

CAPÍTULO III

AGONÍA DE LA CRISTIANDAD COLONIAL

(1808-1962)

América Latina se ha visto enfrentada en el transcurso de un siglo y medio a un número creciente de problemas que Europa pudo lentamente crear y asimilar durante casi seis siglos. Las jóvenes comunidades deben afrontar sucesivamente: la crisis del nacimiento de las nacionalidades, la secularización, la injusticia del sistema *colonial* impuesto por las grandes potencias industrializadas, la constitución de una sociedad pluralista. Por otra parte, los diversos grupos sociales tuvieron que buscar nuevamente su coherencia, su equilibrio, su inspiración, los modos de gobierno, etc.

La Iglesia se situará entre estos conflictos a la defensa de sus antiguos privilegios hasta que, habiéndolos perdido de hecho casi todos, comience una vigorosa renovación de la cual pueden verse y a los primeros frutos; ciertamente dicha renovación está lejos de haber terminado.

La línea de fondo de este período de la historia de la Iglesia es un paso del sistema de cristiandad, de *Patronato* -donde el Estado español o los gobiernos nacionales dirigen a la Iglesia y la misión- a un sistema de civilización profana, en la que la Iglesia recupera su libertad de acción y por eso mismo su labor puede dirigirse a la modificación de las estructuras injustas -con lo que recupera una audiencia en la masa, el pueblo-. Es decir, al mismo tiempo se pasa de una *cristiandad* -donde toda otra religión debe ser excluida del cuerpo político, y donde el régimen local apoya a la Iglesia- al régimen pluralista, en el que la Iglesia debe contar con sus propias fuerzas y con sus propios medios, en una libertad real de cultos. En este segundo momento la Iglesia no interviene ya por medio de los resortes legales del Estado, sino por medio de las *instituciones cristianas*; el nacimiento de estas *instituciones* nos dará a conocer el inicio de la renovación que contemplamos en nuestros días.

Esto determinará igualmente que las Iglesias latinoamericanas comiencen una relación directa con *Roma* -interrumpida por el sistema de *Patronato-*, lo que permitirá la apertura hacia Europa y el mundo en general (dejando así los marcos del Imperio hispánico).

I. LAS CRISIS DE LOS NUEVOS ESTADOS NEOCOLONIALES

Los tres fenómenos de organización, universalización y secularización se dan conjuntamente, aunque cada uno sea el objetivo principal de ciertas épocas. Podríamos decir que fue la organización de las nuevas naciones lo que absorbió la energía de las primeras generaciones; la universalización pudo producirse efectivamente después, y con ella, paulatinamente, la secularización se fue haciendo presente a niveles más profundos, a medida que los Estados iban adquiriendo conciencia de su autonomía. Veamos rápidamente estos tres aspectos por separado.

1. Crisis de la revolución burguesa y oligárquica criolla

La independencia de las antiguas colonias españolas de América no significó simplemente una mera separación de la metrópolis, sino un cambio profundo al nivel de la civilización, de las técnicas políticas, económicas, etcétera. Es perfectamente explicable que haya producido una natural desorientación en un primer momento, para después irse constituyendo paulatinamente un nuevo orden propiamente latinoamericano; esto comienza realmente a producirse en el siglo XX. Esa crisis de crecimiento se nos aparece como recorriendo cierto camino dialéctico, pendular, de una posición extrema a otra. Sin embargo, con el tiempo, se van alcanzando posiciones definidas. En todo este proceso la Iglesia se vio sustancialmente comprometida, por cuanto ha significado, en toda la historia latinoamericana, una de las instituciones constitutivas de dicha historia.

La sociedad colonial poseía ciertas clases sociales que se distinguían tanto por sus funciones como por el grado de cultura, de poder económico y por la raza. Estas clases eran las siguientes:

- 1) Los españoles nacidos en España, quienes desempeñaban de hecho todo el gobierno (tanto en el virreinato como en la audiencia y en gran parte del episcopado).

- 2) *Los criollos* (hijos de españoles nacidos en América), que gobernaban en los cabildos y a veces llegaban a los altos cargos de la administración. Había entre ellos muchos ricos y algunos ennoblecidos por la Corona. Como en Europa, la profesión de leyes fue la más importante de este grupo (*le tiers*).
- 3) Los mestizos, que poco a poco constituyeron la gran masa urbana.
- 4) Los indios, que eran la gran masa rural.
- 5) Los negros y mulatos, que recuperarían la libertad por el proceso de la independencia.

La Corona absolutista dirigía totalmente las provincias o colonias americanas. Al producirse la independencia, los *criollos* toman el poder, desplazando a los españoles de la administración y el episcopado -una verdadera Revolución francesa, donde la burguesía *criolla* organizará sus instrumentos de poder.

Esa elite oligárquica y de inspiración económica liberal y fisiócrata comenzará la organización legal y cultural de las nuevas *naciones*. Primeramente se va descartando la monarquía para definir un tipo de democracia representativa. Se entabla la lucha entre los federalistas y unitarios, triunfando, de hecho, en la mayoría de los casos, el unitarismo de las grandes capitales.

Por otra parte, «la primera generación revolucionaria» --constituida por hombres formados en la colonia, e, incluso, integrados en los cuadros vitales y profesionales hispanos- fracasó en su ideología confederacionista, como ocurre con Bolívar en la asamblea de Panamá (1826), después de la cual se escindía el potente cuerpo territorial aunado por él, y que hubiera podido ser el cogollo de la futura Confederación sudamericana, en tres naciones: Colombia, Venezuela y Ecuador. En 1839 queda prácticamente disuelta la Confederación centroamericana... Chile deshacía de 1837 a 1838 el intento de unión entre Bolivia y Perú». Esto producirá, naturalmente, un gran separatismo de cada nación y de las nuevas Iglesias nacionales. *El Imperio colonial* hispánico desaparece, y con él la «*cris-tiandad*» americana.

Es necesario considerar, como hemos indicado arriba, que en el momento de la independencia un 20 por ciento solamente era blanco, un 26 por ciento mestizo, un 46 por ciento indio y un 8 por ciento negro; y que además, los blancos estaban casi todos concentrados en las ciudades. El movimiento emancipador -esencialmente urbano-, fue dirigido sólo por los blancos criollos, y en defensa de sus intereses. El centralismo borbónico -igual que el francés de la época- produjo la disminución de la vida

municipal y su natural descontento. El impuesto decretado por Carlos III *-per capita-* benefició a los ya ricos y diferenció aún más a los pobres. Encontramos, entonces, a fines del siglo XVIII, una sociedad clasista, blanca, y «los otros»; urbana y rural; enriquecidos y paupérrimos. Una sociedad profundamente dividida.

Las elites criollas no temerán unirse al poder extranjero para realizar sus objetivos: será la clase sub-opresora.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Inglaterra es el foco originante de la revolución en Occidente. Revolución política -el parlamentarismo-, económica -el liberalismo capitalista-, técnica -el maquinismo-, intelectual -el empirismo en ciencias y el contractualismo individualista en teoría política. El naciente Imperio inglés se apoyó, de hecho, en un principio que ha sido llamado *el pacto neocolonial*. La metrópolis anglosajona vendía a sus colonias productos manufacturados, mientras que las colonias vendían las materias primas y de consumo para la industria y la comunidad metropolitana. Este hecho se apoyaba en el real desnivel de desarrollo industrial -ciertamente, al menos, era un hecho real, es decir, no ficticio como la economía mercantil española, que dependía de la explotación del oro y de la plata americana, practicada por el Imperio de los Austrias. El Estado inglés, cuya tradición y orígenes deben buscarse en el tipo de Estado comercial de una Fenicia, Cartago, Venecia, Génova, etc., gracias a la racionalización de la técnica económica y el desarrollo maquinístico -base de la industria- impuso a todos los pueblos un sistema económico que A. Smith expone en su *The wealth of nations*. Este sistema, que de hecho propone a las regiones productoras de materias primas «abrirse» al mercado de los recientes países industriales, significa entonces un progreso ante el mercantilismo español. El español vendía materia prima o de consumo *-que las colonias podían producir-* para comprar los metales preciosos; el inglés producía objetos manufacturados para comprar productos agropecuarios o materia prima para sus industrias (es decir, exigía a sus compradores acrecentar su agricultura y minería, al menos). España se oponía, u organizaba la explotación agrícola, ganadera y minera con medidas monopolistas que impedían una vida *real* de la economía. Inglaterra propondrá un sistema mejor, pero con el tiempo, cuando las colonias políticas o económicas pretendan comenzar la era industrial, comprenderán que tienen un doble problema a resolver: la oposición concreta y política de las oligarquías industriales de los países desarrollados al propio desarrollo con la complicidad de las oligarquías neocoloniales, y la competencia desigual de los productos manufacturados -a través de una experiencia secular, y a mucho menor precio.

Liberados de España políticamente, e igualmente de su monopolio artificial en lo económico, las nuevas colonias independizadas, los nuevos países libres, no pueden sino caer en la organización del *pacto neocolonial* inglés (o de sus seguidores: Europa continental y Estados Unidos): Los países subdesarrollados desde un punto de vista industrial verán fijar el precio de sus materias primas por los países altamente industrializados, que pueden así vender cada vez más caros sus productos manufacturados. Este sistema se ha denominado liberalismo capitalista en el plano internacional. En verdad es un *colonialismo* económico basado en la primacía industrial.

La Iglesia, que se había solidarizado con el régimen monárquico en la Colonia, se solidarizará, de hecho, con la nueva oligarquía, criolla primero, burguesa después.

Los siglos XIX y XX serán, para las nuevas Repúblicas latinoamericanas, dos siglos de lucha por constituir una agricultura, ganadería, minería que les permita entrar realmente en un mercado libre -dominado por los países industrializados, especialmente Inglaterra, y Estados Unidos después. Mientras que se trate de la explotación de las materias primas -bajo la dirección de capitales criollos o extranjeros (ingleses primero, pero sobre todo norteamericanos en Centroamérica, Caribe y norte de América del Sur)- nuestros países contarán con la protección de los países industrializados. Sin embargo, cuando se trata de entrar realmente en la comunidad de naciones como países industrializados -es decir, que pretenden emanciparse del *pacto neocolonial*-, en ese momento comienza una lucha que cuenta con dos factores solidariamente unificados: los capitales de los países industrializados que ven liberarse sus fáciles mercados de materias primas a bajo costo, y las oligarquías criollas liberales, que son las que han vivido del beneficio de este sistema, en perfecta coordinación con el capital industrial extranjero.

Muchas revoluciones pretenden, por una parte, destruir el *pacto neocolonial*, es decir, impedir que sean los países industrializados los que fijen el precio de las materias primas y aumenten así el precio de los productos manufacturados -superando sus crisis internas por un sistema impositivo bien simple, que desorganiza absolutamente la economía de los países industrialmente subdesarrollados-. Por otra parte, dichas revoluciones pretenden obtener el poder de las *oligarquías criollas* extranjerizantes, que poseyendo de hecho todo el poder económico y político permiten mantener a las Repúblicas en ese estado de productores de materias primas a bajo costo para los países altamente industrializados.

Todo esto se inició ya en la política española, que fundamentó el progreso ficticio económico del Imperio en el recurso fluctuante de los metales preciosos y no en el trabajo técnico de su pueblo. España eligió el camino más fácil: explotar con los indios el metal americano, en lugar de encaminarse por la senda estrecha que tomó Inglaterra: el trabajo consciente y diario de un pueblo industrial. La falta de visión económica de España fue catastrófica para ella, pero también para nosotros los latinoamericanos.

España bien hubiera podido tener hierro y carbón en Europa, pero esto habría significado un austero, simple, cotidiano trabajo industrial. Prefirió extraer sólo oro y plata, lo cual, a corto plazo, produjo un efímero esplendor, y a largo plazo la catástrofe económica que todavía sufriremos por algún tiempo.

La Iglesia, más o menos comprometida con los gobiernos conservadores -ya que el sistema de *Patronato* era mantenido o se ligaba a dichas minorías por relaciones sociales- se presentará, durante algún tiempo, como un tanto ajena a los intereses del pueblo más humilde, de los indios, del obrero, de los pobres. En la medida en que los gobiernos liberales o semisocialistas han liberado a la Iglesia, ésta puede -en el presente- ser un factor importante en la reorganización de la sociedad latinoamericana.

2. Crisis de universalización de las comunidades nacionales

La organización se produce al nivel de la *civilización*; la universalización, al nivel de la cultura -como la hemos definido- y el «núcleo ético-mítico» latinoamericano. El Imperio hispánico poseía un muro contra toda intromisión ideológica extranjera: el Tribunal de la Santa Inquisición. Los nuevos gobiernos nacionales se apresuraron a suprimir el Tribunal. América Latina dejó entrar entonces toda nueva *visión del mundo*, y con ello necesariamente comenzó la crisis de universalización.

La Iglesia tomó ciertas veces -y otras se supuso que tomaría- una actitud tradicional, lo que le significó la oposición de las elites renovadoras.

Desde un punto de vista social -al menos en principio- se dio de inmediato la libertad a los esclavos negros (en Argentina, en 1813; en Brasil, en 1888). Al indio se le considera parte integrante de la nueva sociedad. Sin embargo, la elite criolla no permitirá a ninguna de esas dos razas llegar a los puestos de mando. Muy por el contrario, los mestizos lo harán rápidamente. La universalización racial es entonces relativa.

La escolástica desaparece de las universidades -las que no han cerrado sus puertas desde la emancipación-, para caer, la Iglesia, en una total desorientación hasta fines del siglo XIX. Es decir, el siglo XIX es, tanto para España como para América hispánica, un siglo de decadencia filosófica.

Llegan desde Europa todas las filosofías y concepciones políticas, y se mezclan a las ya existentes, produciendo esos sistemas extraños y a veces verdaderamente míticos que han nacido en América Latina. Estos movimientos se enfrentaron contra la Iglesia, ya que en Europa eran anticatólicos o anticristianos, y además se enfrentaban a una Iglesia en total desorganización y sin ninguna posibilidad de una respuesta satisfactoria. En todo el siglo XIX, *lo que quedaba de la Iglesia* tomó una postura negativa, de defensa.

Pueden distinguirse, en este proceso de «apertura», diversos momentos, que simplificaremos de la siguiente manera:

a) Movimiento emancipador, bajo la influencia del liberalismo español y de Francia; es sustancialmente conservador. Las nuevas naciones descubrirán, antes, nuevas formas de gobierno -al nivel de los instrumentos de la civilización-, para después tomar conciencia de la nueva fisonomía, de la médula de su cultura, *núcleo ético-mítico*. La civilización es más fácilmente transmisible, mientras que las estructuras fundamentales necesitan más tiempo para evolucionar.

Un Manuel Belgrano (argentino), por ejemplo, bachiller en 1789 en Salamanca y abogado en 1793, se muestra claramente fisiócrata en sus doctrinas (la influencia de un Jovellanos se dejará sentir fuertemente en el Plata): «La ganadería podría producir más frutos que todo el oro del Perú». Otro signo es el «Partido de los franceses», nacido en Brasil aunque procedente de Portugal (Oporto, 1791; Bahía, 1797)¹. En verdad la influencia de Francia e Inglaterra venían más por España que directamente. El fondo de todas las ideologías era un antiguo *liberalismo*. Pedro Molina (centroamericano) nos decía: «El Supremo Hacedor creó a los hombres iguales... La libertad política es absoluta... Yo nací libre, luego debo gobernarme a mí mismo»².

El mismo cura Hidalgo, en su «bando de Guadalajara» (6 de diciembre de 1810), lo que pide es la *igualdad* de los indios en la sociedad mexicana³.

¹ P. Calmon, *Historia da civilização brasileira*, p. 189.

² R. H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*, p. 265.

³ V. Alba, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, p. 20.

Influyen los movimientos enciclopedistas, el sensualismo de Condillac (Mont' Alberne y Gonçalves de Magalhães en Brasil); el eclecticismo de Víctor Cousin; la economía de S. Mill, de Bentham; la irrupción lenta de las técnicas (Thomas Falkner en Argentina, alumno de Newton), etcétera. Las logias masónicas (piénsese, un poco después, en las *escocesas* y *yorkinas* de México, con Lucas Alamán o José María Mora) van configurando poco a poco un ambiente latinoamericano, y aunque todavía sobrenada en las estructuras coloniales significa una verdadera época de transición.

La Iglesia, absolutamente desorientada, sólo podía oponerse o apoyar los hechos consumados. Muchos miembros del clero, y aun algún obispo, tuvieron intervenciones muy importantes en los momentos de la emancipación ideológica, pero el cuerpo eclesial no podía ofrecer ninguna solución coherente.

b) El momento constitutivo de las nuevas formas nacionales se sitúa en torno a 1850, y es en esa época cuando se produce la «revolución», la «renovación» o la «ruptura» más profunda en la historia de América Latina. La constitución mexicana de 1857 es un ejemplo revelador, lo mismo que la de Colombia de 1853. Precisamente en torno a este momento deben situarse -como movimiento preparatorio- el romanticismo de Echeverría y la acción de Alberdi, y, posteriormente, de Sarmiento en Argentina, de Lastarria y un Esteban Bilbao en Chile, Sacco y José de la Luz y Caballero en Cuba, etc. Aquí se produce ya una ruptura con el pasado y se echan las bases de las nuevas conciencias nacionales. La Iglesia está siempre presente, pero en la mayoría de los casos para ser criticada y combatida como un residuo de la edad colonial, de los tiempos de la «cristiandad» .

Pero la verdadera ruptura ideológica de las minorías burguesas, de la oligarquía -no ya aristocrática, sino más bien de clase media- de criollos fue primero el krausismo -como lo ha demostrado Arturo Roig-, y después el movimiento positivista. F. Brandão escribió en 1865 *A escravatura no Brasil*, pero es M. Lemos con su *Comte-Philosophie Positive* (1874) quien hace presente el positivismo en Brasil (su discípulo Teixeira Mendes proseguirá la obra). El positivismo, especialmente en Brasil, pero igualmente en toda América Latina, será una verdadera filosofía religiosa como lo había pensado Comte. Gabino Barreda fue alumno de Comte en París e introdujo el positivismo desde 1870 en México. P. Scalabrini fue el primer rioplatense que dio clases de filosofía positiva. En Uruguay se hace presente desde 1873 hasta 1880. El *porfirismo* lo estatuyó como el trasfondo ideoló-

gico de su Gobierno (1876-1880; 1884-1911). Junto con el positivismo, las doctrinas de Littré fueron universalmente admitidas por la burguesía liberal que gobernaba, lo cual produjo la enseñanza laica a fines del siglo XIX en casi toda América Latina. Ante la total oposición contra la Iglesia, ésta sólo respondió por la pluma de algunos excepcionales escritores, pero en general -como hemos dicho más arriba-, no habiéndose todavía tomado conciencia del estado lamentable en el que se encontraba en todos los campos, permaneció casi ausente de la palestra política o cultural.

c) El siglo XX, sin embargo, cambia lenta pero radicalmente la situación anterior. Por influencia de Bergson, de Brentano o de Husserl, del neotomismo, y, después, de Ortega, el positivismo es criticado y una posición genéricamente «espiritualista» se ampara en las cátedras universitarias, si bien no en los partidos políticos, que seguirán siendo liberales; pero poco a poco nacerán las nuevas posiciones contemporáneas: el socialismo y el marxismo, o el nacimiento de partidos de inspiración cristiana. José E. Rodó en Uruguay representa ese paso del positivismo al neoespiritualismo; Jackson Figueiredo, en Brasil, etc. El *conciencialismo* de Alejandro Korn, en Argentina, fue igualmente una reacción contra las doctrinas del siglo XIX; la actitud de Trinidad Sánchez Santos en la palestra social es también una posición desconocida en el siglo anterior. En este momento la Iglesia, poco a poco, apoyada en las experiencias de algunos «profetas» del siglo XIX, y por la renovación del cristianismo europeo, comienza a hacerse presente a la altura de los tiempos. La etapa de la «defensa de la fe» deja lugar al descubrimiento de nuevas formas de hacer «difusiva» la fe.

América Latina -por la crisis que hemos llamado de «universalización»- puede en el presente, de una manera global (al menos en sus elites, especialmente universitarias, sindicales, políticas, etc.), entablar diálogo con todas las ideologías del mundo contemporáneo, conociendo sus métodos y sus consecuencias. La «apertura» desde el mundo colonial hispánico al mundo total, o a la humanidad, se ha producido durante un siglo y medio, costando, ciertamente, muchos sufrimientos, luchas, oposiciones y vidas, pero al fin se ven los frutos (imperceptibles para el extranjero, que no puede comprender toda esta secular evolución «desde dentro»).

El protestantismo es -con respecto a la «universalización»- el único y muy importante movimiento religioso de influencia extranjera (especialmente norteamericana, con respecto a lo que el protestantismo contemporáneo tiene de más dinámico, y de origen europeo, debido a las emigraciones alemanas, inglesas, etc.).

Como puede verse, las orientaciones al nivel de la *civilización* -técnicas, doctrinas económicas, etc.- vienen del mundo anglosajón (primero de Inglaterra, después de Estados Unidos); al nivel de la *cultura* y del *núcleo ético-mítico*, proceden sobre todo de Francia (tanto los movimientos románticos, positivistas, como antipositivistas). El protestantismo va unido entonces, por una parte, a la expansión, en América Latina, de la civilización norteamericana, y por otra parte a la expansión anglosajona o germana de tipo migratorio, manteniéndose por ello mismo, durante mucho tiempo, al margen de la evolución de la conciencia latinoamericana, aunque siendo uno de los nuevos elementos de la conciencia actual.

Todo esto no evitará, sin embargo, que la cultura latinoamericana sea alienante; cultura de dominación y para beneficio de los dominadores metropolitanos.

3. *La secularización institucional*

Puede entenderse este término como encubrimiento o significando dos conceptos diversos. En primer lugar, secularización puede significar todo movimiento *contrario a la Iglesia*, que se apropia de sus bienes o restringe sus derechos: es un sentido impropio. En segundo lugar, secularización significa la toma de conciencia de la *autonomía propia de un Estado* con respecto a la Iglesia, y la ejecución efectiva de los medios para realizar dicha autonomía. Es evidente que muchas veces el Estado realizará este proceso defectuosamente o imprudentemente, o que la Iglesia no permitirá que se produzca tal proceso o postergará su realización: en ambos casos la secularización será antieclesial.

Debe entenderse bien que el proceso de secularización no es necesariamente anticristiano, sino que, muy por el contrario, es un fruto de la teología cristiana -mientras que el anticristianismo de muchos procesos de secularización es más bien el efecto de una irregularidad (por parte del Estado o de la Iglesia) en el mismo proceso-. En América Latina la secularización se ha realizado de todos los modos posibles: desde la extrema violencia (como en Colombia o en México desde 1917 en adelante) o del todo pacíficamente (como en Chile en 1925).

Estamos, entonces, al nivel de las relaciones de la Iglesia y los Estados nacionales.

Veamos rápidamente los diversos niveles en los que dicha secularización se ha ejercido:

a) El primer momento fue el paso del *Patronato* ejercido por la Corona al mismo Patronato, pero ahora teniendo como sujeto a los jóvenes

gobiernos nacionales. La Iglesia queda un tanto a merced de políticos a veces faltos de escrúpulos, y la mayoría de las veces carentes de experiencia y prudencia. Los gobiernos liberales e incluso positivistas no renunciaban siempre a este poder sobre la Iglesia -aunque la persiguieran de hecho en todos los campos-. Sin embargo, el movimiento mismo de la secularización se opone intrínsecamente al Patronato, y poco a poco ha sido abandonado por los mismos gobiernos. En 1925 se separa la Iglesia del Estado en Chile. Un ejemplo más reciente: en 1961 el Gobierno de Bolivia renuncia al derecho del Patronato. Puede comprenderse que, con este poder, los gobiernos del siglo XIX pudieron impedir toda renovación en la Iglesia o toda oposición a sus planes.

Sin embargo, la Iglesia latinoamericana no tuvo ningún caso serio de constitución de «Iglesia nacional» como muchos políticos y algunos eclesiásticos lo intentaron en la historia del continente. Esto muestra una relativa madurez y una fidelidad a la catolicidad.

b) La Iglesia es despojada de todos los *bienes económicos* que poseía. Los gobiernos, necesitando fondos y procurando realizar una reestructuración, echaron mano de los bienes eclesiásticos -como los príncipes alemanes en la Reforma o como ocurrió en la Revolución francesa-, no sólo de las diócesis sino también de los religiosos. Bernardino Rivadavia --en Argentina- representa este paso en la secularización. No sólo intenta la constitución de una Iglesia nacional, sino que confisca bienes y pretende la reorganización de las Órdenes religiosas (1824). Lo mismo la expoliación de conventos en Bolivia (1826) o las confiscaciones de Nicaragua (1830). Mucho después en Colombia se procede a la misma expropiación de los bienes de la Iglesia (1861), y sobre todo en México a partir de 1917.

Podemos decir que la Iglesia pierde todas las propiedades agrícolas o de otro tipo que podía haber heredado de la Colonia, para verse reducida a una pobreza real, puesto que de hecho vivirá de la sola contribución de los fieles, en la mayoría de los casos. Los obispos, los sacerdotes no dependerán más de bienes raíces ni de sueldos del Estado (en la mayoría de las naciones latinoamericanas), lo que permitirá una mayor libertad en el presente.

c) Pérdida progresiva del ejercicio de los *resortes legales y políticos* del gobierno o del poder. En todo el proceso de la independencia la Iglesia interviene activamente, y esto hasta las Constituciones de la primera mitad del siglo XIX. Pero desde 1850, la Iglesia pierde casi absolutamente -de un modo real- todo poder político (lo tendrá en la medida en que un gobierno quiera concederle algún poder, pero, evidentemente, con compensaciones en otros planos). Los grupos liberales serán más opuestos a la

Iglesia, mientras que los conservadores la apoyarán según las circunstancias. A veces aparecieron en el pasado algunos partidos políticos confesionales -como, en México, el *Partido Católico* (1911)-; sin embargo, no llegaron nunca al poder efectivo. Sólo los partidos de inspiración cristiana -no confesionales-, organizados a partir de la Segunda Guerra Mundial, significan una presencia real de la conciencia cristiana en la sociedad latinoamericana, al igual que los sindicatos y las elites obreras o universitarias cristianas (estas últimas son muy activas, conquistando la mayoría en muchas elecciones estudiantiles, como en el caso de muchas universidades de Chile, Argentina, Brasil, Bolivia, Perú, etc.). La Iglesia entra así positivamente en un régimen de civilización profana, y la conciencia cristiana comienza a tomar confianza en el nuevo «modo de ser».

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

d) Por último, y por la influencia de Littré, la *enseñanza laica* se impuso en casi toda América Latina, aunque con fluctuaciones, y desde 1884 en Argentina y Costa Rica. Sin embargo, hay una tendencia a replantear el problema escolar y en algunos países se vuelve a la enseñanza religiosa optativa en los colegios del Estado. Las universidades católicas nacen igualmente junto a las universidades estatales, pero la teología no es aceptada en el rango de las «ciencias».

En algunos países la Iglesia ha comprendido la importancia de trabajar dentro de una doctrina de libertad de conciencia que no sea por ello meramente laicista. Se tendería, en ese caso, no a la utilización de los organismos estatales para los fines de la Iglesia (que sería la actitud del régimen de cristiandad), sino la libertad efectiva de una formación de la conciencia religiosa dentro de las estructuras educacionales del Estado (régimen pluralista de una civilización profana, pero respetuosa del problema de la religión y no contraria por principio, como el laicismo).

En el campo de la enseñanza, la Iglesia descubre nuevos medios, como la radio, las publicaciones, los diarios, etc.

La secularización produce lentamente la libertad de conciencia, lo que significa para la Iglesia el descubrir y crear nuevas maneras para cumplir su labor en la sociedad pluralista. El protestantismo, en cambio, encuentra

su posibilidad de existencia en esta secularización. Ello agrava un tanto, en el comienzo, las relaciones entre Protestantismo e Iglesia, por cuanto son los gobiernos liberales, laicistas y positivistas los que luchando contra la Iglesia abren las puertas al protestantismo. Sin embargo, con el tiempo, el protestantismo adquirirá una estructura mucho más nacionalizada y la Iglesia -adaptándose paulatinamente- podrá entablar un diálogo ecuménico.

4. Crisis del «catolicismo popular»

Al final del capítulo II habíamos indicado que el *catolicismo popular* no es una religión mixta; de manera más adecuada debe decirse, simplemente, que es la religiosidad de un pueblo todavía en la cristiandad. Por ello, al desaparecer la cristiandad, la religiosidad de esa forma *cultural* no tendrá más ámbito para su ejercicio y desaparecerá igualmente.

El cristiano militante en Latinoamérica, hoy, sobre todo cuando ha vivido dentro de la experiencia del ideal de la «nueva cristiandad» (1930-1962), sufre en su propia conciencia un doloroso paso de un tipo de religiosidad apoyado en la cristiandad (al menos como ideal futuro) a otro tipo de religiosidad que debe ser ejercida en una sociedad pluralista, secular. Es una crisis de *transición* a nivel de la espiritualidad, de la teología pastoral, de las instituciones eclesiales, de las maneras de cumplir la misión de laico, sacerdote, obispo. Por lo general, aunque la cuestión es sumamente debatida entre los teólogos latinoamericanos en el presente (en Argentina, en torno al equipo de investigación sobre el «catolicismo popular»; en Ecuador, en el IPLA; en México, en Cuernavaca; en Perú, en los grupos universitarios, etc.), falta la visión universal e histórica que resumidamente expondremos a continuación⁴.

El siglo XIX es la agonía de la cristiandad colonial. Una composición poética popular nos muestra claramente el fin de una época:

«Ya la religión se acaba, / virtudes y devociones;
dan el grito a las pasiones, / alza el capricho la espada.
Ya no hay Papa Santo en Roma; / que nos conceda una gracia.
¡Ay, qué terrible desgracia!
Ya no hay rey, ya no hay corona, / sólo la guerra se entona;
ya no hay virtudes, no hay nada, / esto es en una palabra.
Ya no hay obispos, no hay curas, / de esto nadie tenga duda.
Ya la religión se acaba...»⁵.

⁴ Véase mi obra *Para una historia del catolicismo popular en Argentina*. cap. I: «El catolicismo popular en la Iglesia mediterránea»; cap. II: «La religiosidad popular americana»; cap. III: «El catolicismo popular hispano y latinoamericano».

⁵ O. di Lullo, *Cancionero popular de Santiago del Estero*, UNT, Baiocco, Buenos Aires 1940, p. 92.

A partir de la guerra de la independencia puede verse el estado cada vez más precario de la cristiandad colonial. Dicha guerra fue continuada luego como guerra de la organización nacional. La Iglesia y la masa creyente del «catolicismo popular» fueron a la deriva. Es efectivamente el fin de una época, la del «catolicismo popular» como expresión adecuada de la fe masiva y cultural de la cristiandad, aquella lejana cristiandad que surgió con Constantino en el siglo IV d. J. C., y que, después de larga evolución, atravesando la cristiandad medieval latina e hispánica, floreció en América Latina y entró en crisis irreversible desde comienzos del siglo XVI.

¿Cómo surgió la religiosidad del «catolicismo popular»? El hecho es bien conocido pero poco estudiado, incluso en Europa, donde el fenómeno tuvo su origen y de donde vino a América (aunque hoy los europeos hayan olvidado el origen de ese legado). Israel tuvo su «judaísmo popular», la religión practicada por el pueblo judío durante el reino fundado desde Samuel y David. Además, del culto oficial del templo y de las exigencias de la Ley, el pueblo se desviaba a las idolatrías, los cultos mágicos, etc. Los profetas echaban en cara al pueblo su culto a los ídolos extranjeros (por ejemplo, en Judit 8,18).

El cristianismo preconstantiniano, en cambio, poseyendo una vitalidad litúrgica adaptada a las exigencias de las diversas comunidades, no tuvo necesidad de *pia devotio*, en la cual la masa insatisfecha de religiosidad debiera ir a buscar un sustituto. Antes de Constantino, el cristianismo (anterior a la cristiandad) no tuvo «catolicismo popular», sino sólo «religiosidad cristiana» viviente, diferente de comunidad a comunidad, de diócesis a diócesis, de Iglesia a Iglesia, de Oriente a Occidente...

Con Constantino se unifican las liturgias, los ritos; las masas del Imperio entran en la Iglesia; los mercados son ahora las basílicas. Junto a una liturgia ya no comprendida por la comunidad multitudinaria aparecen devociones supletorias de la masa popular en la cristiandad: el «catolicismo popular» bizantino, latino. Así la pagana fiesta de la *Natalis Invicti* del sol va a significar el nacimiento de Jesús, Sol de justicia, el 25 de diciembre (fecha en la que efectivamente el sol comienza a manifestarse más tiempo en los días más largos del año que van hacia la primavera). El «catolicismo popular» europeo latino tomará en España características especiales, debido a las influencias visigodas, árabes y a la idiosincrasia de la primitiva provincia romana *Hispania*.

Por su parte el indio tenía su religiosidad primitiva, cuyo recuerdo todavía perdura hoy de manera viviente, por ejemplo en la región inca.

«Pachamaná Santa Tierra (Facha mama, Santa Tierra,
caita cocata regalaskaiki de esta coca te regalo.

¡Amas apihuaspa!
Pacha Santa Tierra
Amas apihuaspa,
Ucui orco maicha»⁶.

¡No me hagas mal!
Madre Santa Tierra,
no me hagas mal,
por todo el cerro).

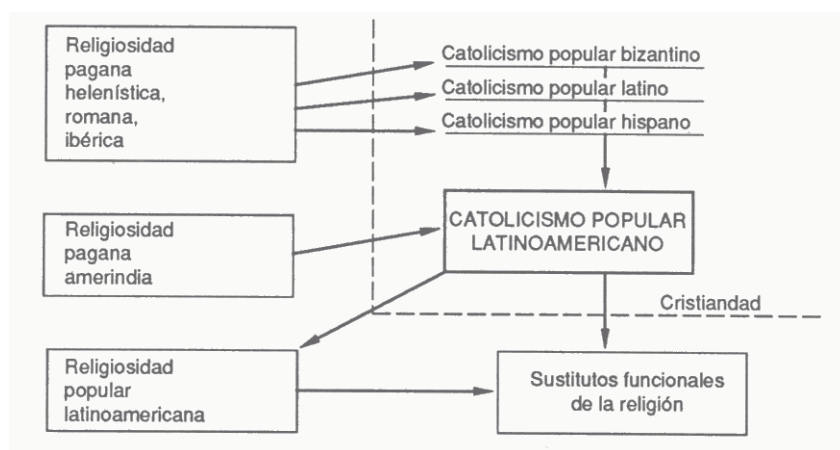
Cuando la devoción de la cristiandad por la Virgen choque con esa religiosidad prehispánica se producirá una cierta mezcla, como por ejemplo esta invocación:

«Pachamamita, Santa Tierra,
Virgen, ayúdanos»⁷.

Así nacen las devociones populares a las Vírgenes de Guadalupe, Copacabana, Luján, etc.; devociones que tienen las mismas características que los grandes santuarios de Constantinopla, Polonia, Alemania, Francia o Santiago de Compostela en España.

A la desaparición de la cristiandad se suma el despoblamiento del medio rural por una constante y creciente emigración a las ciudades. El «catolicismo popular» de tipo rural y de origen colonial se refugiará primero en las ciudades como supervivencia de una época superada, para después, en el presente, derivar en los sustitutos funcionales secularizados de la religión. Para mejor comprender todo el proceso proponemos un esquema:

ESQUEMA REPRESENTATIVO DE LA CONSTITUCIÓN Y POSIBLE DERIVACIÓN DEL «CATOLICISMO POPULAR»



⁶J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Salta*, UNT, Baiocco, Buenos Aires 1933, páginas 698-699.

⁷Id., *Cancionero popular de Jujuy*, UNT, Violetto, Tucumán 1934, p. CV.

En la cultura latinoamericana del siglo XX, proceso que se acentúa desde la década del 60, la ciudad secular despoja cada vez más a nuestra sociedad de la ambigua unificación entre los valores meramente culturales profanos y los religiosos, unidad propia de la cristiandad. El «catolicismo popular» se convierte así, a veces, en una mera *religiosidad popular* (tal como diversos santos o santas populares que significan sólo la divinización de muertes fuera de lo común, en apariencia de milagrosa incorrupción, etc.), pero aún más masivamente (gracias a los medios de comunicación técnicos de nuestra época: revistas, diarios, televisión) los sustitutos de la religión, tales como los horóscopos.

Pocos son, sin embargo, todavía, los que se abren a una vida sin lugar ninguno para lo religioso. Más aún, a veces se ve cómo ciertas devociones urbanas y posteriores a la cristiandad (como la de San Cayetano en Buenos Aires) poseen todavía una ferviente masa. Este último caso sería un postrer momento del «catolicismo popular» que como restos de la cristiandad (en ese caso, de inmigrantes españoles e italianos) no se han abierto plenamente a la ciudad secular. Es una época nueva que no ha superado sus contradicciones. El hombre solitario de las ciudades, de la civilización universal y secularizada, siente sin embargo que, sin fundamento, su existencia cae en el absurdo del sinsentido. Habiendo dejado atrás la cristiandad, habiendo también dejado de lado (por su espíritu cientificista) la mera religiosidad, no puede sin embargo afrontar resueltamente el «sinsentido». Recurre a los sustitutos funcionales de la religión, que son, como su nombre indica, sustitutos, muletas de un hombre inválido. En el horóscopo, el hombre cotidiano lee y cree que su destino está de alguna manera prefijado, actitud mítica anti-histórica que pretende tornarnos inocentes de nuestros compromisos y que ante el terror del futuro desconocido prefiere volver a la seguridad arquetipal de la necesidad físico-natural del hombre primitivo.

La desaparición del «catolicismo popular» es un hecho cultural además de religioso y pastoral. La secularización no sólo de las instituciones sino de la vida íntima de cada hombre sigue su camino irreversible. Esto plantea ya, globalmente, toda la cuestión de una pastoral misionera y profética para una ciudad secular, posconstantiniana, postridentina, y en América Latina, poscolonial. Los acontecimientos ocurridos estos últimos años nos darán materia para una reflexión a la luz de la fe, para una interpretación que nos permita vislumbrar un sentido en el aparente caos de las líneas que se dibujan. Dentro del bosque sólo se ven árboles; es necesario tomar distancia para ver la situación del bosque, para descubrir numerosos senderos, para conocer el sentido de cada árbol. La historia, aun de lo más próximo, es esa visión analógicamente profética que *busca un sentido*, en especial cuando es

historia de la Iglesia practicada como teología a partir de una fe viviente, *el buscar el sentido que tiene para Dios.*

En el presente, pastoralmente, se deberá adoptar una posición equilibrada y realista. Por constituir, de hecho y todavía, el catolicismo popular una expresión de la comprensión cotidiana de la vida del pueblo latinoamericano, no puede despreciárselo con actitud de elite aristocrática y alienada en una ilustración ahistórica, abstracta, europeizante. Habrá que saber despojar al catolicismo popular de todas las estructuras inauténticas que retardan el proceso de plena evangelización, y desde esa conciencia popular habrá que lanzar el proceso de liberación. La conciencia popular se «reviste» de diversos gestos; uno de ellos, despreciado por el liberalismo europeizante de las mismas minorías católicas, es el catolicismo popular. No se deberá, sin embargo, aceptar ese espontaneísmo -como diría Franz Fanon- popular y dejarlo tal cual es: es necesaria la crítica profética para que la religión popular se ponga en marcha hacia un nuevo tipo de humanidad.

II. GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA POLÍTICAMENTE NEOCOLONIAL

La Iglesia de América Latina queda absolutamente aislada y debe realizar sola una experiencia capital de su historia. En todo este proceso ha atravesado una verdadera «noche de la historia», y de ella ha salido profundamente purificada y pobre, pero adaptada a la nueva situación.

1. Sexta etapa. La Crisis de las guerras de la independencia (1808-1825)

En la labor de la independencia, la Iglesia -sobre todo el clero y los religiosos, ya que el episcopado adoptará una posición ambigua- realizó una labor esencial. Siendo de hecho el clero lo más culto en América Latina a fines del siglo XVIII, su actitud era capital para la revolución. Esto explica que en un primer momento todos los gobiernos no hayan tomado medidas importantes de secularización. Pero inmediatamente se ve la falta de miembros, la desorganización, la división, el cansancio por tan exasperante activismo. Desde 1820 comenzarán las primeras medidas contra la Iglesia; ya en 1815, el tirano doctor Francia, en Paraguay, combatió a la Iglesia, pero ello se debe más a su despotismo que a razones objetivas.

Nos extenderemos más particularmente sobre este período, por cuanto además de ser el nacimiento de las nuevas naciones significó para la Iglesia -generosa hasta la heroicidad- enormes e irrecuperables pérdidas, sobre todo de sus profesores de teología, comunidades religiosas, seminarios, parroquias, obras eclesiales en general.

Esta crisis y la actitud europea -en franca crisis misionera- explicará toda la historia posterior hasta el comienzo del siglo XX.

a) Actitud del episcopado

Veamos rápidamente la postura del episcopado en cada nación.

En *México*, el obispo fray Antonio de San Miguel -de Michoacán- reunía un grupo de economistas legalistas que pueden incluirse entre los antecedentes de la revolución. Sin embargo, Linaza (México), Primo Feliciano Marín (Monterrey), Llanos (Chiapa) y Estévez (Yucatán), especialmente Manuel Ignacio González del Campillo (Puebla) obraron de manera indiferente o francamente contraria a la primera revolución. Sin embargo, la segunda guerra de la independencia -gracias a la postura liberal del Gobierno español de 1820-, hizo inclinar al episcopado hacia el bando de los patriotas, especialmente por la acción del canónigo Monteagudo (1821).

En *Perú*, desde 1809 comienza en movimiento de la independencia. La primera sublevación tuvo lugar en Pumacagua. Don José Pérez y Armendáriz (Cuzco) no se opuso a los insurgentes, por lo que, aplastada la rebelión, el obispo fue depuesto por Fernando VII. Los restantes obispos peruanos apoyaron a los realistas contra la independencia; Silva y Olave, Carrión y un Goyeneche tuvieron cordiales relaciones con los vencedores patriotas. Sin embargo; podemos decir que la Iglesia de Perú comprendía que con el fin de la Colonia perdería su predominio en Sudamérica, además que, por su fuerte y rica organización española, los grupos patriotas veían más estructurada la oposición. Fue, sin embargo, la dignidad de San Martín la que conquistó la confianza: «Yo llamo substancia de lo sucedido a la realización de la libertad e independencia del Perú, ya establecida como veis. Llamo modo, lo prodigioso de su triunfo de una pequeña porción de gente, venida de suma distancia, desnuda, mal provista, mandada por media docena de generales, humanos, llanos, pacíficos, sin más artillería que un cañón: sobre un ejército doble o triple, situado en su territorio...» (obispo Orihela, febrero de 1825, *Pastoral al pueblo y clero*, refiriéndose al ejército de San Martín formado originariamente en Mendoza).

En el Plata la situación fue un tanto diversa. En *Argentina*, Lué, el obispo de Buenos Aires, se mostró contrario a la Primera Junta, y sin embargo no se opuso una vez constituida, muriendo en 1812. Orellana (Córdoba) se unió en cambio al movimiento contrarrevolucionario encabezado por Liniers, y fue desterrado en 1818. Videla del Pino (Salta) fue desterrado por Belgrano por actuar para el grupo realista. De este modo todo el episcopado desapareció de Argentina desde 1812. En *Uruguay* no había obispado. En *Bolivia* Moxó y Francolí (Charcas) adoptó una posición moderada y conciliadora, y aunque recibió triunfalmente a las tropas libradoras de Buenos Aires, fue igualmente destituido desde 1816. Mientras que Remigio de La Santa y Ortega (La Paz) era convencido realista, huyendo a España en 1814. En Santa Cruz estaba Javier de Aldazábal, y aunque aceptó la revolución murió en 1812 dejando vacante su sede hasta 1821. En *Paraguay* el dictador Francia depuso a Antonio Roque de Céspedes alegando su demencia.

En *Chile* el vicario capitular, don José Santiago Rodríguez Zorrilla, era realista, y el obispo de Concepción -Diego Antonio Martín de Villoria- apoyó en 1813 la contrarrevolución realista, y en 1815, ante el triunfo de los patriotas, huyó a España.

En *Ecuador*, muy por el contrario, la Segunda Junta tuvo por presidente al obispo, don Cuero y Caicedo, quien presidió igualmente el Congreso Constituyente. De él dice Torrente: «El reverendo obispo don Juan José Caicedo fue uno de los enemigos más terribles que se presentaron a la causa del rey. A sus pastorales y predicaciones revolucionarias se conmovió una gran parte del clero, y escudados algunos religiosos con las indulgencias que dicho prelado concedía a los que salían a defender la patria y la libertad, se pusieron sobre las armas y, formando partidas ambulantes, se dedicaron a hostigar a los realistas y a aumentar las fuerzas de los que sostenían la independencia»⁸. El obispo de Cuenca, Andrés Quintilián, era por el contrario un convencido realista y luchó contra la independencia.

En *Colombia* el obispo de Santa Fe de Bogotá, don Juan Bautista Sacristán, no fue aceptado en un primer momento, y después, adoptando una postura conciliadora, se le dejó gobernar su diócesis; murió en 1817. Igualmente, el obispo de Santa Marta, Sánchez Serrudo, murió en 1813. Carrillo (Cartagena) fue expulsado en 1812 porque no aceptó a la Junta Revolucionaria. El obispo de Popayán, don Salvador Jiménez de Enciso Padilla, tomó posesión en 1818, dio muestras de una conversión manifiesta y profunda y significó para la revolución su mejor fundamento.

⁸ Cit. por Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos...*, p. 84.

Escribió a Pío VII en abril de 1823 informándole positivamente de los nuevos gobiernos. La actitud de Bolívar -aunque política- fue muy prudente y respetuosa.

En *Venezuela*, Coll y Prat, obispo de Caracas, aceptó la independencia y sirvió de intermediario entre los revolucionarios y la Iglesia venezolana. En Guayana, el obispo no llegó a ser consagrado hasta 1829. Santiago Hernández Milanés aceptó la independencia, y murió en 1812. Cuando Coll y Prat fue llamado a España, Venezuela no tuvo ningún obispo.

En *América Central*, por último, el obispo Casaus y Torres (Guatemala) atacó al movimiento emancipador con una pastoral muy intransigente.

Como puede verse claramente, los obispos en general, habiendo sido nombrados por el sistema de Patronato, permanecieron más partidarios del Rey que de los nuevos gobiernos. Pero, sobre todo, como se ha visto con los ejemplos expuestos, la desorganización del cuerpo episcopal es total, lo que significará la ausencia de ordenaciones sacerdotales y religiosas, la clausura de seminarios, el robo y destrucción de archivos, la desconexión de cada parroquia, de cada país.

Así como la «cristiandad medieval» perdió su unidad por la constitución de las nacionalidades -pero a través de cuatro o cinco siglos-, así América Latina (la «nueva cristiandad», como la llamaba Toribio de Mogrovejo) pierde su unidad en sólo un decenio. Los obispos, en el período colonial, tenían conciencia de pertenecer a una nación; de ahí que fácilmente un obispo de México fuera nombrado en Perú, o del Río de la Plata se fuese al norte. Ahora cada Iglesia se convertirá en una isla y casi durante un siglo no habrá más comunicación. Esta crisis es mucho mayor que la provocada por la Revolución francesa para la Iglesia de Francia, por cuanto la cercanía de Roma, la presencia numerosa de «cristiandades» no afectadas, permitirían en poco tiempo la reconstrucción. Muy por el contrario, América Latina, que había «mamado de España su alimento vital», produciendo el movimiento emancipador, debía ahora reconstruir sola, y *sín ninguna ayuda extranjera*, todo el edificio en ruinas; pero, como se verá, en vez de paz y orden el siglo que sigue a estos acontecimientos será de guerras fratricidas o guerras ideológicas inspiradas en doctrinas anticristianas. La Iglesia desorganizada, con el tiempo, se anemizará aún más. ¡No podía ser de otro modo!

b) Actitud del clero

Los sacerdotes, elemento vital de la Colonia, en contacto directo con el pueblo, la aristocracia y los indios, significaron, sin lugar a dudas, el

respaldo más profundo de la revolución. Los patriotas, los revolucionarios criollos, eran minorías insignificantes sin auténtico apoyo popular -al menos en su comienzo-, en el campo. Sólo el clero tenía la doble cualidad de poseer una cultura suficiente y un amplio campo de «contacto». Su posición era esencial para el movimiento emancipador.

En *México*, de los ocho mil sacerdotes, seis parecen haber apoyado la causa emancipadora⁹. Son bien conocidos el padre Miguel Hidalgo y José María Morelos -ambos curas párrocos-, que dirigieron el levantamiento de los indios, lo mismo que los padres Izquierdo y Magos. En 1815 se contaban ya 125 sacerdotes fusilados por los realistas españoles. El convento agustino de México fue uno de los primeros focos revolucionarios en el primer período de la independencia; descubiertos, fueron expatriados. El presbítero José María Mercado -conocido por su virtud y responsable de la casa de ejercicios de Guadalajara- abrazó decididamente la causa de la independencia. Monteagudo, Pimentel, Arcediano de Valladolid, son personas fundamentales para entender los primeros momentos de la revolución.

En *Perú*, actuaron muchos religiosos en el levantamiento de Pumagua. Sin embargo, puede decirse que fue en el virreinato donde el clero fue menos ferviente en apoyar la revolución.

En *Argentina*, por el contrario, la acción del clero fue decisiva, y no sólo apoyó el movimiento, sino que fue una de sus causas. Fray Ignacio Grela era uno de los que protestaron por la elección de Cisneros como presidente de la Junta. En la petición presentada al Cabildo para el nombramiento de una nueva Junta hubo 17 sacerdotes que firmaron. El deán Funes de Córdoba hace fracasar la contrarrevolución de Liniers -contra su propio obispo-. Fray Luis Beltrán -capellán del ejército de San Martín- organizó con las campanas de algunos conventos la construcción de los cañones que llevarían a la libertad a Chile -se llama «el primer ingeniero del ejército libertador». ¡En la Asamblea de Tucumán -9 de julio de 1816- donde se firmó el acta de la Independencia, de los 29 firmantes (diputados de las provincias) 16 son sacerdotes católicos!

En *Uruguay*, Vigodet escribía al obispo Lué y Reiga de Buenos Aires: «En vano sacrificaría mis desvelos para restituir el orden y tranquilidad perdidos en la Banda Oriental... Si los pastores eclesiásticos se empeñan en sembrar la cizaña (se refiere a la revolución emancipadora)... ésta es la conducta casi general de los párrocos y eclesiásticos seculares y regulares que se sirven de la cura de almas en esta campaña»¹⁰. El clero uruguayo

⁹Cf. Tormo, *Hist. Relig. de América* (inédito), III, p. 360

¹⁰Cit. en *ibid.* 17.

tomó la misma actitud que el argentino. Lo mismo en *Bolivia*, con gran descontento de Coyeneche.

En *Ecuador*, la noche de 1809 en que se decidió lanzar el «primer grito» de revolución estaban tres sacerdotes, y al final de la reunión se cantó la *Salve Regina*. El padre Rodríguez -profesor de Teología en el seminario- fue el autor del proyecto de Constitución que fue aprobado (documento republicano, y dentro de las más modernas corrientes filosóficas y políticas del siglo XIX). La reacción realista significó la expulsión de muchos clérigos patriotas.

En *Colombia*, en el levantamiento de julio de 1810 tomaron parte tres miembros del capítulo metropolitano y varios presbíteros -Morillo, realista, encarceló a varios sacerdotes por sus actitudes revolucionarias-. En «El Calí», fray Joaquín Escobar fue el presidente. El convento dominico de Chiquinquirá -como centenares de otros en América Latina- determinó entregar al Gobierno todos los bienes en común y particular, y entregó el dinero y las alhajas de oro para ayudar al nuevo Estado.

En *Venezuela*, en cambio, el clero estuvo más dividido. José Cortés de Madariaga, canónigo, tuvo una importante actuación en la Junta Suprema de 1810. En el Congreso de 1811, en Caracas, donde se declaró la Independencia, tomaron parte nueve sacerdotes.

En *América Central* el clero fue activo en ambas partes. El sacerdote José Castilla reunía en su casa la «Tertulia patriótica» de Guatemala, una de las causas próximas al movimiento emancipador. En el convento de Belén se realizaban reuniones secretas revolucionarias; cuando el capitán general lo supo, fueron severamente castigados los participantes. El padre José Matías Delgado inspiró el movimiento en El Salvador. En la reunión de la Asamblea de Guatemala de 1821, fue el canónigo doctor José María Castilla el primero en votar por la proclamación de la independencia, donde firmaron 13 sacerdotes entre los 28 presentes. El sacerdote doctor Simón Cañas hizo incluir los derechos de los ciudadanos de las poblaciones de color, «nuestros hermanos esclavos», los llamaba.

Como puede observarse, la actuación del clero fue decisiva. Sin embargo, el hecho de que la revolución tuviese, en varias partes, dos momentos, y que en toda Latinoamérica se sucediesen después gobiernos opuestos, hizo que el clero -lo más influyente de la sociedad- fuera perseguido ya por un grupo, ya por otro. Expulsiones, muertes, cárceles, desorientación, activismo y nerviosismo desenfrenado -y esto durante muchos decenios- alejaron a los sacerdotes de su cargo pastoral. La trágica situación exigía tomar una postura de «compromiso»; pero dicho «compromiso» era la causa de la fatiga, el aniquilamiento, la desorga-

nización y la falta de continuidad en la labor sacerdotal. ¡Los sacerdotes guerreros o políticos difícilmente podían retornar a la antigua vida de apostolado! ¡He ahí una situación inevitable, por la cual la Iglesia habría cumplido su misión inmolándose hasta la extinción de sus fuerzas!

c) Actitud de los nuevos gobiernos

La posición general de todo ellos fue la siguiente: siendo las minorías revolucionarias -no el pueblo- de formación más o menos liberal, sintiéndose, sin embargo, en este primer momento, profundamente católicos (y hasta intolerantes hacia toda otra religión), adoptaron medidas disciplinarias y económicas, en la línea del *Patronato* que se atribuían, que arruinaron más aún a la ya desorganizada Iglesia que había atravesado la crisis de la independencia. Todo este período -y el siguiente (1825-1850)- será más conservador que liberal en su fondo. ¡No puede producirse una ruptura tan capital en sólo algunos años!

La política general seguida por los nuevos gobiernos fue la de entablar relaciones directas con Roma. Como veremos, Roma está comprometida con Madrid y la Santa Alianza, pero poco a poco tomará sus libertades. Con esto se perseguían dos fines: el primero, el reconocimiento indirecto de la independencia, cuyo valor moral era esencial; el segundo, la subordinación oficial y real de la Iglesia por el sistema de Patronato nacional, por cuanto los gobiernos patriotas no podían permitir que España hubiera ejercido el *Patronato* y ellos no; era una cuestión de poder y de prestigio.

En *México*, el carácter religioso y popular de la revolución se dejó ver en la Constitución de Apatzingan (1814): «La religión católica, apostólica, romana es la única que debe profesar el Estado» (primer capítulo); «...la calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa nación. Los transeúntes serán protegidos por la sociedad...con tal que reconozcan la soberanía e independencia de la nación y respeten la religión católica, apostólica y romana» (tercer capítulo). Aun cuando Iturbide consigue la independencia (1821), el liberalismo de la Corte española inclina a la Iglesia, en masa, por la causa de la independencia. El Gobierno toma entonces una actitud conservadora. La *Gaceta* del Gobierno, de Guadalajara, (11 de julio de 1821) dice: «...En favor de la Independencia no podemos hacer mayor apología que afirmar que con ella se salva en este reino la religión católica apostólica romana, vulnerada en los diarios de las Cortes últimas de 1820» (en España)¹¹. El abate Pradt -que anhelaba la posibilidad de dirigir la Iglesia mexicana (único ejemplo de este tipo en

¹¹ Tormo, *ibid.*, p. 75.

América Latina)- proponía liberar a la Iglesia de México de toda obediencia a Roma, y parecería haber influido en las medidas tomadas en 1821 -supresión de conventos, confiscación de bienes, etc.- José María Luis Mora propuso la separación total de la Iglesia y el Estado; sin embargo, en la década 1820-1830 los dos partidos más importantes eran: el de los eclesiásticos que consideraban extinguido el *Patronato* -y con ello la Iglesia recuperaba su libertad-, y el de los políticos, que pretendían ejercer siempre el *Patronato* Real.

En *Perú*, San Martín se arrogó los poderes *patronales* hasta de modo abusivo, y, sobre todo, la actuación de Monteagudo fue aún más negativa. El anciano obispo Las Heras decidió su retiro. Disponían de los diezmos eclesiásticos, suspendían a los curas españoles, se cerraron los noviciados de los religiosos y se prohibía profesar antes de los treinta años; se imponía a las Órdenes un impuesto especial para las necesidades de la nación, etc. Cuando en 1826 se despojaron los conventos, éstos fueron devueltos poco tiempo después por los malos resultados de tal operación. El *Patronato* fue íntegramente ejercido por el Gobierno del Perú.

En *Argentina*, la religiosidad de un Belgrano, o de San Martín y Pueyrredon -algo política- contrataba con el liberalismo de un Castelli y, más tarde, de un Bernardino Rivadavia. Fueron 17 los sacerdotes a quienes fue retirada la licencia de confesar por mantenerse todavía en la posición realista. Fueron 17 clérigos y 32 religiosos quienes fueron expulsados del país por el mismo motivo. La injerencia del Gobierno en la vida de los conventos quebrantó aún más la ya indisciplinada vida religiosa. En la Asamblea de 1813 el Gobierno se atribuye todos los poderes *patronales*; los hospitales religiosos pasan a manos de los seculares; la Inquisición es suspendida; se reglamenta la administración de los diezmos; se declara independientes de toda autoridad extranjera a los religiosos; se derogan todas las excepciones y por ello mismo el obispo es la única autoridad eclesial; no pueden profesar menores de treinta años, etc. Sin embargo, eran doce los sacerdotes presentes en dicha Asamblea, y en el artículo 19 dice: «La religión católica, apostólica y romana es la religión del Estado». El proyecto fundamental de reforma del clero fue presentado en octubre de 1822, bajo el respaldo de Bernardino Rivadavia: abolición del fuero personal del clero, abolición del diezmo, supresión de conventos de menos de dieciséis miembros, etc. La posición liberal dominó Argentina por algún tiempo e hizo fracasar la misión Muzi en este país.

En *Paraguay*, el tirano Francia dominaba. Era doctor en Derecho Canónico por la Universidad de Córdoba del Tucumán, pero no había recibido las órdenes mayores.

En *Chile*, tanto en 1812 como en 1818, la religión católica era la oficial del Estado; la de 1812 más liberal, la de 1818 más conservadora. En este clima O'Higgins, y sobre todo Cienfuegos, hicieron posible la misión Muzi. Sin embargo, desde 1823 el clima cambia -por influencia de Buenos Aires- y se comienza la secularización: confiscación de los bienes de los religiosos, supresión de conventos de menos de ocho miembros o cuando hubiere dos en una ciudad, etc. Hasta 1827 la política seguida se inspirará en la del Plata.

En *Bolivia*, en agosto de 1825, se decide la reforma de los religiosos. Tanto Bolívar como Sucre quisieron entablar relaciones con la Santa Sede.

En *Ecuador*, Bolívar se mostró sumamente prudente. En el artículo primero de la Constitución de la provincia de Cuenca, dice: «La religión católica, apostólica y romana será la única que adopte la República, sin que ninguna otra en tiempo alguno pueda consentirse bajo ningún pretexto...» Nada, en los primeros tiempos de la independencia, mostró la influencia del sector liberal en Quito.

En *Colombia* y *Venezuela* -área donde trabajó especialmente el gran patriota Bolívar- el problema religioso fue una de las causas de la separación de ambas naciones (pues son el fruto de la división de la *Gran Colombia* de Bolívar). En 1811 todos los jefes de la independencia juraron «defender con sus personas y con todas sus fuerzas los Estados de la Confederación venezolana y conservar y mantener pura e ilesa la Santa Religión Apostólica Romana, única y exclusiva de estos países». El mismo Libertador había jurado sobre el *Monte Sacro* -en Roma, cuando conoció personalmente a Pío VII en 1805-: «Juro por el Dios de mis padres... y juro por mi patria, que no daré descanso a mi brazo ni reposo a mi alma hasta que no haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español». En 1814 se expropiaron las alhajas de algunos conventos para subvencionar los ejércitos patriotas, por orden de Antonio Nariño. En 1817, Bolívar manifiesta su voluntad de hacer elegir los obispados vacantes, como «en los siglos más luminosos de la Iglesia». En el Congreso de Antofagasta del 3 de enero de 1829 se ve una vez más el deseo de entablar directamente relaciones con la Santa Sede.

En *Venezuela*, las corrientes masónicas se comenzaron a organizar desde 1820, no así en Colombia. Aunque el obispo de Mérida, monseñor Lasso, vio que la Iglesia se beneficiaría con la separación de la Iglesia y el Estado, Bolívar reivindicó una vez más el poder patronal del Estado en el Congreso de Cúcuta de 1821. En 1822 y 1823 se enviaron misiones a la Santa Sede que no sólo pensaban arreglar el problema de un Concordato, sino también comenzar nuevamente *la misión entre los indios*;

sin embargo, fracasaron. La Ley del *Patronato* fue firmada el 28 de julio de 1824. En 1826, el matrimonio «toca exclusivamente a los juzgados y tribunales civiles». El 26 de julio se clausuran los conventos con menos de ocho miembros.

En América Central, en *Guatemala*, por ejemplo, «La religión de las Provincias Unidas es la Católica, Apostólica y Romana, con exclusión de todas las demás» -juramento de fidelidad en junio de 1823.

Debe aquí indicarse que toda la crisis de la emancipación neocolonial que vivió el continente hispanoamericano no tuvo la misma significación ni para el Caribe ni para el Brasil. En el Caribe, tanto *Cuba* (que sólo se independizará de España en 1898), como *Santo Domingo* (que desde 1822 hasta 1844 estuvo ocupada por Haití) y *Puerto Rico* (que apoyada por Estados Unidos se independiza con Cuba de España, pero pasa a ser uno de los estados de Norteamérica) la situación no se modificó fundamentalmente, ya que el Patronato hispánico continuó gobernando soberanamente a la Iglesia de las islas.

En *Brasil* la habilidad política del rey de Portugal originó la creación del Imperio del Brasil bajo Pedro I, permitiendo así a la gran colonia lusitana alcanzar de hecho la independencia sin crisis ni guerra. Esto explica la actividad constitucional de Brasil, su coherente política extranjera y la lenta conquista de la cuenca del Amazonas, *tierra de nadie* en el siglo XIX. Mientras sus vecinos (Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay, Argentina y Uruguay) se desgastaban en la lucha por la organización nacional, Brasil avanzaba hacia el poniente; una verdadera «conquista del lejano oeste». La República, a finales del siglo XIX será para Brasil un momento maduro de su progreso.

Como resumen de todo este período inicial de las nacionalidades, podemos decir que la Iglesia sufrió la más grande de sus crisis, y al mismo tiempo que los Estados políticos comenzaban una nueva etapa en la que deberían buscar su nuevo «modo de ser». Los gobiernos, aunque de inspiración liberal, eran conservadores en su fondo, y las medidas anticlesiales tomadas no significaban una persecución, sino *reformas* -como se las llamó en su época- que los gobiernos realizaban en el uso del Patronato. Vemos una y otra vez repetir la misma fórmula de «Iglesia católica, apostólica y romana», lo que nos muestra que la transformación de fondo no se ha realizado todavía, y la aspiración de todos los gobiernos es ser reconocidos por el papado, mirado desde América como la mayor fuerza espiritual europea.

2. Séptima etapa. La crisis se ahonda (1825-1850)

Este período, aunque con excepciones, será menos liberal que el anterior, sobre todo en cuanto a las medidas tomadas por Roma. que trataremos conjuntamente aquí. Al mismo tiempo, sin embargo, se comienza a gestar la verdadera revolución institucional e ideológica. Es, entonces, un momento de pacificación y de lenta organización de los nuevos grupos que dominarán en los cincuenta años siguientes.

a) Antecedentes de la actitud de la Santa Sede¹².

Desde Europa las fases de la emancipación fueron cuatro:

1.-Desde la renuncia de Bayona (1808) hasta la restauración de Fernando VII. Miranda comienza su movimiento en 1808, y bien pronto descubren los patriotas la necesidad de un contacto directo con la Santa Sede; sin embargo, dicho contacto es difícil, pues España lo impide, Pío VII proyectó una encíclica al clero latinoamericano en pro de la revolución. en 1813. El papado, sin embargo, no podía todavía conocer directamente la situación americana.

2.-La restauración de Fernando VII (1814-1817) producirá un retroceso del movimiento de emancipación -hasta tal punto que sólo Argentina permanecerá independiente, después de la expedición de Morillo contra Nueva Granada-. Es Güemes -un caudillo de Salta (Argentina)-, el que permite reorganizar la expansión de la emancipación. La Santa Sede nombra 28 nuevos obispos para 38 sedes -entre 1814 y 1820-, aunque muchos no llegan a su destino, y muy pocos se hacen cargo de sus funciones. La encíclica *Etsi Longissimo* (30 de enero de 1816) de Pío VII conmueve a los revolucionarios: «y como sea uno de sus hermosos y principales preceptos el que prescribe la sumisión de las Autoridades superiores, no dudamos que en las conmociones (*vos in seditiosis*) de esos países, que tan amargas han sido para Nuestro Corazón... Fácilmente lograréis tan santo objeto si cada uno de vosotros demuestra a sus ovejas con todo el celo que pueda los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión (dice en latín: *gravissima defectionum damna*)¹³, si presenta las ilustres y singulares virtudes de Nuestro carísimo Hijo en Jesucristo,

¹² Debe consultarse el trabajo de Leturia, *op. cit.*. II, obra de primera mano y llena de profundos hallazgos y nuevas pistas de investigación.

¹³ Esta fue la traducción oficial, española y tendenciosa del texto.

Fernando, Vuestro Rey Católico...»¹⁴. El Papa estaba comprometido con la Santa Alianza y obraba en consecuencia.

3.-Se produce el desastre para Fernando VII (1818-1823) en lo que respecta a suprimir las revoluciones transatlánticas, a lo que hay que agregar el fracaso de sus gestiones en Aquisgrán. Además estalla poco después la revolución de Riego, con lo que las tropas que estaban a punto de partir de Cádiz para Buenos Aires se ocupan en la guerra civil. Esto tiene como consecuencia que, salvada Argentina, la revolución se extienda a Chile y ocupe Perú, mientras que el absolutismo borbónico deja paso en España a gobiernos liberales (argumento fundamental para los patriotas americanos, con lo cual toda la Iglesia latinoamericana se inclina definitivamente por la emancipación de España). Al mismo tiempo llegan a Roma informes del obispo Orellana (de Córdoba del Tucumán) y del padre Pacheco, lo mismo que del arzobispo de Caracas y Lima. Fueron, en verdad, los informes del obispo Lasso de la Vega los que tuvieron mayor importancia para la proclamación de la neutralidad pontificia decretada por el mismo Pío VII (1823).

4.-Liberado nuevamente el rey Fernando por la Santa Alianza (Verona, 1823), Francia piensa salvar el ideal monárquico en América (¡en esa América que era republicana por inspiración francesa!); pero Monroe hace conocer su doctrina de «América para los americanos». Bolívar desde el norte llega a Perú, y después de Junín y Ayacucho (9 de diciembre de 1824) las fuerzas españolas son definitivamente expulsadas. Canning reconoce de hecho a la Gran Colombia, Argentina y México (16 de diciembre de 1824). Es este tiempo partió monseñor Cienfuegos -de triste memoria- y Roma envió la misión Muzi a Chile, la primera en la historia latinoamericana, y la que fracasando fue, sin embargo, un antecedente importante (1822-1825). Muzi escribió las *Cartas apologéticas* y organizó la diócesis de Montevideo. En Roma, el cardenal Consalvi mostró a Len XI la importancia de la cuestión latinoamericana e hizo ver que «la legitimidad española no ejercía ya autoridad alguna»¹⁵.

Sin embargo, Roma se volvería atrás en la encíclica *Etsi iam diu* (24 de septiembre de 1824), cuya existencia está definitivamente demostrada¹⁶: «...hemos recibido las funestas nuevas de la deplorable situación en que tanto el Estado como la Iglesia ha venido a reducir en estas regiones la cizaña de la rebelión (en el texto original dice: *superseminata etsi hic zizania homine inimico*)»¹⁷.

¹⁴ Leturia, *op. cit.* pp. 110-113.

¹⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 241ss.

¹⁷ Como hemos indicado más arriba, esta traducción oficial es igualmente tendenciosa (Leturia, *ibid.*, p. 266).

El «párrafo interesante» -como lo llama Vargas Laguna- dice: «...a nuestro muy amado hijo Fernando, rey católico de las Españas, cuya sublime y sólida virtud le hace anteponer al esplendor de su grandeza el lustre de la religión...»¹⁸.

Es evidente que los patriotas no aceptaron esta encíclica y que se hizo tradicional el decir que era apócrifa, falsificada por los españoles, etc. En verdad la presión del rey español fué tal que León XI se inclinó ante su obstinación; pero al final rindió el fruto contrario del que el rey pretendía.

b) La actitud constructiva de la Santa Sede desde 1825 en adelante

La delegación Tejada -enviada ante el Vaticano por Bolívar, que fue el primero que recomendó a los obispos escribir directamente a Roma- hace avanzar el expediente de *Nueva Granada*. Roma se propone nombrar obispos *in partibus* (para no herir al rey español). Francia, Rusia, Austria y España se oponen (22 de noviembre de 1825) a toda «concesión de orden espiritual, porque creían que era un reconocimiento»¹⁹. Tejada argumentó acerca del peligro de un cisma religioso en Hispanoamérica (1826)²⁰, y se presentaron listas para el nombramiento de obispos -el cardenal Capelari presentó a León XII los obispos para la Gran Colombia, pero no *in partibus*, sino «propietario» (18 de enero de 1827). Esta decisión, junto con el Breve adjunto, fue la coronación de la política religiosa de Bolívar; produjo un instantáneo vuelco de la opinión -por muchos decenios-: ¡Roma, después de diecisiete años, había hablado por primera vez claramente! El 28 de octubre de 1827, el Libertador, Simón Bolívar, decía en su discurso público: «La causa más grande nos reúne en este día: el bien de la Iglesia y el bien de Colombia... 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»²¹.

El fracaso de la misión Vázquez de *México*, en 1829, en el momento de la muerte de Joaquín Pérez, obispo de Puebla, dejaba a México sin ningún obispo.

¹⁹ *Ibid.*, p. 291.

²⁰ La prolongada oposición de Roma habría inclinado, con el tiempo, a un verdadero cisma. *La Constitución civil del clero* proyectada por Miranda, la actitud y los escritos de De Pradt, que pretendía el nombramiento de Patriarcas en cada país con plenos poderes para constituir los obispados independientemente de Roma; Marías Delgado en San Salvador, etc., dejaban ya pensar en tal hecho (cf. *ASV*, Secret di Stato, 281, 1825-1850, 3: «Scisma accaduto nella diocesi di Guatemala»). Sólo la posición de Bolívar salvó los inconvenientes de este momento trascendental para la historia de la Iglesia latinoamericana. En esta ocasión se nombró igualmente al obispo de Charcas, con lo que se reorganizó la Iglesia de Bolivia.

²¹ *Ibid.*, p. 314.

Fernando VII rompe las relaciones transitoriamente con Roma. León XII se repliega nuevamente (1828-1829), y sin embargo -pensando sobre todo en *Argentina* (donde no había ningún obispo) y *Chile*-, se dice que exclamó: «Daría mi sangre por el rey nuestro señor, pero no podría darle mi alma». Y «su alma» era la responsabilidad de proveer las sedes vacantes en América Latina. Fueron nombrados Vicuña y Larraín Salas para Santiago y Cienfuegos para Concepción (después de largas y dolorosas actuaciones). Pío VIII -conocedor de los problemas americanos- nombró a fray Justo Santa María de Oro primer obispo de *Cuyo* -Mendoza, San Juan y San Luis (Argentina)-, que había sido presentado el 11 de enero de 1828, promovido el 15 de diciembre de 1829 y consagrado por Cienfuegos en su viaje a Chile, el 21 de diciembre de 1830. De este modo, en algunos años, el episcopado argentino sería reorganizado. Pío VIII fracasó nuevamente en la política ante México.

Fue Gregorio XVI (1831-1835), en su primer consistorio del 28 de febrero de 1831, quien preconizó seis obispos residenciales para México -se consagró al mismo Pablo Vázquez como obispo de Puebla, y éste ordenaría a los cinco restantes-. Esta vez Madrid nada hizo ante los hechos consumados, mientras que «el júbilo estallaba en México por la preconización de sus seis prelados»²².

Fueron nombrados también obispos *residenciales* -los que antes habían sido consagrados *in partibus*-. Medrano (Buenos Aires) y Vicuña (20 de marzo de 1832 y 2 de julio de 1832), Cienfuegos (17 de diciembre de 1832), de Oro (3 de septiembre de 1834), Lazcano para Córdoba (30 de diciembre de 1834). Gregorio XVI erigió igualmente el vicariato apostólico de Montevideo (2 de agosto de 1832). Montevideo será diócesis sólo en 1878, por la inestabilidad política y la falta de clero.

En Perú, en tres ocasiones (1821, 1825 y 1828) se envían a Roma informes y listas de sacerdotes para ser nombrados obispos. Fue con Luis José Orbegaso con quien se entabló la negociación, y se nombró para Lima a Jorge Benavente (23 de junio de 1834); por su parte Francisco Javier Luna Pizarro será obispo de Lima en 1846, en categoría de *in partibus infidelium*.

El 15 de agosto de 1831, Gregorio XVI daba a conocer la encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum*, preparación e introducción al reconocimiento de las nuevas Repúblicas americanas, «más respetuosos con la Santa Sede que el actual Gobierno español (de María Cristina), que se produjo, *de hecho*, el 26 de noviembre de 1835 para la *República Neogranadina* (Colombia) y el 5 de diciembre de 1836 para México. Los otros reconocimientos se hicieron después, pero la sustancia del acto ya se había realizado.

²² *Ibid*, p. 375.

Por último, O'Leary, de Venezuela, exclamó en Roma -podríamos decir en Europa- el 9 de abril de 1839: «...Dice [el Papa] que nosotros cambiamos de ministros frecuentemente, que las revoluciones son eternas, etcétera. Yo le dije que en Francia ha habido más movimientos en estos últimos ocho años que en Venezuela, y diez veces más cambios de ministerio...¡Es muy difícil tratar con esta gente!» (*Breve descripción a Bonilla*).

La insistencia de los nuevos gobiernos -contra España, contra Europa entera, a veces, y aun contra la misma Roma- de entablar relaciones directas con el sucesor de Pedro, nos muestra claramente que el catolicismo de aquellas antiguas colonias hispánicas, lejos de ser superficial era, realmente, un elemento esencial de su conciencia colectiva. Esto, es evidente, habla profunda y positivamente de la evangelización hispánica.

c) Situación de la Iglesia y el Estado conservador

En cada país la Iglesia debe amoldarse a las exigencias de los acontecimientos concretos, y al modo de reaccionar de sus nuevos -y por lo tanto inexpertos- gobiernos.

En *Brasil*, esta época está dominada por Pedro II -que toma el poder con seis años cuando Pedro I abdica en 1831- quien gobernará de 1840 a 1889. El emperador, católico en su fe, es profundamente monárquico y absolutista en el ejercicio del poder: la Iglesia debe subordinarse al Estado. Los mismos miembros de la Iglesia pertenecían a la masonería, por lo cual, cuando Pío IX la condenó, produjo un gran levantamiento de la opinión contra el papado. La Iglesia se situó entonces ante tres polos: el Estado que ejercía el Patronato de Portugal, los partidos liberales y la masonería (las *Irmandades* comenzaron desde 1872 una gran campaña antieclesial). Sin embargo, aunque con convulsiones, todo este período podría todavía juzgarse conservador (como en todos los países que veremos a continuación).

En *México* (1824-1857) este período termina con la toma del poder de los liberales (la *Ley Juárez*, *Ley Pardo* y *Ley Iglesias* confiscan las tierras de la Iglesia, prohíben toda subvención del Gobierno a las parroquias, el matrimonio será civil y la Iglesia católica no es ya la religión del Estado). Allí se produce la primera gran ruptura, que será aún aumentada y estructurada por Porfirio Díaz. Los masones, bien organizados desde 1825, son poco a poco el grupo esencial en la política mexicana. Santa Ana -liberal primero, conservador después- es un ejemplo de la inestabilidad de esta época (que va de los *puros* a los *moderados*). No hay, sin embargo, ningún cambio sustancial para la Iglesia. Dominique de Pradt enumeraba así el personal de la Iglesia mexicana en 1827: arzobispado, 1; obispos, 9; parroquias, 1.194; sacerdotes

seculares, 3.483 (dedicados a la *cura animarum*: 1.240); habitantes, 8 millones; Órdenes monásticas, 6; conventos, 151; religiosos, 969 (en parroquias, 40; misioneros, 101; miembros de Propaganda: 323)²³.

Desde el descubrimiento de Alvar Núñez Cabeza de Vaca hasta la fundación de Santa Fe (1610) nació lentamente el mundo del *South-west* en el norte de Nueva España, con las regiones de California, Nuevo México y San Luis de Potosí (que incluyen los actuales estados de Norteamérica de Texas, hasta California, Utah, Nevada y Colorado). En 1803 Napoleón cede Luisiana a Estados Unidos, naciendo así la doctrina del *Manifest Destiny* por el que debe llegarse hasta las costas del Pacífico. Poco a poco se va realizando la ocupación pacífica norteamericana de la región. Los federalistas mexicanos (incluyendo la región Yucatan y la del norte del Río Grande) se oponen a Santa Ana. Los norteamericanos alientan el espíritu federalista, hasta que estalla la revolución texana de 1835-1836. Santa Ana aplasta en El Álamo (San Antonio) la débil resistencia, lo que permite a Sam Houston comenzar la guerra y declarar la independencia de Texas (1836-1845). De esta manera surge un pueblo latinoamericano en Estados Unidos: la *nación* de los hispanoparlantes; pueblo prácticamente sin Iglesia y relegado a su solo «catolicismo popular»²⁴.

América Central permaneció unificada en la Confederación desde 1824 a 1839; pero fueron muy difíciles las relaciones con la Santa Sede por la presencia del obispo semicismático de San Salvador (Delgado). Los gobiernos conservadores de Rafael Carrera (1839-1865), Francisco Ferrer (1840-1853), y del «Régimen Conservador» en San Salvador (1839-1871) no producen todavía un cambio fundamental. La confiscación de los bienes eclesiásticos, sin embargo, se comenzó a realizar en 1822 -y fueron los dominicos, reputados por su riqueza, los que más perdieron (habían fundado cinco ciudades en torno al lago Amatitlán)-. En 1818 el arzobispado de Guatemala tenía 17 vicariatos, 131 parroquias, 424 iglesias, 85 misiones en los valles, 914 en las haciendas y 910 en trapiches, 1720 cofradías y un total de 500.500 fieles²⁵.

²³ Concorde de *l'Amérique avec Rome*, París 1827, p. 265 (Tomo, III, *ibid.*, página 145).

²⁴ Para una mínima bibliografía sobre el grupo *chicano* o *Mexican American* (o simplemente «grupos hispánicos», ya que algunos descendientes de los españoles en Nuevo México no aceptan esas denominaciones), véase W. Moquin-Ch. van Doren, *A Documentary History of the Mexican Americans*, Praeger, Nueva York 1971; M. Meier-F. Rivera, *The Chicanos, A History of the Mexican Americans*, Hill and Wang, Nueva York 1972; Rodolfo Acuña, *Occupied America. The Chicano's struggle toward liberation*, Canfield Press, San Francisco 1972. Esta bibliografía incluye también la época más reciente, hasta 1972.

²⁵ Tomo, *ibid.*, p. 145.

DIVISIÓN POLITICA DE LOS TERRITORIOS DEL NORTE PERTENECIENTES
A MÉXICO EN 1936
(EN PUNTEADO, LOS ACTUALES ESTADOS DE EE.UU)



En *Colombia*, la República se declaró en ejercicio del Patronato (1824), lo que permitió al Gobierno -en todos los años siguientes- lamentables abusos e intromisión permanente en los problemas eclesiásticos. La inestabilidad por la renuncia de Bolívar en 1830 reinará en Colombia indefinidamente. El gobierno de Santander (1832-1837) es un ejemplo más de tiranía. Fue José Ignacio Márquez quien se enfrentó con la Iglesia. En 1849 José Hilario López, con el régimen liberal (1849-1886), producirá la primera ruptura consciente en Latinoamérica con el pasado colonial. En Colombia la oposición entre conservadores y liberales ha sido siempre muy violenta, por lo cual, al fin, quizás haya sido perjudicial para ambas partes.

En *Venezuela*, en 1837, había 200 sacerdotes menos que en 1810. En Guayana sólo quedaba un sacerdote, y, en los Llanos de Apuré, la total regresión de los *llaneros* no pudo contar con más sacerdotes que los auxiliaran. Unos habían muerto, otros emigraron, o fueron enviados al exilio tanto por los realistas como por los patriotas. Sin embargo, si la situación de la Iglesia fue difícil durante los años de la guerra, se tornó aún peor por las leyes que se aplicaron después. A pesar de ello, el gobierno de José Antonio Páez (1829-1846) entabló relaciones de concordia y llegó hasta preocuparse del estado ruinoso de las misiones.

En *Ecuador* el gobierno de Juan José Flores (1829-1834) y el de Rocafuerte proclaman a la «Religión católica, apostólica y romana» como la oficial del Estado a exclusión de cualquier otra. Este último, sin embargo, de inspiración liberal, impulsa la introducción del protestantismo. El gobierno de Gabriel García Moreno (1860-1875) hará retroceder hasta esa fecha la «reacción anticlerical».

Perú atravesó desde 1823 a 1845 un período de inestabilidad con nueve presidentes o dictadores; el gobierno de Ramón Castilla y el de Echenique (1845-1862) significan un orden en equilibrio. El catolicismo es la religión del Estado con exclusión de otra, hasta tal punto que en 1915, cuando grupos protestantes intentaron organizar ciertas misiones entre indios, no pudieron hacerlo por ser ello contrario a la Constitución.

En *Argentina*, la Reforma eclesiástica de Rivadavia (1826) produjo la casi desaparición de los religiosos. El gobierno de Juan Manuel de Rosas (1835-1852) realizó la unidad nacional, aunque con medios dictatoriales (si bien era federalista) como la tristemente célebre *mazorca*. En verdad era un conservador, y trató a la Iglesia con respeto. Incluso invitó a los jesuitas a volver al territorio nacional. Un grupo llegó a proclamar «religión o muerte», lema de los partidarios de Rosas. Los *caudillos* dominaban las diversas provincias, y uno de ellos, Urquiza, unido a otras muchas fuerzas,

derroca al caudillo. La Constitución de 1853 dice: «La religión católica, apostólica y romana es el culto de la nación argentina». Será con el triunfo de Buenos Aires -gracias a Bartolomé Mitre en 1861- cuando la ruptura con el pasado se comenzará a producir.

En *Uruguay*, la contienda entre *Blancos* y *Colorados* (1830-1852) dividió al pueblo durante tres decenios. Una vez muerto monseñor Larrañaga, sus sucesores no pudieron poner del todo remedio a la ruina que de la guerra se seguía. El libre comercio con Inglaterra y Francia introdujo tempranamente las ideologías europeas, y lentamente se fue constituyendo una elite liberal que gobernará el país hasta el presente.

En *Chile*, los conservadores dominarán desde 1831 hasta 1861 (los *pelucones*), mientras que un Freire y otros liberales (los *pipiolos*) fueron exiliados. En la Constitución de 1833 la religión católica es la oficial del Estado, y se excluye la existencia de toda otra religión, aunque el Estado ejerce el Patronato. En 1831 hay en Santiago 147 sacerdotes para 60.000 habitantes.

En *Bolivia*, escribía el deán fray Matías de Terrazas al Papa: «Ochenta parroquias [están] vacantes...por no haberse podido proveer en propiedad por las convulsiones de la guerra. En toda la República boliviana...no hay un solo obispo...tenemos que recurrir a la República del Bajo Perú, donde también hay sólo dos obispos, el de Cuzco y el de Arequipa, distantes de aquí 1.500 kilómetros»²⁶. Cuando Andrés de Santa Cruz (1829-1839) comienza su gobierno dictatorial, la paz se impone un tanto por la fuerza, pero después (hasta 1864) comienza un auténtico caos político. La Iglesia no puede madurar en dicho clima.

d) La crisis misionera europea

Un nuevo factor, que no debe ser olvidado, es que América hispánica había dependido de la ayuda del Patronato para realizar sus misiones. Una vez independiente, el Patronato dejó de existir, pero al mismo tiempo Europa sufría una profunda falta de misioneros²⁷, lo que significó para los nuevos países una nueva causa de desamparo. Ya en 1773 Borgia, secretario de Propaganda, exponía la dolorosa situación de esta Congregación: la expulsión de los jesuitas, la Revolución francesa y las luchas entre monárquicos y republicanos en Europa, agravarían la situación.

En América Latina, por las guerras de independencia, casi todas las misiones fueron lamentablemente desorganizadas. En Chile, por

²⁶ Vargas Ugarte, *El episcopado en el tiempo de la Emancipación*, p. 340.

²⁷ Cf. Delacroix, *Histoire Générale des Missions*, III, pp. 27ss.

que el número de fieles por parroquia tiende a descender. Es otro de los signos de la renovación antes mostrada. En estas ciudades vivirán hasta el 90 por ciento de los habitantes de América Latina en el año 2000. Si el *nivel 3º*), de la página 130, era el esencial para la nueva sociedad nacional independiente, *el sector urbano* será esencial para la futura civilización profana y pluralista.

En el censo de 1947 se recogieron, en Argentina, los siguientes resultados oficiales: «Dicen ser católicos: 93,6 por ciento; sin religión, 1,5 por ciento⁵², contando en ese entonces con 16,5 millones de habitantes. Los miembros de Acción Católica en 1945 eran 66.099⁵³ y los sacerdotes 3.500.

Vemos, entonces, perfectamente dibujada la realidad: una *masa* que se llama católica, que ha sido bautizada, que en su mayoría será casada por la Iglesia y que en su minoría recibirá la extremaunción; la inmensa mayoría del pueblo latinoamericano, del campo y de la ciudad; el grupo *practicante*, que fluctúa entre el 12 y el 25 por ciento, sin darse nunca la práctica general de Alemania ni de las «cristiandades» bretonas (en Francia), pero tampoco la descristianización consciente y tradicional (el caso de la Creuse, en Francia); y la *elite*, absolutamente minoritaria, pero en aumento tanto en conciencia y responsabilidad como en número.

Sobre la masa rural pesa la tradición de las «mediaciones» recibidas en la práctica del catolicismo -las «fiestas», las «plegarias», las «devociones», los lugares de peregrinación-, a veces lindando con la superstición o francamente mágicas (*el catolicismo popular*); en Brasil toma el aspecto del espiritismo y, en el Caribe, de religiones africanas. Es el «claroscuro» que hemos indicado en las conclusiones de la segunda parte de este trabajo. Ciertamente existe la fe, pero *incoativa*, en su comienzo (la evangelización debe terminarse).

En la masa urbana, la desorganización ecológica, económica, social ha producido un neopaganismo bien conocido en París o Hamburgo, Roma o Madrid, Londres o Buenos Aires. El problema latinoamericano se ve, sin embargo, agravado por la falta de estructuras misioneras actuales.

Concluimos diciendo que, ciertamente, todos aquellos que han sido bautizados (aunque habría que preguntarse sobre la conveniencia de bautizar a todo el que lo pide y «se llama» *católico*) pertenecen al pueblo que la

⁵² P. V. Frías, *La solution actuelle du catholicisme en Argentine. ibid.*, p. 23.

⁵³ En 1959 había sólo 58.893. Esto se explica bien: muchos miembros han pasado al sindicalismo, a la vida política o pública en el país, aunque existe, en Argentina, una crisis de la generación adulta (quizá un tanto conservadora en el catolicismo y que no sabe cómo responder a las nuevas situaciones).

Iglesia abarca en su universalidad, pero con un doble defecto: el esencial, que consiste en que su fe y su caridad son deformadas, insuficientes, *subdesarrolladas*, si se nos permite; el segundo, que el no tener conciencia de la distancia que los separa de Jesucristo, de no ser efectivamente participantes plenos de la Iglesia, les impide disponerse para la evangelización, es decir, no están en «estado de ser misionados».

Nos oponemos a dos posiciones extremas: Una, América Latina es considerada como tierra absolutamente de misión, por cuanto la fe no existe ya en la *masa*: juicio un tanto desmedido y autosuficiente, que juzga a veces con criterios técnicos, ilustrados y europeístas la fe de un pueblo que desconoce. Otra, América Latina es una tierra católica, porque se bautiza más del 90 por ciento, que desconcierta el valor de la conciencia y la libertad en la aceptación humana de la Gracia propuesta por Jesucristo en los sacramentos: postura de *cristiandad* medieval o colonial.

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

2. Iglesia y fe

Consideremos el mismo problema desde otro punto de vista, pero entrando en lo esencial de la cuestión. «La descristianización es demasiado rápida (en la masa), es necesario hacer una elección. Es decir, saber quién es cristiano, todavía y en verdad, aquel que es susceptible de ser auténticamente cristiano en aquellos países. Y partir, en cierta manera, de nuevo: construir un cristianismo arraigado profundamente en la estructura humana. Para esto es necesario elegir: si es que continuamos ocupándonos de todo con la misma intensidad, si es que los sacerdotes continuarán intentando tener contactos superficiales con la gente para que asistan de cuando en cuando a la Iglesia..., esto significaría que la pastoral de la Iglesia renunciaría a elegir entre un cristianismo que subsistirá en cuanto subsistan aquellas estructuras de *cristiandad*, aunque éstas son ya pocas en América Latina... ¡No se evangeliza en la cristiandad; no se evangeliza tampoco en América Latina!... En América Latina, la preocupación por proteger las *instituciones cristianas* por todos los medios posibles ha comprometido al cristianismo mucho más que en Europa: ha corrompido las *palabras* por las cuales el cristianismo debe ser proclamado, debe ser evangelizador.

Y nosotros ahora no tenemos ya palabras...»⁵⁴. El autor del artículo plantea con valentía y claridad la *elección pastoral* que decidirá el futuro de la Iglesia latinoamericana.

En América Latina había, en 1961, 186.623.042 católicos, 18.783 sacerdotes diocesanos, 20.013 sacerdotes religiosos (un total de 39.447 sacerdotes), es decir: 4.730 fieles por sacerdote⁵⁵. Mientras que Estados Unidos, con 38.600.000 católicos, tiene 55.006 sacerdotes (703 fieles por sacerdote). Esto nos muestra la importancia de la *elección* que se nos indica arriba. ¿Es que el sacerdote latinoamericano puede cumplir las tareas normales de un sacerdote en *cristiandad?*, o ¿es que no deberá definir su posición claramente y ocuparse sólo de ciertas funciones esenciales, como en la Iglesia primitiva?

Por otra parte, esto se justificaría más si se tiene en cuenta, por ejemplo, que los pastores protestantes eran, en 1957, 20.660⁵⁶.

Y, sin embargo, no puede dejarse de lado la dialéctica entre *minoría* y *masa* cristiana. Si tomamos, por ejemplo, el caso del Nordeste brasileño, el de las monorías sindicales, de la Acción Católica parroquial y aun de la vida sacerdotal, es en la medida en que dichas minorías toman conciencia y trabajan con la masa que su fe se forma y crece, que su caridad se universaliza. Es evidente que hay que dejar de lado *instituciones cristianas* que son el lastre de la *cristiandad* -quizá aquí sea la escuela privada, allí el bautismo dado sin ninguna condición o garantía, más allá la pérdida de tiempo en tareas administrativas, etc.-, pero de ningún modo el *contacto* con la masa, con el pueblo que «sigue llamándose católico», puesto que dicho *contacto* es un contacto evangelizador.

El número de sacerdotes, con respecto a la evolución demográfica, se ha estabilizado⁵⁷, pero nunca llegará a bajar notablemente el número de fieles por sacerdote. Para aumentar sus *contactos* entre los que poseen una fe viviente y una caridad efectiva, que hemos denominado *elite*, es necesario aumentar los cuadros pastorales haciendo participar a miembros de esa *elite* en funciones que antes no cumplían. Se ha hablado de los *doctrineros*,

⁵⁴ R. P. Segundo, «L' Avenir du Christianisme en Amérique Latine», en *Lettre* 54 (1963) 7-120 (En 1971 la cuestión se plantea de manera menos tajante y más adecuada.)

⁵⁵ W. Promper, «Statistiques du clergé en Amérique Latine», en *Aux Amis de l'Amérique Latine* (Lovaina), mayo 1961, pp.140-141.

⁵⁶ La cifra de 41.088 pastores en 1961 debe ser tomada con precaución, por cuanto el aumento de 13.596 pastores en Brasil en sólo cuatro años hace pensar en una muy precaria preparación o en un error.

⁵⁷ Por ejemplo, en Venezuela, de 630 sacerdotes en 1944, había 1.218 en 1960 (lo que significa un índice de aumento [1950-100]): los sacerdotes de 85 pasan a 165, mientras que la población del país de 85,9 pasa a 131,9; esos 33,1 puntos en favor del aumento de sacerdotes no son suficientes para colmar el retraso).

rosarieros, diáconos, diaconisas, religiosas que distribuyen los sacramentos (como en Brasil), etc. Ciertamente, la dialéctica entre elite y masa necesita nuevos modos, nuevas maneras de vincularse, «mediaciones» creadas por la jerarquía como solución a los problemas esbozados en este trabajo.

Para alcanzar un día la evangelización plena de la fe incipiente de la masa es necesario elegir resueltamente el camino de la vitalización de las minorías ya activamente católicas, creando al mismo tiempo, como modo de expresión de dichas comunidades y como comienzo de la reevangelización, estructuras misionales jerárquicas que no estén ya solamente constituidas por sacerdotes célibes.

El protestantismo, para el catolicismo latinoamericano, debe ser interpretado como un «gesto providencial» que exige a la Iglesia la formación de comunidades auténticamente cristianas y misioneras, para reunir así a los «elegidos» con los «llamados», la *elite* con la *masa*.

¿El fin de la labor evangelizadora es la constitución futura de una *nueva cristiandad*, análoga a la cristiandad medieval? El fin de la evangelización es la conversión de cuantos vayan descubriendo el mensaje y cooperando activamente en la salvación universal. La elite será siempre minoritaria, un grupo más en una sociedad pluralista; los católicos, aunque fueran auténticos y mayoritarios, lo serán en una civilización profana. Es decir, la comunidad política es autónoma de la comunidad religiosa (no así la *umma* del Islam o la *cristiandad*, donde jurídica, intelectual y sociológicamente se propone una fe exclusiva y excluyente). Será entonces una civilización profana, donde la elite aceptará el *pluralismo* y la mayoría será *tolerante*. Todo esto contra los grupos de derecha o integristas que pretenden constituir una «sociedad natural cristiana» (que además de ser una *contradictio in terminis* es un error teológico, es decir, universalizar como esencial e intemporal un sistema concreto y superado). Los católicos de muchos países de Europa y Estados Unidos viven todavía con ciertas estructuras de *cristiandad*; en ese sentido puede decirse que América Latina se enfrenta a un problema que se hará presente en aquellos países, pero sólo dentro de algún tiempo.

3. Fe y signo

El «mensaje» de Jesucristo se dirige a una existencia humana, es decir, también a la comprensión del hombre. El hombre puede comprender ese mensaje sólo por *signos*: «Tal vez fue el primer signo (*sémeion*) de Jesús» (Jn 2,11). Pero para que un signo sea comprendido debe significar «algo» al que lo recibe. Debe entonces haber una relación entre el «signo» y el

«pueblo» al que dicho signo se dirige⁵⁸. Debe tenerse en cuenta la situación en la que se encuentra ese pueblo; de lo contrario el pretendido *signo* no significa nada. La Iglesia es el «signo» de Jesucristo en América Latina. El «signo» comprensible de ese pueblo ignorante, hambriento -no tanto como a veces se dice, pero ciertamente con conciencia de sufrir la injusticia (en el plano internacional y nacional)- es la *justicia*.

Karl Marx juzgó a la Iglesia europea como la juzgaban en su tiempo los obreros: «La religión es el opio del pueblo»⁵⁹; es decir, el catolicismo es solidario del conservadurismo, del monarquismo o, en último caso, de la burguesía. La toma de postura ante la reforma agraria, acompañada con actos efectivos de entrega de las pocas tierras que les quedaban aún a las diócesis o a las Órdenes religiosas, como en Chile, comienza a producir en el pueblo, en el pequeño pueblo, en la misma clase obrera, una reacción desconocida hasta ahora: ¿quizá podamos contar con la Iglesia en nuestra causa de la justicia? Es evidente que las minorías burguesas, oligárquicas, urbanas y liberales han caído en el descrédito ante los pueblos latinoamericanos; mucho más los conservadores. La Iglesia se encuentra libre, no sólo de sus antiguos enemigos, sino de muchos compromisos. No se crea, sin embargo, que los conceptos esbozados se realizan en toda Latinoamérica: por el contrario, hay bastiones del conservadurismo, un falso tradicionalismo o el afán de una *nueva cristiandad*.

El CELAM, los grupos cristianos en general, van tomando posición ante la realidad social, en el sentido de la reforma fundamental de estructuras. Los laicos comprometidos en sindicatos, gremios, partidos políticos representan poco a poco lo más dinámico en dichos movimientos.

Al nivel de la *civilización* -ya que el problema de la fe y el pluralismo se sitúa el nivel del *núcleo ético-mítico*- la Iglesia latinoamericana (mucho más que la europea) se ha comprometido en la lucha por la justicia.

Lo cierto es que a partir de la guerra de la Independencia, desde 1808 a 1962, se ha desarrollado una crisis que puede denominarse la «agonía de la cristiandad» y que, por supuesto, no es la agonía del cristianismo, sino de un cierto modo de vivir el cristianismo.

La agonía tiene dos etapas. En la primera, la decadencia es creciente e inevitable; todas las instituciones de la cristiandad colonial han sido prácticamente aniquiladas (1809-1930). Poco a poco, sin embargo, desde la misma cristiandad agonizante surgen proyectos de «reconstrucción». Diríamos que si se trata del querer aplicar un «modelo» medieval o colonial,

⁵⁸ Véase el artículo de A. Souques, «Le signe de l'humanité de Dieu aujourd'hui», en *Lettre*, 65 (1964) 25ss.

⁵⁹ «Die Religion... ist das Opium des Volks» («Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en *Die Frühschriften*, Krocner, p. 208).

sería una «nueva cristiandad». Nace así Acción Católica, como «participación del laicado en el apostolado jerárquico de la Iglesia», olvidándose que el laicado como tal tiene un apostolado eclesial propio por el bautismo sin necesitar participación especial. Nacen así también los partidos de inspiración cristiana (la «Democracia Cristiana») que en siempre difícil, cuando no equívoca definición, asumen en nombre del cristianismo una responsabilidad que le corresponde al ciudadano, simplemente. Ambas instituciones, por nombrar sólo dos, pretenden la conversión o el retorno de los Estados, la cultura, a un nuevo tipo de cristiandad constantiniana, aunque dicha cuestión no haya sido planteada de esta manera.

El intento de una «nueva cristiandad» dio sus frutos y significó un temporal renacimiento (1930-1962). Sin embargo, es bien posible que el camino elegido no fuese el definitivo ni, por otra parte, el más adecuado para la etapa que hemos comenzado. Sólo un hecho inesperado y del todo mayor en la historia de la salvación va a poner punto final a la agonía de la cristiandad, no porque no haya quienes luchen todavía por su nueva instauración, sino por aparecer un nuevo horizonte, un nuevo proyecto teológico, pastoral, existencial de vivir el cristianismo como antes de la cristiandad. Ese hecho inesperado ha sido el Concilio Vaticano II, que significa una nueva etapa en la historia de la Iglesia universal, pero, de manera aún más determinante, en la historia de la Iglesia en América Latina. Los acontecimientos de la *historia santa* vividos por los cristianos en América Latina desde 1962 hasta el presente serán tema de los dos últimos capítulos de este ensayo.

En 1962 habíamos escrito que en América Latina se había creado una doble actitud: por una parte, muchos, no suficientemente formados (teórica y existencialmente), caerán en el desorden, en la anarquía, en un progresismo que no tendrá en cuenta la tradición y la institución; otros, en cambio, igualmente no formados adecuadamente para hacer frente a la realidad cambiante y como cayendo en cierto vértigo, se opondrán a toda reforma, a todo avance.

La actitud cristiana preconiliar debió ser la que Cristo nos indica: «Seguidme, y dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8,22).