más tarde halló eco entre los conservadores que se oponían a la legislación contra la segregación racial.

Durante todos esos años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, el tono general del país y de sus habitantes era optimista. La Guerra y sus horrores eran recuerdos lejanos de tierras distantes. En los Estados Unidos, el progreso era todavía la orden del día. En las iglesias y sus púlpitos se oía muy poco acerca de la nueva teología que se iba abriendo paso en Europa y que, bajo la dirección de Barth y otros, abandonaba el fácil optimismo de las generaciones anteriores. Lo poco que se oía sonaba extraño, como algo surgido de un mundo distinto. Entonces vino el desplome.

La Gran Depresión y la Segunda Guerra Mundial

El 24 de octubre de 1929, el pánico se posesionó de la Bolsa de Nueva York. Con breves intervalos de aparente y ligera mejoría, las cotizaciones de la Bolsa continuaron cayendo hasta mediados de 1930. Para entonces, casi todo el mundo occidental se hallaba sumido en una gran depresión económica. La cuarta parte de los trabajadores en los Estados Unidos estaba desempleada. En Gran Bretaña y otras naciones, los sistemas de seguridad social y de seguros contra el desempleo acudieron en ayuda de los necesitados. Empero en los Estados Unidos el temor a todo lo que pudiera parecer “socialista” había impedido el establecimiento de tales instituciones, y por tanto las multitudes desempleadas se vieron obligadas a vivir de la caridad de sus parientes y amigos, o de las iglesias. Las largas filas de gentes que esperaban recibir un plato de sopa o un pedazo de pan se volvieron escena común en todas las grandes ciudades, y en muchas otras no tan grandes. Las quiebras de bancos, industrias y particulares alcanzaron una frecuencia insólita. El crédito casi desapareció. Y a consecuencia de todo esto las condiciones económicas se hacían cada vez peores.

Al principio, el país se enfrentó a la Gran Depresión con el mismo optimismo de las décadas anteriores. El presidente Hoover y su gabinete continuaron negando la existencia de una depresión durante meses después del desplome de la bolsa. Cuando por fin confesaron que el país atravesaba un periodo de depresión, insistieron en que la economía nacional era lo suficientemente fuerte como para rehacerse por sí sola, y que el funcionamiento libre del mercado, con su ley de la oferta y la demanda,

era el mejor método para garantizar que la depresión terminaría pronto. Aunque el Presidente mismo era un hombre compasivo que sufría viendo el dolor de los desempleados, a su alrededor había otros que se gozaban en la esperanza de que la depresión destruiría el poder de los sindicatos obreros, y que después la mano de obra sería más barata. Cuando por fin el gobierno tomó medidas para evitar nuevas quiebras en la industria y el comercio, lo que hizo fue prestarles ayuda a los poderosos, y por ello uno de los cómicos más famosos de la época comentó que el gobierno estaba derramando dinero sobre los de arriba, con la esperanza de que salpicara a los de abajo.

Todo esto le puso fin al optimismo de los años anteriores. Aunque los historiadores han mostrado que otras depresiones económicas que tuvieron lugar en el siglo XIX fueron peores en términos económicos, el público norteamericano estaba mal preparado para esta depresión. Toda una generación se había criado sin sufrir escasez alguna, y se le había prometido un futuro cada vez mejor y sin mayores problemas. Y ahora, cuando todo parecía indicar tiempos aun más venturosos, esos sueños dieron por tierra.

Fue entonces que la teología menos optimista que desde antes había aparecido en Europa hizo su impacto en los Estados Unidos. La obra de Karl Barth, *La Palabra de Dios* y la palabra humana, publicada en inglés poco antes del desplome, cautivó el oído de aquellos norteamericanos para quienes la Gran Depresión jugó un papel semejante al que había jugado la Primera Guerra Mundial para Barth y su generación. La teología de los dos hermanos Niebuhr, Reinhold (1892–1970) y H.

Richard (1894–1962), comenzó a abrirse paso. En 1929, H. Richard Niebuhr publicó *Las fuentes sociales del denominacionalismo*, donde argumentaba que el denominacionalismo norteamericano no era sino una adaptación del evangelio a los diversos niveles socioeconómicos de la sociedad, con lo cual el protestantismo norteamericano mostraba “la preponderancia de los intereses de clase y de la ética de preservación propia de las iglesias por encima de la ética del evangelio”. Su conclusión, tanto más certera por cuanto el mundo se asomaba a la peor guerra de toda su historia, era que “un cristianismo que se rinde ante las fuerzas sociales de la vida nacional y económica le ofrece poca esperanza a un mundo dividido”. En 1937, su libro *El Reino de Dios en América* condenaba ese tipo de religión declarando que en él “un dios sin ira trae a gentes sin pecado a un reino sin juicio gracias a la obra de un Cristo sin cruz”.

Mientras tanto su hermano Reinhold, que había sido pastor local en Detroit hasta 1928, llegaba a la conclusión de que el capitalismo desenfrenado es un poder de destrucción, y en 1930 fundó la “Asociación de Cristianos Socialistas”. Reinhold Niebuhr estaba convencido de que, sin instituciones que le pongan coto, toda sociedad es moralmente peor que la suma de sus miembros.

Esa era la tesis que proponía en su libro *El hombre moral y la sociedad inmoral*. Reaccionando contra el optimismo de los liberales, pero sin acercarse por ello a la posición fundamentalista, Reinhold Niebuhr se hacía partícipe de las dudas de los neoortodoxos en cuanto a las potencialidades humanas, y luego comentó que su libro debió haberse llamado “El hombre inmoral y la sociedad todavía más inmoral”. Lo que quería decir era que había llegado el momento en que los cristianos debían volver a equilibrar su opinión acerca de la naturaleza humana, y que esa opinión debía basarse a la vez en una comprensión más cabal del pecado y sus enormes consecuencias, y en una afirmación radical de la gracia de Dios. Fue esto lo que intentó hacer en 1941 y 1943 en sus dos volúmenes sobre *La naturaleza y el destino humanos*. En 1934, gracias al interés y apoyo de Reinhold Niebuhr, el teólogo alemán Paul Tillich se le unió como miembro del cuerpo docente del Seminario Union, en Nueva York. Eran los años en que Hitler ascendía al poder en Alemania y Tillich, socialista moderado, fue uno de los primeros en verse obligado a abandonar el país. Aunque pertenecía a la generación de Barth, Tillich no

era neo-ortodoxo, sino más bien un teólogo de la cultura que hacía uso de la filosofía existencialista para interpretar el evangelio y su relación con el mundo moderno. En contraste con el énfasis de Barth sobre la Palabra de Dios como punto de partida para el quehacer teológico, Tillich proponía lo que llamaba el “método de correlación”, que consistía en examinar las preguntas existenciales más profundas de las gentes modernas—especialmente lo que él llamaba su “interés último”—y entonces mostrar cómo el evangelio responde a esas preguntas. Su *Teología sistemática* era un intento de tratar acerca de los temas centrales de la teología cristiana a base de este método. Además, Tillich era socialista, y aplicaba su propia versión del análisis marxista para tratar de entender los fracasos y defectos de la civilización occidental. Pero tras su llegada a los Estados Unidos ese aspecto de su pensamiento fue eclipsado por su interés en el existencialismo y en la psicología moderna.

No fue únicamente en las facultades teológicas que la Gran Depresión produjo críticas de la economía tradicional, que parecía dejarlo todo en manos de la ley de la oferta y la demanda. En 1932 tanto la Iglesia Metodista como el Consejo Federal de Iglesias (fundado por treinta y tres denominaciones en 1908) adoptaron posiciones en favor de la participación del gobierno regulando la vida económica y tomando medidas para garantizar el bienestar de los necesitados. En esa época, tales posturas parecían ser radicales y socialistas, y pronto hubo una fuerte reacción contra ellas.

Esa reacción combinaba elementos del fundamentalismo tradicional con ideas políticas opuestas al socialismo, y a veces hasta fascistas. Al tiempo que muchos de los dirigentes de las principales denominaciones se convencían de la necesidad de un sistema de seguridad social, de seguros para los desempleados y de leyes contra los monopolios, muchos de los miembros de las mismas denominaciones se movían en dirección contraria, y acusaban a sus propios jefes denominacionales de haberse dejado infiltrar por ideas comunistas. Al acercarse la guerra, un sector importante de este movimiento se mostró simpatizante del fascismo, y algunos de sus portavoces llegaron a declarar que los cristianos debían dar gracias por Adolfo Hitler, quien estaba deteniendo el avance del socialismo en Europa. Rara vez se hacía distinción alguna entre el comunismo ruso y otras formas de socialismo, y aun cuando se hacía tal distinción la opinión común era que todo socialismo era necesariamente enemigo del evangelio y de la civilización occidental.

La llegada de Franklin D. Roosevelt al poder trajo consigo muchas de las políticas que los supuestos “socialistas” entre los dirigentes de las iglesias habían estado proponiendo. Algunos historiadores afirman que las medidas harto moderadas que se tomaron entonces en beneficio de los pobres, y para garantizarle a la masa obrera cierta medida de seguridad, salvaron el régimen capitalista en los Estados Unidos. En todo caso, aunque las nuevas políticas mejoraron las condiciones de vida de los pobres, la economía del país tomó largos años en rehacerse, y los últimos vestigios de la Gran Depresión no desaparecieron sino hasta 1939, cuando el país se preparaba una vez más para la guerra. En cierto modo, no fueron las medidas gubernamentales, sino la guerra, lo que le puso fin a la depresión.

Las opiniones en los Estados Unidos estaban fuertemente divididas en cuanto a si el país debía o no involucrarse en la guerra que ya ardía en Europa y el Lejano Oriente. Quienes se oponían a la guerra lo hacían por diversas razones: algunos eran cristianos de convicción profunda que se dolían del militarismo y del nacionalismo que se había posesionado de las iglesias durante el conflicto anterior; otros eran fascistas, o al menos personas cuyo temor del comunismo era tal que veían con simpatía las políticas de Hitler y Mussolini; entre los norteamericanos de origen alemán e italiano algunos se inclinaban hacia las tierras de sus antepasados; los aislacionistas pensaban que los Estados Unidos debían contentarse con su propio bienestar, y dejar que el resto del mundo siguiera el curso que mejor

le pareciera; y los que abrigaban ideas de superioridad racial y prejuicios contra los judíos pensaban que los Estados Unidos no debían interrumpir el plan de Hitler.

A la postre, sin embargo, el país no tuvo que decidir si iba a entrar en la guerra o no. El 7 de diciembre de 1941, al atacar a Pearl Harbor, el gobierno japonés decidió que los Estados Unidos se sumarían a las naciones beligerantes. A partir de entonces, todo norteamericano que se atreviera a oponerse al esfuerzo bélico era visto con suspicacia. Los ciudadanos de origen japonés en el Oeste del país, aun aquellos que descendían de varias generaciones de ciudadanos norteamericanos, fueron arrestados y llevados a campamentos de concentración, so pretexto de que algunos de ellos podían ser espías. Mientras otros se aprovechaban de las propiedades que los japoneses encarcelados habían tenido que abandonar, las iglesias en general no alzaron voz de protesta. Por otra parte, quizá debido a su experiencia durante la guerra anterior, la mayor parte de los dirigentes cristianos fueron más moderados en su apoyo al esfuerzo militar. Al tiempo que proveían capellanes para las fuerzas armadas y condenaban las atrocidades de los nazis y sus aliados, las iglesias cuidaban de no confundir su fe con el orgullo nacional. Y es importante señalar que por la misma época había también en Alemania quienes, a un precio mucho más elevado, insistían en la misma distinción entre los propósitos nacionales y los de Dios. Al tiempo que el mundo se dividía como nunca antes, había cristianos en ambos bandos que insistían en ofrecerse como vínculo de unidad, aun si con ello su vida peligraba. Pasado el conflicto, tales vínculos produjeron fruto en el movimiento ecuménico, según veremos en el próximo capítulo.

Las décadas de la post-guerra

La guerra terminó con los horrores de Hiroshima y el nacimiento de la era atómica. Mientras al principio se habló mucho de las grandes promesas de la energía nuclear, su efecto destructor también resultaba evidente. Por primera vez en la historia, toda una generación se crió bajo la sombra de la posibilidad de una gran conflagración nuclear. En los Estados Unidos, esa generación era también la más numerosa en la historia del país, la llamada generación del “baby boom”. A pesar de las atrocidades de Hiroshima y Nagasaki, los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial fueron una época de prosperidad inusitada tanto para la economía del país como para las iglesias. Tras largas décadas en que primero las dificultades económicas y luego la guerra habían limitado la accesibilidad de los bienes materiales, vino un período de abundancia. Durante la guerra, la producción industrial del país se había acelerado a fin de proveer lo necesario para el esfuerzo bélico. Ahora esa gran producción continuó, creando así la más rica sociedad de consumo que el mundo había visto jamás.

Parecía haber oportunidades para todo el que quisiera aprovecharlas. Millones se trasladaron de un lugar a otro buscando mejores condiciones de vida o de empleo y, tras hallarlas, se establecieron en los suburbios de las grandes ciudades. El centro de esas mismas ciudades fue abandonado por los pudientes, y vino a ser el lugar de residencia de las clases bajas, particularmente de los negros y otras minorías. En la nueva sociedad móvil de los suburbios, las iglesias comenzaron a ocupar un lugar importante como base tanto de estabilidad como de aceptación social.

Era también la época de la Guerra Fría. Apenas derrotado el Eje, apareció en la Unión Soviética un nuevo y aun más temible enemigo. Y ese enemigo parecía tanto más temible por cuanto contaba con simpatizantes en el mundo occidental. En los Estados Unidos, se renovó la antigua cacería de comunistas y otras personas de ideas radicales. El principal instigador de tal cacería era el senador Joseph McCarthy, quien parecía creer que todo el que no concordara con sus ideas era comunista. Una simple acusación podía producir enorme presión, y resultar en la pérdida del empleo. En tales

circunstancias, el ser miembro activo de una iglesia se veía como un modo más de mostrar que no se era comunista.

Por todas estas razones, las iglesias en los suburbios crecieron rápidamente. Las décadas del 50 y del 60 fueron la edad de oro para la arquitectura eclesial norteamericana, pues las congregaciones de los suburbios, que contaban con abundantes recursos económicos, construían bellos santuarios y edificios anexos.

En 1950, la Asociación Evangelizadora de Billy Graham fue oficialmente incorporada. Esta era continuación de la vieja tradición norteamericana de los avivamientos. Pero era también algo nuevo, pues contaba con abundantes recursos que le hacían posible hacer uso de los últimos medios y técnicas de comunicación. Aunque conservadora en sus lineamientos generales, esta organización evitaba conflictos con otros cristianos de ideas distintas, y pronto se extendió por todo el mundo, dejando el sello de los avivamientos norteamericanos en el cristianismo de todos los continentes.

Sin embargo, bajo la superficie bullían problemas de que muchos no se percataban. A pesar de los grandes esfuerzos y sacrificios de buen número de cristianos, las principales denominaciones del país se habían ajustado de tal modo a los intereses y costumbres de los suburbios y de las clases que vivían en ellos, que perdieron casi todo contacto con las masas en las ciudades y con su membresía rural. En las zonas rurales, quienes siguieron siendo miembros de sus antiguas denominaciones se mostraban suspicaces de los jefes denominacionales y de la denominación en general. En las ciudades, las “iglesias de santidad” trataron de llenar el vacío dejado por las otras denominaciones. Pero la mayor parte de la población perdió todo contacto con iglesia alguna. Veinte años después del gran despertar religioso de la postguerra, se oían constantes llamados a emprender de nuevo la misión a las ciudades; pero eran pocos los que emprendían tal misión, y menos los que lograban cierto éxito. No fue sino en la década del 80 que se empezó a ver en los centros de las ciudades señales de vitalidad por parte de las principales denominaciones. Y aun entonces, lo que estaba sucediendo era que las clases medias y pudientes comenzaban a retornar a las ciudades.

Otra característica del despertar religioso de la post-guerra fue que la fe cristiana se veía ante todo como un medio de alcanzar paz interior y felicidad. Uno de los autores religiosos más leídos de esos años era Norman Vincent Peale, quien anunciaba que la fe y el “pensamiento positivo” producían felicidad y salud mental. El historiador norteamericano Sydney Ahlstrom ha caracterizado la religiosidad de esos tiempos como “fe en la fe”, más bien que fe en Dios. Tal religiosidad se ajustaba bien a las necesidades de los tiempos, pues prometía paz y tranquilidad en medio de un mundo confuso, tenía poco que decir en cuanto a la responsabilidad social del cristiano, y no se arriesgaba a chocar con aquellos cuya mentalidad de la Guerra Fría les había hecho inquisidores de la opinión pública norteamericana. La conclusión de Ahlstrom es severa:

En general, las iglesias parecen haber hecho poco más que proveer un medio de identificación social para una población móvil que rápidamente perdía la comodidad y seguridad de los viejos contextos.

Había, sin embargo, otras fuerzas que se movían en la sociedad norteamericana, y que a la postre dejarían su huella en el cristianismo del país. Aunque durante los años de la post-guerra esas fuerzas no fueron capaces de deshacer el optimismo reinante, la próxima década les daría mayor pujanza y les permitiría hacer un impacto en la vida nacional.

Una de esas fuerzas fue el movimiento negro, que se había ido formando durante largos años, pero no salió a la luz con todo vigor sino en tiempos más recientes. La National Association for the Advancement of Colored People—“Asociación nacional para el progreso de las personas de color”— fue fundada en 1909, y había ganado importantes batallas legales antes que el movimiento negro

llegara a ocupar los titulares de los diarios. Al mismo tiempo, había entre los negros quienes insistían en ver la religión como un refugio que les prometía recompensas en la vida futura, o les hacía sentirse bienvenidos y cómodos en una pequeña comunidad religiosa, sin enfrentarse a las injusticias del orden social. En algunos casos, esto dio lugar a nuevas religiones que alcanzaron gran éxito entre la población negra. Las más notables de ellas fueron las fundadas por el “Padre Divino”, quien murió en 1965, y por el “Dulce Papá Gracia” (Sweet Daddy Grace), quien murió en 1960.

Pero con esto no bastaba. Los soldados y marinos negros que regresaban de la guerra—donde habían peleado en unidades separadas para los negros—encontraban que la libertad que habían defendido en ultramar dejaba mucho que desear en su propia tierra—. El gobierno respondió en 1949 poniéndole fin a la segregación racial en las fuerzas armadas, y mediante la importante decisión del Tribunal Supremo en 1952, que las escuelas públicas debían también integrarse. Algunos blancos apoyaron el movimiento, y en los primeros años ese apoyo fue valioso. El Consejo Nacional de Iglesias (antes llamado Consejo Federal de Iglesias), al igual que casi todas las principales denominaciones, también se declaró opuesto a la segregación racial. Pero lo que hizo que el movimiento fuera irresistible fue la participación y dirección por parte de los negros mismos.

Casi todos los jefes del movimiento, al menos hasta bien avanzada la década del 60, eran miembros del clero. Entre ellos se contaban, durante los primeros años de la post-guerra, Adam Clayton Powell, Jr. y más tarde Martin Luther King, Jr. En una demostración casi sin precedentes de fe, valor y perseverancia, millares de negros se mostraron dispuestos a desobedecer y desenmascarar las leyes opresivas bajo las que se les hacía vivir. A costa de grandes sufrimientos, atropellos y hasta muerte, multitudes de negros, muchos de ellos de escasísima educación formal, mostraron ser por lo menos iguales—si no superiores—a los blancos que les tenían por seres inferiores.

La Southern Christian Leadership Conference, fundada por el Dr. King, y varias otras organizaciones cristianas, insistían en la necesidad de que la protesta, al mismo tiempo que firme y decidida, no fuese violenta. Empero esas organizaciones y sus protestas no bastaban para canalizar la ira y frustración que los siglos de sufrimiento habían engendrado entre los negros. Por espacio de varias décadas, algunos entre los negros habían visto en el Islam una religión en que los blancos no dominaban, y ello le dio origen a los “musulmanes negros” y a varios otros movimientos parecidos. Otros, particularmente en las barriadas pobres de grandes ciudades como Los Angeles y Nueva York, expresaron su ira en motines e incendios. Hacia mediados de la década de 1960, muchos negros habían llegado a la conclusión de que no alcanzarían la plenitud de sus derechos civiles hasta tanto tuvieran su justa medida de poder. Así surgió el grito de “poder negro”, un grito con frecuencia interpretado erróneamente como si los negros quisieran hacerse dueños del poder para oprimir a los blancos y tomar venganza.

Al mismo tiempo, en parte gracias a su inspiración cristiana, el movimiento del Dr. King se extendía a otros intereses y cuestiones que no eran estrictamente raciales. King y varios de sus colegas se convencieron de que su lucha debía ser contra toda suerte de injusticia. Era la época de la guerra en el Asia Sudoriental, y King comenzó a criticar la política del gobierno en esa región, pues llegó al convencimiento de que se estaba cometiendo allí una injusticia semejante a la que tenía lugar contra los negros en los Estados Unidos. En su propio país, King llegó a la conclusión de que la lucha debía ocuparse de todos los pobres de cualquier raza. Por ello, dirigía una “marcha de los pobres” cuando fue asesinado en 1968.

El movimiento todo derivaba buena parte de su inspiración del mensaje cristiano y de la fe cristiana de los negros. Los antiguos cantos conocidos como “Negro spirituals” cobraron nuevo sentido de

protesta y liberación, un sentido a veces semejante al que habían tenido cuando primero los cantaron los esclavos en las plantaciones. Las iglesias se volvieron centros de reunión y de adiestramiento para las protestas. Los predicadores negros le daban expresión a la íntima relación entre el evangelio y el movimiento liberador. A la postre surgió una “teología negra”. Se trataba de una teología básicamente ortodoxa que al mismo tiempo era una afirmación de las tradiciones negras, y un llamado a la lucha y la esperanza. Su figura principal era el profesor del Seminario Union en Nueva York James H. Cone, quien declaró:

No puede haber teología cristiana que no se identifique sin reservas con los humillados y explotados. De hecho, la teología deja de ser teología del evangelio cuando no surge de la comunidad de los oprimidos. Porque es imposible hablar del Dios de la historia de Israel, quien es el Dios que se revela en Jesucristo, sin reconocer que es el Dios de y para los que están trabajados y agobiados.

Mientras todo esto sucedía, otro movimiento, el de la liberación femenina, cobraba impulso. Durante más de un siglo, las mujeres norteamericanas habían estado reclamando sus derechos. En el siglo XIX, las mujeres habían fundado y dirigido varias organizaciones para ponerle fin a la esclavitud. Más tarde, habían ocupado un lugar importante en la campaña para prohibir las bebidas alcohólicas. La Women’s Christian Temperance Union —Union Cristiana Femenina de Temperancia— se había distinguido tanto por el celo de sus miembros como por el poder político que llegó a ejercer.

Por la misma época, las mujeres reclamaron el derecho a votar, que por fin lograron en 1920. Pero a pesar de todo esto, a mediados del siglo XX las mujeres se encontraban todavía en condiciones de desventaja tanto en la sociedad como en la iglesia. En unas pocas denominaciones les era permitido ser ordenadas para el ministerio; pero el resto lo prohibía. Y en todo caso, mientras las mujeres constituían la mayoría de los miembros, todas las denominaciones estaban bajo el gobierno de los varones. Durante la década del 50 hubo grandes cambios en la estructura social, y tanto en la iglesia como en la sociedad en general el movimiento femenino cobró fuerza y experiencia. Dentro de la iglesia, la batalla se peleó en dos frentes: el derecho de las mujeres a responder al llamado al ministerio y ser ordenadas, y la crítica de toda una tradición teológica que reflejaba los intereses y experiencias de los hombres, pero no de las mujeres. Para la década del 80, casi todas las principales denominaciones protestantes ordenaban mujeres. Y en la Iglesia Calólica, que no lo hacía, había una fuerte campaña en pro de la ordenación de mujeres. En el campo de la teología, varias mujeres proponían corregir los prejuicios masculinos de la teología tradicional. La mayoría de estas teólogas afirmaba las doctrinas tradicionales del cristianismo, aunque mostrando cómo habían sido mal interpretadas debido al carácter casi exclusivamente masculino de la teología tradicional. Otras, más radicales, a la postre abandonaron la fe cristiana, dándose el título de “graduadas” de la iglesia y declarando que aguardaban una encarnación femenina de Dios. Pero tales extremos, frecuentemente discutidos en la prensa, no han de ocultar los grandes logros de las mujeres dentro de la iglesia, ni lo mucho que han contribuido a ella según se les ha comenzado a escuchar. Al mismo tiempo, otros acontecimientos nacionales e internacionales dejaban su huella en el país y sus iglesias. El más importante de ellos fue la guerra en el Asia Sudoriental. Lo que al principio no era sino una pequeña ayuda militar a un país supuestamente aliado, en 1965 comenzó a crecer a un ritmo cada vez más acelerado, hasta que se volvió la guerra más larga en toda la historia de los Estados Unidos. En sus esfuerzos por detener el avance del comunismo en el Asia Sudoriental —esfuerzos que a la larga fracasaron— los Estados Unidos les prestaron su apoyo a gobiernos corruptos y opresores, y a la postre desencadenaron todo su poderío militar—con la excepción de las armas nucleares—sobre una nación mucho más pequeña a la que no pudieron vencer ni doblegar. La televisión llevó a cada hogar escenas gráficas de las atrocidades de la guerra. Entonces

se descubrió que tanto el público como el Congreso habían sido engañados con respecto a los incidentes que le dieron origen a la guerra. Las protestas, la amargura y la desilusión barrieron las universidades del país, y pronto se extendieron a otros campos.

Finalmente, los Estados Unidos, por primera vez en su historia, perdieron la guerra. Pero aun más, perdieron la ingenua inocencia que les había permitido verse como el país defensor de la justicia y la libertad. La prosperidad misma que la guerra produjo, seguida por un período de estrechez económica, llevó a muchos a preguntarse si el sistema económico mismo no requería el estímulo artificial y mortífero de la guerra. A esto se añadieron las dudas y decepciones del escándalo de “Watergate”, que obligó al presidente Nixon a renunciar. Y para complicar la situación, la generación que se planteaba todas estas cuestiones era la más numerosa en toda la historia del país, y la primera que se había formado bajo la sombra monstruosa de la posible destrucción de toda la humanidad como resultado de la ambición y necesidad humanas.

Mientras todo esto sucedía en el país, las iglesias participaban de las dificultades de los tiempos. La empresa teológica protestante se fragmentó, dando lugar a docenas de escuelas diferentes, muchas de las cuales no fueron sino relámpagos pasajeros. Unos hablaban de la “muerte de Dios”; otros se preocupaban por el secularismo creciente; otros afirmaban que ese secularismo era una gran oportunidad y acción de Dios; otros trataban de desarrollar una nueva teología sobre la base de la “filosofía del proceso”; otros reproducían en términos norteamericanos algo muy parecido a la “teología de la esperanza” de Moltmann. Entre los blancos varones, algunos comenzaban a buscar nuevas luces en las teologías negras, feministas, o de liberación latinoamericana. En medio de toda esa confusión, sin embargo, hay tres temas que parecen ser centrales en la teología norteamericana hacia fines del siglo XX: la mirada dirigida hacia el futuro, un interés en las realidades socio-políticas, y la cuestión de cómo relacionar la esperanza futura con las realidades presentes. En otras palabras, que la característica común y predominante en casi todas estas teologías es el redescubrimiento de la escatología como esperanza futura que sin embargo tiene vigencia para la acción social presente. A esto se le ha añadido una renovación litúrgica que subraya tanto la dimensión escatológica de la adoración como su pertinencia socio-política.

El interés en las cuestiones sociales y económicas recibió gran impulso a través de los contactos internacionales de las iglesias. Cuestiones tales como el hambre mundial, la opresión política y económica y la injusticia del orden económico internacional cobraron mayor importancia para aquellos cristianos que constantemente veían las consecuencias de todo esto en diversas partes del mundo. Por ello, los cristianos y las organizaciones que tenían tales contactos llegaron a mostrar mayor preocupación por esas cuestiones que muchos otros miembros de las iglesias. Como resultado, casi todas las agencias ecuménicas, y las juntas de misiones de las principales denominaciones del país, eran vistas por los miembros más conservadores de las iglesias como organizaciones radicales o subversivas con simpatías ocultas hacia el comunismo internacional.

Mientras tanto, el movimiento carismático que había nacido a principios de siglo en la calle Azusa tomaba nueva forma. Durante la primera mitad del siglo su impacto se había hecho sentir mayormente entre las clases bajas y las iglesias de santidad. Hacia fines de la década del 50, sin embargo, comenzó a florecer en los suburbios acaudalados y en todas las principales denominaciones, inclusive la católica. Casi todos los participantes de este nuevo movimiento carismático continuaban siendo miembros de sus iglesias. Pero al mismo tiempo había fuertes lazos de afecto entre los carismáticos de diversas denominaciones, y ello le dio origen a un movimiento ecuménico que no tenía relación alguna con el ecumenismo institucional de los concilios y conferencias. Aunque algunos críticos veían en esta fase

del movimiento la contraparte religiosa de la huida de las clases acaudaladas hacia los suburbios, lo cierto es que el movimiento carismático era muy variado, y que en sus filas había quienes utilizaban sus experiencias religiosas para huir del mundo y sus realidades sociales y políticas, así como también otros que estaban convencidos de que el don del Espíritu debía llevarles a una mayor participación en la lucha por el bienestar humano y la justicia social.

Los evangélicos herederos de la vieja tradición fundamentalista estaban igualmente divididos. Durante las décadas del 70 y del 80 su uso de la radio y la televisión aumentó a pasos agigantados. Algunos predicadores por televisión crearon grandes corporaciones para recaudar y administrar sus fondos y dirigir su ministerio. Algunos críticos señalaban que lo que estaba resultando áera una “iglesia electrónica” en la que las gentes podían escuchar mensajes religiosos, contribuir económicamente a la obra de sus predicadores favoritos, y considerarse satisfechos sin participar en comunidad cristiana alguna. En todo caso, los temas comunes de muchos de estos predicadores eran la pérdida de los valores tradicionales de la sociedad norteamericana, y la desintegración social y política que sería su consecuencia inevitable, temas estos que se remontaban a tiempos de la lucha en pro de la prohibición de bebidas alcohólicas.

Inspirándose en esa vieja lucha, algunos de los jefes del movimiento organizaron la “Mayoría Moral”, cuyo propósito era defender los valores morales y apoyar a políticos conservadores tanto en cuestiones de moral personal como en cuestiones económicas y sociales.

Por otra parte, había un número creciente de evangélicos que, sin abandonar sus creencias y convicciones tradicionales, estaban convencidos de que su fe les obligaba a criticar el orden económico y social, tanto en los Estados Unidos como en lo internacional, y a buscar un orden más justo y humano. Según afirmaban, los cristianos tienen la obligación de oponerse a toda forma de injusticia, sufrimiento, hambre y opresión. En 1973, un grupo de dirigentes de diversas iglesias conservadoras se reunió en Chicago y produjo una “Declaración” que parecía expresar la opinión de un creciente número de cristianos en el país:

Como cristianos evangélicos dedicados al Señor Jesucristo y a la completa autoridad de la Palabra de Dios, afirmamos que Dios reclama una soberanía total sobre las vidas de su pueblo. Por tanto, no podemos separar nuestras vidas en Cristo de la situación en que Dios nos ha colocado en los Estados Unidos y en el mundo.

Confesamos que no hemos reconocido la soberanía total de Dios sobre nuestras vidas.

Reconocemos que Dios nos manda amar. Pero no hemos dado muestras del amor de Dios a quienes sugren injusticia social.

Reconocemos que Dios requiere justicia. Perto no hemos proclamado ni demostrado su justicia a una sociedad norteamericana injusta. Aunque el Señor nos llama a defender los derechos sociales y económicos de los oprimidos, por lo general hemos guardado silencio. Nos dolemos de la participación histórica de la iglesia norteamericana en el racismo, y la notable responsabilidad de la comunidad evangélica por haber perpetuado las actitudes personales y las estructuras institucionales que han dividido el cuerpo de Cristo a base del color de la piel. Aun más, no hemos condenado el uso del racismo en provecho de nuestro sistema económico, tanto aquí como en el extranjero...

Tenemos que atacar el materialismo de nuestra cultura y la mala distribución de la riqueza y los servicios nacionales. Reconocemos que como nación jugamos un papel importante en el desequilibrio y la injusticia del comercio y el desarrollo internacionales. Ante Dios y mil millones de prójimos hambrientos, tenemos que redefinir nuestros valores...

Es importante notar que esta declaración era muy semejante a muchas otras hechas por cristianos en otras partes del mundo, sobre bases teológicas muy diferentes, pero llegando todas a conclusiones semejantes. Desde una perspectiva global, esta declaración y muchos otros indicios parecían anunciar que la iglesias norteamericanas estaban por fin respondiendo a los retos de una era ecuménica y post-constantina.

Desde lo último de la tierra 56

Alabamos a Dios nuestro Padre, y a nuestro Señor Jesucristo, quien une a los hijos de Dios esparcidos por todo el mundo.... Nos dividen no solamente cuestiones de fe, orden y tradición, sino también el orgullo de clase, raza y nación. Pero Cristo nos ha hecho uno, y El no está dividido. Buscándole a El nos encontramos los unos a los otros.

Primera Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias

El siglo XIX había visto el surgimiento de una iglesia verdaderamente universal. Durante la segunda mitad de ese siglo, había varios movimientos que buscaban mejores relaciones entre las diversas iglesias en cada región. En 1910 la Conferencia Misionera Mundial, reunida en Edimburgo, le dio nuevo ímpetu a un movimiento que, a pesar de haber sido interrumpido por dos guerras mundiales, a la postre llevaría a la fundación del Consejo Mundial de Iglesias y de otras manifestaciones del espíritu de unidad cristiana. Pronto, sin embargo, resultó claro que tal unidad no quería decir que los cristianos de diversas partes del mundo adoptarían las prácticas y tradiciones de las iglesias occidentales, sino más bien que todos los cristianos, de cualquier raza o nacionalidad, se unirían en una búsqueda común del sentido de la obediencia a Jesucristo en el mundo moderno. Luego, el movimiento ecuménico tuvo desde sus inicios dos facetas. La primera y más conocida era la búsqueda de una unidad mayor y más manifiesta. La segunda, cuyas consecuencias serían quizás más importantes, era el nacimiento de una iglesia verdaderamente universal, en la que cristianos de todas partes del mundo fueran escuchados por igual, y unos a otros se ayudaran en sus esfuerzos por servir a Jesucristo.

En pos de la unidad cristiana

La Conferencia Mundial Misionera de 1910 nombró un Comité de Continuación, que a su vez fundó el Consejo Internacional Misionero en 1921. Para esa fecha ya habían aparecido otros organismos de cooperación misionera en Europa, los Estados Unidos, Canadá y Australia, en parte como resultado del trabajo hecho en Edimburgo. Esos organismos formaron el núcleo del Consejo Internacional Misionero. Pero se pensó además que las “iglesias jóvenes” surgidas de la obra misionera debían tener representación directa en el nuevo consejo. Siguiendo la política establecida en la convocatoria a la Conferencia de Edimburgo, el Consejo Internacional Misionero no intentó establecer reglas para el trabajo misionero de cada denominación, sino que sirvió más bien de foro donde era posible intercambiar experiencias y proyectar empresas conjuntas. La primera asamblea del Consejo

Internacional Misionero tuvo lugar en Jerusalén en 1928, y en ella casi la cuarta parte de los delegados eran representantes de las iglesias jóvenes.

Esto en sí era un gran paso de avance con respecto a la Conferencia de Edimburgo, donde los miembros de esas iglesias no pasaron de diecisiete. Tanto en Jerusalén como en la segunda asamblea, que tuvo lugar en Madrás en 1938, surgió el tema de la naturaleza de la iglesia y del contenido del mensaje cristiano. Esto daba a entender que no era posible tener un encuentro verdaderamente franco acerca de la labor misionera sin discutir cuestiones de teología. Pero entonces la Segunda Guerra Mundial interrumpió las labores del Consejo, cuya tercera asamblea, reunida en Canadá en 1947, dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a restaurar los vínculos que la guerra había roto, y a proyectar la reconstrucción de la obra misionera que el conflicto había destruido. Ya para esa fecha, sin embargo, muchos sostenían que la iglesia no debía separarse de la misión, y que por tanto no era sabio discutir cuestiones de estrategia misionera sin abrir el diálogo acerca de la naturaleza de la iglesia y otras cuestiones teológicas. Tales ideas se oyeron repetidamente en las dos próximas asambleas del Consejo Misionero, la de 1952 en Alemania, y la de 1957 y 1958 en Ghana. Para esta última fecha, se había decidido que el Consejo Internacional Misionero debía unirse al Consejo Mundial de Iglesias, y esa unión tuvo lugar en la asamblea de Nueva Delhi, en 1961.

Otro de los movimientos que a la postre se unieron para formar el Consejo Mundial de Iglesias fue el movimiento de “fe y orden”. A fin de no despertar sospechas, la convocatoria para la Conferencia Internacional Misionera de 1910 había excluido explícitamente toda cuestión de “fe y orden”, es decir, toda discusión de las doctrinas de las diversas iglesias, del modo en que entendían y administraban los sacramentos, etc. Aunque esa exclusión fue necesaria para que la Conferencia pudiera incluir a cristianos de diferentes tradiciones envueltos en la labor misionera, había muchos que estaban convencidos de que había llegado la hora de organizar un foro donde tales cuestiones y diferencias pudieran discutirse con toda franqueza y caridad. Entre tales personas se contaba Charles H. Brent, obispo de la Iglesia Episcopal que tras repetidos esfuerzos logró que la comunión anglicana convocara a una reunión para tratar acerca de cuestiones de fe y orden. Otros se unieron a la convocatoria, pero la Primera Guerra Mundial interrumpió sus planes, y no fue sino en 1927 que por fin se reunió en Lausana, Suiza, la Primera Conferencia Mundial sobre Fe y Orden. Sus cuatrocientos delegados eran miembros de ciento ocho iglesias protestantes y ortodoxas, además de los “católicos antiguos”, que se habían separado de Roma cuando se promulgó el dogma de la infalibilidad papal. Muchos de los presentes habían sido miembros activos del Movimiento Estudiantil Cristiano, y dentro de ese movimiento habían tenido oportunidad de participar de otros encuentros internacionales y ecuménicos (de hecho, durante varias décadas muchos de los personajes más distinguidos del movimiento ecuménico fueron formados dentro del Movimiento Estudiantil Cristiano). En la conferencia misma, se decidió no tratar de lograr acuerdos unánimes haciendo declaraciones vagas y por tanto inocuas, o mediante definiciones doctrinales que necesariamente excluirían a algunos de los participantes. En lugar de esto, se siguió un método de discusión cuyo resultado sería una serie de documentos que subrayaran los puntos en los que se había logrado llegar a un acuerdo, pero también dejaran constancia de las diferencias que todavía subsistían. Luego, por largo tiempo los documentos de Fe y Orden se caracterizaron por párrafos en los que se exponían los puntos en que todos estaban acordes, seguidos entonces de otras clarificaciones que comenzaban con frases tales como “hay entre nosotros opiniones diferentes” o “muchas de las iglesias representadas en la Conferencia”. En todo caso, al terminar aquella Primera Conferencia Mundial de Fe y Orden, resultaba claro que los puntos de acuerdo eran muchos más, y más importantes, que los de desacuerdo, y que posiblemente muchos de los últimos

podrían resolverse mediante mayor diálogo y clarificación. Antes de disolver la Conferencia, se nombró un Comité de Continuación, cuyo jefe era William Temple, arzobispo de York (y más tarde de Canterbury). Tras la muerte de Temple, Brent tomó su lugar, hasta que la Segunda Conferencia Mundial sobre Fe y Orden se reunió en Edimburgo en 1937. Esta asamblea siguió el mismo método que la de Lausana, con resultados igualmente prometedores. Pero la decisión más importante que allí se tomó fue concordar con la Segunda Conferencia sobre Vida y Obra, que se había reunido en Oxford el mes anterior, en que había llegado el momento de fundar un “Consejo Mundial de Iglesias”.

El Movimiento de Vida y Obra era otro de los resultados de las experiencias misioneras de las generaciones anteriores, así como de la convicción de que las diversas iglesias debían unirse para colaborar en todo lo que fuera posible. Su principal promotor fue Nathan Soderblom, arzobispo luterano de Upsala, en Suecia. La Primera Guerra Mundial, aunque interrumpió los proyectos de reunir una conferencia mundial, sí les dio a Soderblom y a muchos otros la oportunidad de cooperar en la búsqueda de soluciones a los grandes problemas causados por el conflicto. Por fin, la primera conferencia sobre “Cristianismo Práctico”—como el movimiento se llamaba en sus inicios—se reunió en Estocolmo en 1925. Su agenda consistía en buscar soluciones comunes, a base del evangelio, a los problemas de la época. Sus delegados se dividieron en cinco grupos, cada uno de ellos dedicado a discutir un tema distinto: cuestiones económicas e industriales, asuntos morales y sociales, relaciones internacionales, educación cristiana, y los medios que las iglesias podrían emplear para colaborar mejor y más ampliamente. Desde sus inicios, este movimiento se opuso tenazmente a toda forma de explotación, injusticia e imperialismo. En una época en que la mecanización causaba gran desempleo, debilitaba los sindicatos obreros y hacía bajar los salarios, la Conferencia se hizo eco de “las aspiraciones de los obreros a un orden equitativo y fraternal, el único compatible con el plan divino de redención”. Además, con voz profética cuya verdad sería confirmada por acontecimientos posteriores hizo notar “el resentimiento general contra el imperialismo blanco” que amenazaba resultar en nuevas guerras y conflictos. También esta conferencia nombró un Comité de Continuación que organizó la Segunda Conferencia de Vida y Obra. Esta se reunió en Oxford en 1937, y sus documentos finales incluían fuertes palabras contra toda forma de gobierno totalitario, y una condenación de la guerra como medio de resolver los conflictos internacionales. Como hemos consignado, fue esta conferencia la que invitó al movimiento de Fe y Orden a unirse a su llamado para la formación de un “Consejo Mundial de Iglesias”.

Así todo quedó dispuesto para la fundación del propuesto consejo. Los dos movimientos, el de Fe y Orden y el de Vida y Obra, nombraron un comité conjunto que comenzó a proyectar y preparar la convocatoria para la primera asamblea. Empero la Segunda Guerra Mundial interrumpió todos esos proyectos. Durante el conflicto, los vínculos establecidos gracias al movimiento ecuménico no se rompieron, sino que sirvieron a la vez para sostener a la Iglesia Confesante en Alemania y para crear una red de cristianos dedicada a salvar a los judíos cuya vida peligraba bajo el régimen nazi. Por fin, pasada la guerra, la Primera Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias comenzó sus sesiones en Amsterdam, el 22 de agosto de 1948. Ciento siete iglesias de cuarenta y cuatro países formaban parte de la nueva organización. El sermón de apertura estuvo a cargo de D. T. Niles, un metodista de Ceilán que había tenido amplia experiencia internacional y ecuménica como miembro del Movimiento Estudiantil Cristiano. También hubo ponencias y otras presentaciones por Karl Barth, J. Hromádka, Martin Niemöller, Reinhold Niebuhr, y otros personajes distinguidos.

Al tiempo que se regocijaban por la unidad cristiana que la existencia misma del Consejo ponía de manifiesto, los delegados se ocuparon de examinar el mundo de sus días, y de tratar acerca de los temas

cruciales para la vida de ese mundo. Era la época en que empezaba la Guerra Fría, y el Consejo hizo un llamado a todas las iglesias a rechazar tanto el comunismo como el capitalismo liberal, y a oponerse a la idea de que esos dos sistemas eran las únicas alternativas viables. Como era de esperarse, esa declaración, y varias otras de semejante tono, no siempre fueron bien recibidas.

A partir de 1948, la membresía del Consejo Mundial aumentó continuamente. Uno de los hechos más notables fue la creciente participación de los ortodoxos orientales, quienes habían decidido en conjunto abstenerse de asistir a la primera asamblea del Consejo. Cuando quedó claro que el Consejo no era ni pretendía ser un “concilio ecuménico” a la manera del de Nicea, y que no tenía intención alguna de convertirse en una “superiglesia”, los ortodoxos decidieron unirse a él.

Puesto que varias iglesias ortodoxas existían bajo regímenes comunistas, y sus delegados necesitaban permiso de sus respectivos gobiernos para asistir a las reuniones del Consejo y de sus diversos departamentos, esto aumentó la sospecha por parte de muchos, de que el Consejo Mundial se estaba volviendo un instrumento del comunismo internacional. En todo caso, cuando la segunda asamblea del Consejo se reunió en Evanston, en los Estados Unidos, en 1954 ciento sesenta y tres iglesias enviaron sus representantes. En esa reunión el Consejo comenzó a dirigir su atención hacia la iglesia como entidad concreta al nivel local, tratando así de evitar el peligro de olvidar que los que se reunían en sus asambleas no eran sino los representantes de millones de creyentes en todos los rincones del mundo. Cuando la tercera asamblea se reunió en Nueva Delhi, en 1961, las iglesias miembros del Consejo eran ciento noventa y siete. En esa tercera asamblea el Consejo Internacional Misionero se unió al Consejo Mundial de Iglesias, con lo cual aumentó la participación de las iglesias jóvenes en las actividades de este último. Cada vez más, el Consejo Mundial de Iglesias se iba volviendo una organización verdaderamente mundial, como pudo verse en esa tercera asamblea cuando dos iglesias pentecostales de Chile se unieron a él. Al mismo tiempo, al referirse a la unidad de “todos en cada lugar”, la asamblea de Nueva Delhi continuó subrayando la importancia de la vida eclesiástica al nivel local y congregacional. Las asambleas subsiguientes, reunidas en Upsala (1968), Nairobi (1975), Vancouver (1983) y Camberra (1991), siguieron la misma dirección. En Vancouver, los delegados insistieron en la relación indisoluble entre la paz y la justicia, refiriéndose a la “oscura sombra” de la carrera armamentista como algo íntimamente unido a la existencia de los más devastadores “sistemas de injusticia”. Para esa fecha, en respuesta a la nueva apertura de la Iglesia Católica que Juan XXIII había fomentado y el Segundo Concilio Vaticano había refrendado, el Consejo Mundial había establecido varios medios de colaboración con el catolicismo romano.

Mientras todo esto sucedía al nivel mundial, en el plano nacional y regional el movimiento ecuménico estaba produciendo resultados paralelos. Esto podía verse tanto en la fundación de consejos de iglesias regionales, nacionales y locales, como en la unión orgánica de varias iglesias en diversos lugares. La mayoría de esas uniones, especialmente en Europa y los Estados Unidos, comprendía iglesias procedentes de tradiciones semejantes y con posiciones teológicas muy parecidas. Pero en otras partes del mundo hubo uniones mucho más sorprendentes. En 1925, se fundó la Iglesia Unida de Canadá, surgida de una larga y complicada serie de diecinueve reuniones, hasta llegar a incluir las que antes habían sido cuarenta denominaciones. En 1922, el Consejo Nacional Cristiano de China les pidió a los misioneros y a las iglesias que los sostenían que quitaran “los obstáculos” puestos en el camino hacia la unidad de las iglesias protestantes en el país. Como resultado de ello, en 1927 se reunió el primer sínodo de la Iglesia de Cristo en China, que incluía cristianos reformados, metodistas, bautistas, congregacionalistas, y otros.

Durante la Segunda Guerra Mundial, se fundó en el Japón, debido en parte a presiones gubernamentales, la Iglesia de Cristo en Japón, con la participación de cuarenta y dos denominaciones. Tras la guerra, varios grupos se retiraron de esa iglesia; pero la mayoría permaneció en ella, convencida de que para ser obedientes al evangelio debían presentar un testimonio unido. En 1947 se fundó la Iglesia del Sur de la India. Esta era particularmente significativa, pues por primera vez se produjo una unión orgánica que incluía algunos cristianos que insistían en la sucesión apostólica de sus obispos (los anglicanos) y otros que ni siquiera tenían obispos. A partir de entonces, las conversaciones conducentes a la unión orgánica se han contado por centenares, y varias docenas de ellas han resultado en nuevas iglesias unidas.

En la América Latina, el movimiento hacia la unidad cristiana ha seguido un camino semejante. Tras la reunión de Panamá a que nos hemos referido en la sección anterior, las principales denominaciones en cada país colaboraron entre sí, y poco a poco fueron apareciendo concilios de iglesias y otras organizaciones evangélicas al nivel nacional y local. Empero, puesto que buena parte de los protestantes en la América Latina pertenece a iglesias y tradiciones que no han participado del movimiento ecuménico mundial, al nivel regional la marcha hacia la unidad fue mucho más lenta. Tras largos años de trabajos preparatorios, en septiembre de 1978, en Oaxtepec, México, se decidió por fin fundar un Concilio Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Este nació oficialmente en Lima, en noviembre de 1982. La característica más notable de este cuerpo ecuménico es la gran variedad de tradiciones teológicas representadas en él. Al tiempo que incluye las denominaciones más tradicionales, como los presbiterianos y metodistas, incluye también varias iglesias bautistas, y el 27% de sus miembros son pentecostales.

En América Latina, sin embargo, ha existido siempre cierta suspicacia hacia el movimiento ecuménico. En repetidos casos, el resultado ha sido el surgimiento de otros movimientos ecuménicos que no utilizan ese término, sino que se llaman más bien “interdenominacionales”. Esta suspicacia se debe a muchas razones. Una de ellas es que la predicación protestante en nuestra América frecuentemente ha sido anticatólica. Pero posiblemente las raíces últimas de esta suspicacia se encuentren en el hecho mismo de que, cuando comenzó el movimiento ecuménico moderno, en la Conferencia de Edimburgo de 1910, la América Latina fue excluida.

Desde lo último de la tierra

La empresa misionera siempre había afirmado que su propósito era fundar iglesias autóctonas y maduras en las diversas partes del mundo. En los círculos católicos, esto tradicionalmente ha querido decir crear una iglesia con su propia jerarquía, cuyos cargos poco a poco han de quedar en manos de los cristianos del país. Entre protestantes, se ha hablado frecuentemente de tres características de una iglesia verdaderamente nacional y madura: gobierno, propagación y sostén propios. En estas diversas formulaciones, sin embargo, tanto católicos como protestantes han dado por sentado que la teología misma, el modo en que han de entenderse el evangelio y sus implicaciones, siempre vendría de las iglesias más antiguas, o al menos continuaría repitiendo lo que las iglesias jóvenes aprendieron de los misioneros. Cuando más, se hablaba de la esperanza de que las iglesias jóvenes aprendieran a expresar en términos de su propia cultura la teología que habían recibido de los misioneros y de las iglesias que los enviaron. Empero el movimiento ecuménico y el fin del colonialismo han producido resultados inesperados, pues varias de las iglesias jóvenes han comenzado a plantearse preguntas y a ofrecer

respuestas que pasan de ser una mera adaptación de la teología recibida, y bien pueden considerarse un reto a esa teología.

Entre los protestantes, varios teólogos en diversas partes del mundo han llenado esa función. En tal contexto, cabe mencionar, en Asia, al japonés, antes misionero en Tailandia, Kosuke Koyama, y al chino Choan-Seng Song; en Africa, a Allan A. Boesak, tenaz crítico del régimen racista de Sudáfrica; y en América Latina, entre muchos otros, a José Míguez Bonino. Al tiempo que difieren entre sí, todos estos teólogos tienen una característica común: todos ellos ven la teología cristiana, y el sentido del evangelio, desde una perspectiva distinta de la de la teología nacida en el Atlántico del Norte. Y esa perspectiva es distinta por cuanto toma en cuenta los diversos contextos culturales de cada país, pero también la lucha social y económica de los oprimidos. A partir de su nueva perspectiva, estos teólogos han invitado a las iglesias a releer las Escrituras, hallando en ellas temas y enseñanzas frecuentemente olvidados.

Entre los católicos, el surgimiento de la nueva teología latinoamericana es probablemente el acontecimiento teológico más importante de las últimas décadas. Varios factores se han unido para producir esta teología. En primer lugar, como consignamos en la Séptima Sección de esta historia, desde sus inicios el catolicismo latinoamericano ha estado dividido entre una iglesia al servicio de los poderosos, y otra iglesia, bajo la dirección de frailes con votos de pobreza, que ha vivido con los pobres, participado de sus luchas, y defendido sus derechos. En segundo lugar, la existencia de una organización regional que incluye a todos los obispos del continente (CELAM), y la tendencia de las últimas décadas de darles mayor libertad de acción a los obispos de cada región, proveyeron la estructura institucional que les ha permitido a los católicos plantearse preguntas al nivel continental. Por último, el Segundo Concilio Vaticano, con su apertura hacia el mundo moderno, les dio a los católicos latinoamericanos el estímulo necesario para impulsarles a reflexionar acerca de la misión de la iglesia en el contexto latinoamericano. Tras varios trabajos preliminares, esa reflexión dio fruto y recibió mayor estímulo en Medellín en 1968, cuando los obispos latinoamericanos rechazaron tanto el capitalismo como el comunismo como respuesta a las necesidades económicas y sociales de su pueblo. Tras declarar que la injusticia en América Latina clama al cielo, los obispos latinoamericanos se comprometieron a luchar en pro de la justicia, y exhortaron a su grey a tomar el partido de los campesinos y de los indios en su lucha en busca de dignidad y de mejores condiciones de vida. Según los obispos declararon en Medellín, los cristianos han de buscar la justicia social porque así lo requieren las Escrituras.

Tras tales aseveraciones se encontraba la obra de varios pastores y teólogos que habían llegado a la conclusión de que el evangelio requiere que la iglesia tome partido a favor de los pobres en su lucha por la liberación. Los más conocidos entre ellos son Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, aunque hay que decir que en realidad se trata de centenares de pastores, monjas y catequistas laicos que han llegado a las mismas conclusiones. Lo que se propone entonces no es sencillamente una teología que trate acerca del tema de la liberación, sino más bien una teología que vea todo el sistema de doctrina cristiana desde la perspectiva de los pobres y los oprimidos a quienes Dios ofrece libertad, o, con el decir de algunos, una teología hecha “desde abajo”. A partir de tal perspectiva, afirman estos teólogos, es posible reafirmar la doctrina cristiana ortodoxa, aunque interpretándola de tal modo que se vea su poder liberador. Esto es entonces la llamada “teología de la liberación”. En particular, insisten, esa perspectiva nos ayuda a redescubrir en la Biblia temas y elementos que han sido frecuentemente olvidados o relegados a segundo plano. Debido a tales aseveraciones, la obra de estos teólogos se vuelve un reto, no únicamente a los poderosos en América Latina y en el resto del mundo, sino a toda

la comunidad cristiana, que ha de responder a su interpretación del evangelio, y ver si de hecho hay en las Escrituras lo que estos teólogos dicen encontrar en ellas.

La respuesta no se hizo esperar. Roma comenzó a ejercer presión sobre los obispos latinoamericanos, y cuando se preparaba su próxima reunión en Puebla había indicaciones de que al menos algunos de los obispos tratarían de deshacer lo hecho en Medellín. Pero a pesar de los esfuerzos de Roma, y de las presiones ejercidas por diversos intereses económicos y políticos, los obispos reunidos en Puebla reafirmaron lo dicho en Medellín.

En la prensa norteamericana, esta teología de la liberación fue frecuentemente interpretada en términos del conflicto entre el Oriente y el Occidente, y presentada sencillamente como una “teología marxista”. En la América Latina hubo también quienes reaccionaron violentamente contra ella. Según las confrontaciones se fueron haciendo más intensas, dos bandos opuestos fueron consolidándose. En El Salvador, el arzobispo Oscar Romero fue asesinado por quienes veían una amenaza en sus críticas a la injusticia existente. En el Brasil, Helder Camara y Paulo Evaristo Arns, entre otros, encabezaban a los obispos que pedían un nuevo orden. En Nicaragua, hubo un enfrentamiento entre la jerarquía católica y el gobierno sandinista. En Guatemala y otros países, fueron cientos los catequistas laicos muertos por quienes los consideraban subversivos. En los Estados Unidos y Europa, algunos declaraban que la nueva teología era anatema, mientras otros afirmaban que su llamado a tomar en cuenta las demandas radicales del evangelio era acertado. De todo esto, al menos una cosa resultaba clara: que las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI se caracterizarían por tensiones crecientes, no ya entre el Oriente y el Occidente, sino entre el Norte y el Sur. Desde la perspectiva del Norte, durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX, el gran reto había sido la confrontación entre Oriente y Occidente. Aunque el conflicto entre el capitalismo occidental y el comunismo ruso fue importante, no lo era menos el conflicto entre las naciones empobrecidas del hemisferio sur y las más ricas del hemisferio norte. Desde la perspectiva del Sur, los temas dominantes no habían sido nunca los de la Guerra Fría, sino más bien la búsqueda de un orden económico internacional que no continuara empobreciendo al Tercer Mundo, la redistribución de la riqueza dentro de cada país, y el temor de volverse campo de batalla donde las grandes potencias del Norte dirimieran sus conflictos. Así terminar la Guerra Fría, estos temas no perdieron importancia, sino todo lo contrario.

Mientras todo esto iba sucediendo, también resultaba claro que el Norte se iba descristianizando, mientras el gran crecimiento numérico de la iglesia estaba teniendo lugar en el Sur. Y algunas iglesias en el Sur hasta poco antes al parecer letárgicas, como la Iglesia Católica en América Latina, estaban dando muestras de inesperada pujanza y vitalidad. Mientras en 1900 el 49.9% de todos los cristianos vivía en Europa, hacia 1985 ese número se calculaba en un 27.2%. Y, mientras en 1900 el 81.1% de todos los cristianos era de raza blanca, para el año 2000 se esperaba que esa cifra fuera el 39.8%. Luego, no importa cuál sea la reacción de cada cual a las teologías del Tercer Mundo, es fácil suponer que el siglo XXI se caracterizará por una vasta empresa misionera de las iglesias del Sur hacia el Norte. Por tanto, las tierras que dos siglos antes fueron consideradas “el fin de la tierra” tendrán entonces la oportunidad de devolver el testimonio del evangelio que escucharon del Norte generaciones antes. Y así la misión “hasta lo último de la tierra” se volverá misión “desde lo último de la tierra”, mostrando una vez más que la Palabra de Dios no volverá vacía, sino que hará aquello para lo cual Dios la ha enviado, por extraño e increíble que nos parezca a nosotros los mortales.

