

LA RELIGIÓN ANTES Y DESPUÉS DE LAS INDEPENDENCIAS. ¿FUENTE DE UNIDAD O DE CONFLICTO?

RELIGION BEFORE AND AFTER THE INDEPENDENCIES. ¿SOURCE OF UNITY OR CONFLICT?

Idelfonso Murillo Murillo*

RESUMEN

El presente artículo responde a la pregunta de la unidad o el conflicto creado por la religión en los diferentes momentos históricos de la evangelización. Recoge los elementos determinantes para el análisis histórico de esta relación en el periodo antes de la Independencia, durante la Independencia y después de la misma; reconoce tanto los aspectos sociales como culturales de la época

ABSTRACT

The present article, answers to the question about the unity or conflict created by religion in the different historic moments in the process of evangelization; collects the determinant elements for the historical analysis of this relationship, in the period before, during and after the independency; recognizes the social and cultural aspects of that epoch in a general way, and about the Spanish and American

* Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente dirige el Instituto de Pensamiento Iberoamericano (IPI) de la UPSA. Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca (UPSA) desde 2010. Salamanca, España. Es autor de libros como "El sentido de la ciencia en Leibniz", "Persona y rostro del otro", "Ciencia", "Persona y Fe Cristiana" o "Método3. Filosofía" y es fundador de la revista "Diálogo Filosófico", que dirigió desde 1985 hasta 2003.
Correo electrónico: imurillomu@upsa.es

Artículo recibido el 10 de septiembre de 2010 y aprobado para su publicación el 21 de abril de 2011.

en general, así como los particulares de España y de América. Con objetividad se sitúa en el presente y por ello reflexiona sobre los vínculos entre fe católica y las culturas propias de los pueblos.

PALABRAS CLAVE

Religión, Evangelización, Época de la Independencia, Cultura Iberoamérica, Catolicismo.

aspects, in a particular way. Finally, this article situated in the present and with an objective point of view, reflects about the nexuses between the catholic faith and the people's culture.

KEY WORKS

Religion, Evangelization, Independence epoch, culture Iberoamerica, Catholicism.

La Iglesia católica siguió estando presente y activa en todos los nuevos Estados que surgieron en el siglo XIX a partir de la desintegración de la monarquía hispánica y de la independencia de Brasil. Durante el siglo XX ha avanzado el cristianismo evangélico o protestante y se han introducido otras religiones. Algunas religiones prehispánicas parecen renacer. Lo cual es innegable. Pero aún sigue siendo el catolicismo, en esta parte del mundo, la religión predominante, mayoritaria.

Pretendo describir y comprender esta realidad histórica. Nos hacemos dos preguntas claves: ¿Cómo se presenta la religión antes de las independencias? ¿Cómo cambia la situación religiosa después de las independencias?

Me sitúo en la frontera de las independencias. Una frontera que recorre todo el siglo XIX, y que une y separa dos periodos: el de antes de las independencias y el de después de las independencias. Y ofrezco una breve síntesis de una problemática muy amplia.

La frontera histórica de las independencias

El siglo XIX en Iberoamérica constituye una gran frontera, agitada por guerras y turbulencias sociales y religiosas, entre los tres siglos anteriores de unión política con España y la etapa posterior (el siglo XX y comienzos del XXI). Podemos considerar esa frontera desde distintas perspectivas: política, económica, literaria, religiosa etc. Por mi parte la considero desde la perspectiva religiosa. La metáfora "frontera" nos ayuda a entender el fenómeno complejo de las independencias. La frontera separa y une dos ámbitos o regiones. En nuestro caso, separa y une un antes y un después.

Las fronteras históricas de Iberoamérica se materializan en fronteras físicas. Nada menos que 17 Repúblicas y un Imperio independiente (Brasil) se formaron en esa frontera histórica que transcurre a lo largo del siglo XIX y que tiene su punto de partida en la invasión de la Península Ibérica por Napoleón y en las Cortes de Cádiz, en que se reunieron españoles de los dos hemisferios para dotarse de una constitución, donde se establecen claramente sus derechos y deberes. La frontera de las independencias separa y une dos periodos de la evangelización: los tres primeros siglos de lo que Manuel M. Marzal llama "la evangelización fundante" y los dos últimos siglos, cuando nace un catolicismo iberoamericano autónomo (2002 265-474). En el primer periodo destacan tres hechos: el que la evangelización se realizara, casi siempre, bajo el régimen de Patronato regio (con sus ventajas e inconvenientes), el establecimiento de la Iglesia institucional y la creación de un catolicismo iberoamericano. En el segundo periodo, consumado el proceso de las independencias, las Iglesias locales de Iberoamérica establecen lazos directos con la Santa Sede.

La religión antes de las independencias

El descubrimiento y los posibles derechos de España como nación descubridora quedaron vinculados desde el primer momento a las Bulas

alejandrinas. Son cinco bulas, despachadas en 1493 por Alejandro VI, que se complementan. Habrían sido el último gran acto de soberanía temporal de los papas. Otorgaban a España el dominio del Nuevo Mundo, vedando a las otras naciones europeas el intento de una expansión comercial y política por esos países. Mientras el mundo europeo no fue roto por la Reforma, el monopolio fue admitido de hecho y no tuvo oposiciones teóricas importantes. Más tarde Inglaterra, Holanda y Francia defenderán la doctrina del *mare liberum*, como máxima de eficacia política. En las bulas hay una cláusula adicional novedosa. Alejandro VI manda a los Reyes, “en virtud de santa obediencia”, que envíen al Nuevo Mundo “varones probos y doctos” para cristianizar a los indios. Los Reyes Católicos, lo mismo que Carlos V, su hijo Felipe II y otros reyes de la Casa de Austria se tomaron muy en serio ese mandato. Pusieron en marcha la institución del Patronato, que constituyó a España y Portugal en dos Estados misioneros por delegación del Papa.

Los Reyes Católicos desde el primer momento tuvieron conciencia de su responsabilidad evangelizadora, y promovieron la evangelización de los indios con Reales Cédulas y con envío de misioneros. En las capitulaciones del tercer viaje de Colón (1497) leemos: “se ha de proveer que vayan [...] algunos religiosos clérigos y buenas personas”. En las Instrucciones a Ovando de 1501 destaca la preocupación de Isabel y Fernando por la conversión de los nativos, “para lo cual es menester que sean informados y evangelizados”. La Reina Católica reconoció a los indios como a vasallos libres, y ésta fue su última voluntad tal como la expresa en el codicilo de su testamento. Don Fernando en las Instrucciones a Diego Colón (1509) coincide con Doña Isabel: “Mi principal deseo ha sido y es [...] que los indios se conviertan”. Su programa de gobierno incluía la cristianización de los indígenas. Y los conquistadores, desde el mismo Cristóbal Colón, tal como nos revelan sus diarios, lo asumen. Bernal Díaz del Castillo, compañero de Hernán Cortés en la conquista de México, afirma que fueron ellos los primeros misioneros efectivos y recuerda que pidieron a Su Majestad obispos y clérigos para que les ayudasen “a plantar más por entero” la fe católica, y reconoce el buen hacer de franciscanos y dominicos.

Los principales protagonistas de la primera evangelización fueron los franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios. En la segunda mitad del siglo XVI se incorporaron los jesuitas. Éstos en 1567 fundaron colegios en Lima, Cuzco y Potosí, preludio de lo que sería su actividad docente y misional. En 1576 se hicieron cargo de la doctrina de Juli, centro misional en cuya organización puede entreverse ya el esquema de las futuras reducciones. En los primeros años la aportación del clero secular fue más bien escasa. Pero al organizarse canónicamente la Iglesia americana en diócesis, parroquias y doctrinas, como sistema de evangelización, los seculares ocuparon también terreno propio de las misiones.

Contamos con numerosas crónicas o escritos en que se nos relatan los inicios de la transmisión del Evangelio en el Virreinato de Nueva España y en el Virreinato del Perú. Sus autores son franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios, jesuitas, etc. Recordemos, como ejemplo, los relatos de los franciscanos Toribio de Benavente, Motolinía, (1482-1569, fechas aproximadas) y Diego de Landa (1524-1579), y del dominico Antonio de Remesal (1570-1627). Un buen conocedor de la historia de América, Paulino Castañeda Delgado advierte que la evangelización en serio no comenzó hasta la llegada de los franciscanos a las Antillas en 1502. Tres años más tarde se constituyeron en provincia autónoma, lo que es un buen signo de su vitalidad. Los dominicos, con su llegada en 1510, "marcan un capítulo en la historia de aquella Iglesia incipiente: condenan la encomienda, censuran los malos tratos y ponen en tela de juicio la licitud de la conquista" (Cf. Castañeda, 564). Con el fin de facilitar la evangelización, los misioneros aprendieron, desde el principio, las lenguas y dialectos de los indios, para explicarles en su propio idioma la doctrina cristiana. En muchos casos realizaban auténticas investigaciones filológicas, impulsados por la necesidad de encontrar los vocablos que mejor expresaran la doctrina cristiana. En menos de cincuenta años los frailes de Nueva España escribieron un centenar de obras en lenguas indígenas. Muchos misioneros estudiaron las culturas indígenas con amor y competencia sorprendentes. La obra de fray Bernardino de Sahún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, es una síntesis

fundamental de las costumbres, creencias y tradiciones indígenas con el objetivo de facilitar a los predicadores el conocimiento que les permitiese comprender a los indios y llevarlos a la fe cristiana (Cf. Murillo 117-124). Los misioneros necesitaban conocer a fondo la cultura occidental, para mejor penetrar en el mensaje evangélico, y las culturas indígenas, para mejor comunicarlo.

En su metodología misionera se propusieron una triple tarea: aprender bien las lenguas de los indios, conocer sus creencias, tradiciones y costumbres, traducir a las lenguas indígenas la doctrina cristiana. Publicaron desde el principio catecismos o doctrinas cristianas, que contienen la exposición elemental de las verdades fundamentales en un estilo breve, sencillo y claro. Buen ejemplo de esas obras es la Doctrina cristiana en lengua castellana y zapoteca, de fray Pedro de Feria, publicada en México el año 1567. Estas obras exponen lo que hemos de creer para conocer a Dios, la oración como medio de hablar con él y pedirle mercedes, los mandamientos que hay que cumplir, los vicios y pecados que hay que evitar. Especial importancia revistieron los vocabularios y gramáticas de lenguas indígenas para que los misioneros pudieran declarar a los indios los misterios de nuestra fe sin error ni falsedad y administrarles los sacramentos. Elisa Luque alude al Arte de la lengua castellana de Antonio de Nebrija, que se publicó en 1492, el mismo año del descubrimiento de América, y que constituyó la base que permitió a los misioneros un estudio científico de las muchas lenguas que encontraron en América, cuyo aprendizaje era imprescindible para una buena transmisión del Evangelio (Luque 24-25). Mencionemos la gramática nahuatl de Antonio de Molina y la gramática quechua de Domingo de Santo Tomás. Robert Ricard nos dice que desde 1524 a 1571 se redactaron 106 escritos catequéticos en lenguas mexicanas. Con los evangelizadores llegó a América el humanismo. Se trata de un movimiento humanista que había descubierto en la cultura grecolatina a un hombre pre-cristiano, sostenido por virtudes naturales que merecen respeto y admiración. Es lo que descubrieron en los indios fray Bernardino de Sahagún y fray Bartolomé de las Casas. Este último acentúa tanto las virtudes de los indios que parecen carecer de defectos. Su humanismo les

permitió desarrollar una teología cercana a la vida, que se reflejaba en la tradición de incluir en los catecismos hispanoamericanos una introducción antropológica.

Los misioneros, desde su llegada, concibieron la evangelización del Nuevo Mundo como una tarea educativa. Fundaron centros docentes a todos los niveles. Se instituyeron centros interraciales, como el colegio externo de los jesuitas de San Juan de Oaxaca y el de los agustinos de Tiripitío, y centros educativos para niñas, en los que se promovió desde mediados del siglo XVI la educación de la mujer, tanto indígena como criolla. La instrucción de niños y niñas incluía, además de la doctrina cristiana, la lectura y escritura, nociones de aritmética, música y artes y oficios. Hallamos una variedad de instituciones educativas cuyo telón de fondo era la evangelización. Antes de las independencias abundaban las escuelas gratuitas para niños y niñas. Sólo dos centros o sistemas educativos para los indios tuvieron verdadera continuidad: las escuelas elementales y los colegios para hijos de caciques. En las escuelas, que eran centros de alumnos externos, se enseñaba catecismo, lectura, escritura cuentas y música. Estos estudios se solían completar con un centro de formación profesional cercano. Estos centros nacieron en las Antillas y se extendieron por todo el continente. Los colegios para hijos de caciques nacieron como internados. Una de las leyes de Indias ordena: "Que sean favorecidos los Colegios fundados para criar hijos de Caciques, y se funden otros en las Ciudades principales. Para que los hijos de Caciques, que han de gobernar a los Indios, sean desde niños instruidos en nuestra Santa Fe Católica, se fundaron por nuestra orden algunos Colegios en las Provincias del Perú, dotados con renta, que para este efecto se consignó. Y por lo que importa, que sean ayudados y favorecidos, mandamos a nuestros Virreyes, que los tengan por muy encomendados, y procuren su conservación y aumento, y en las Ciudades principales del Perú y Nueva España se funden otros, donde sean llevados los hijos de Caciques de pequeña edad, y encargados a personas Religiosas y diligentes, que los enseñen y doctrinen en Christiandad, buenas costumbres, policía y lengua Castellana, y se les consigne renta competente a su crianza y

educación". Prototipo de ese tipo de colegios fue el famoso de Santa Cruz de Tlatelolco, obra de los misioneros franciscanos.

Las universidades, coronamiento del sistema educativo, surgieron en América, como casi siempre aconteció antes en Europa, por iniciativa eclesiástica, antes que política o gubernativa, aunque, por razones de Patronato, tuvieron siempre aprobación Real, además de Pontificia. Comenzaron por los estudios de teología y filosofía, que pronto se extendieron gradualmente al derecho canónico y civil, a la medicina y a las matemáticas. Poseían características propias que respondían a las características de cada región. Una de esas características era la creación de la cátedra de lengua indígena, "pues la inteligencia de la lengua general de los indios es el medio más necesario para la explicación y enseñanza de la doctrina cristiana, y para que los curas y sacerdotes les administren los santos sacramentos" (Castañeda 1990 29-40). (Singularidad de la Universidad en la América española. Diferencia con Portugal). La primera universidad se creó en Santo Domingo (1539), a la que siguieron las de México (1551) y Lima (1551). Su modelo son las peninsulares, sobre todo las de Salamanca y Alcalá. Estas y otras universidades que se crearon en Hispanoamérica solicitaron todos los privilegios, indultos, inmunidades, exenciones, libertades, favores y gracias de que gozaban los graduados de Alcalá, Salamanca y demás universidades españolas. Muchos clérigos, seculares y regulares, formaban parte de sus claustros.

Merece ser destacado otro aspecto. Los misioneros se preocuparon desde el primer momento por el trato dispensado por los españoles a los indios. Produjo una gran conmoción el sermón pronunciado por fray Antonio de Montesinos el 21 de diciembre de 1511 ante un auditorio de Españoles. Les dijo que todos estaban en pecado mortal por la crueldad y tiranía con que trataban a los indios. Se inició una controversia, que pronto se centró en dos puntos fundamentales: los títulos de conquista y el régimen que debía prevalecer en el trato con los indios. ¿Cuáles son los fundamentos teológico-jurídicos que pueden justificar el dominio de los Reyes de España sobre los indios? ¿Se les podía esclavizar? ¿Era

justa la encomienda? ¿Eran hombres capaces de regirse por sí mismos? ¿Cómo habría que evangelizarlos? Los protagonistas de la controversia fueron profesores de la Universidad de Salamanca o habían estudiado en Salamanca: Matías de Paz, Juan López de Palacios Rubios, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Domingo de Soto, Juan Ginés de Sepúlveda y otros. Hay que destacar, en relación con esa controversia, los esfuerzos de los primeros misioneros por crear una Iglesia americana madura, con un clero nativo que tomara las riendas de sus propias iglesias. Proyecto que no fue compartido por la Corona, que promovió en América un orden sociopolítico dirigido por el hispano-criollo. En 1578 prohibió la ordenación de los mestizos. Se dio carpetazo con esta decisión al proyecto indigenista.

Pero tal prohibición no impidió que pronto se crearan iglesias particulares con estructura jurídica y funcional. Los Reyes acudieron a la Santa Sede a solicitar la institución de diócesis y nombramiento de obispos. Este proceso reviste gran interés por sus modelos (Sevilla, Segovia y Salamanca), por su estructura y por las dificultades que tuvo que superar para lograr su identidad propia. Octavio Paz ve aquí la peculiaridad que distingue la administración española de las realizadas por otros países. El que la Iglesia iberoamericana se forjara con un modelo europeo no le impidió alcanzar su propia identidad.

En 1546, 54 años después de la llegada de los primeros españoles a América, la Iglesia americana consiguió la autonomía jurídica con la creación de tres provincias eclesiásticas o archidiócesis: Santo Domingo, México y Lima. Sus obispos pertenecen en mayor número al clero regular que al secular. Lo cual tuvo su razón de ser en que la Iglesia americana se asentaba sobre una evangelización llevada a cabo básicamente por las Órdenes religiosas. Todos los obispos elegidos al principio, durante el siglo XVI, poseían una buena formación intelectual. La rápida expansión y afianzamiento de la Iglesia diocesana en América, en unas condiciones nada favorables y en un tiempo breve, se explica porque el episcopado estuvo intelectualmente bien preparado, con experiencia administrativa y

de gobierno en la península y en Indias, o con muchos años de experiencia misional (Cf. Castañeda 586-605). Poco más de un siglo después de la llegada de los españoles a América, en 1620, hay en la América española 35 diócesis, organizadas en cinco arzobispados. La primera diócesis de Brasil se fundó en 1551 (Salvador de Bahía). La Iglesia jerárquica, además de ser un referente religioso importante, representaba un poder diferente del político colonial o republicano, y ha ejercido y ejerce su función por la denuncia o la crítica abierta, y por la negociación. Es un factor importante que merece atención: la madurez eclesiológica de los reinos ibéricos en América. Para sus métodos de evangelización, los misioneros se inspiraron a veces en los mismos indios. Adoptaron, con frecuencia, sus procedimientos al expresar y transmitir sus creencias religiosas. En la catequesis siguieron el modelo de sus relatos, mediante los cuales narraban el origen de sus dioses, del mundo y del propio pueblo. No obstante, en sus líneas fundamentales, el catolicismo del Nuevo Mundo asume el modelo jerárquico, teológico y popular del catolicismo de España y Portugal.

Dentro de las catequesis, los reyes apoyaron la utilización de los hijos de caciques por dos razones que favorecían la evangelización: el conocimiento de las lenguas y el vasallaje que recibían de las tribus. Tal apertura al laicado indígena se establecía ya en las Ordenanzas al juez Rodrigo de Figueroa (1518) y después en las Leyes Nuevas. Esta novedad supuso una importante inserción del laicado en las tareas evangelizadoras. En resumen, los misioneros católicos hicieron en América una labor importante de tipo religioso, cultural y social. Reconocer esta realidad no significa volver a un pasado superado, sino abrir caminos integradores de futuro aun después de la consolidación de las independencias, como vamos a ver a continuación. La interpretación protestante de la conquista y evangelización de América reacciona contra la fusión de cristianismo e hispanidad (PRIEN 1985). No se atiende al hecho de que una disociación entre religión y proyecto histórico-político, durante los siglos XVI y XVII era tan impensable en el mundo protestante como en el mundo católico. Lutero no quiso separar poder temporal y poder religioso, sino sustraer del poder religioso y político del Papa gran parte de la cristiandad.

La religión durante el proceso de las independencias

El clero representó un papel fundamental en el momento de las guerras de la independencia (1810-1824), pues su influencia, su prestigio y sobre todo su plena integración en la sociedad iberoamericana hacían muy deseable su colaboración, tanto en el campo legitimista como en el independentista. La grave crisis política de las independencias lo dividió en dos grupos. Gran número de religiosos, la mayoría de ellos nacidos en la Península, y gran parte de los obispos, nombrados por el Rey según el Patronato, permanecieron fieles a la Corona. El clero secular criollo y regulares criollos, en cambio, disgustado por el monopolio del clero peninsular sobre los cargos y oficios importantes, se mostró partidario de las independencias.

Las independencias dieron lugar a un periodo difícil para la Iglesia católica, pieza clave del Antiguo Régimen, aunque la crisis había comenzado ya en la segunda mitad del siglo XVIII, con la política ilustrada y regalista de Madrid y Lisboa, que procuró reforzar el control de la Corona sobre el clero y que provocó la expulsión de los jesuitas en 1759 de los dominios de Portugal y en 1767 de las posesiones de España. Quizás fue la principal razón por la que una buena parte del clero se apartó de la Corona o, al menos, se sentía incómodo con ella.

La ilustración católica que los jesuitas promovían en sus colegios fue abortada con su expulsión. En gran parte las elites criollas fueron educadas por ellos. Los colegios de los jesuitas eran centros importantes de difusión de la cultura europea. Se comprende que los partidarios de la ilustración anticatólica o anticlerical quisieran, a todo trance, apagar su antorcha y encender otra distinta, que la sustituyera. Debido a las guerras de independencia, los daños materiales fueron cuantiosos, hubo numerosas bajas del clero en los combates, el clero legitimista fue repatriado a España, se cerraron seminarios, escasearon las vocaciones y abundaron las secularizaciones. El clero descendió entre un 25 y un 60%, según las regiones. Este descenso supuso, por ejemplo, en México, entre 1810 y 1834, que el clero secular pasó de 4.229 a 2.282 miembros y el clero

regular de 3.112 a 1.726. Quedó gravemente afectada la obra docente y asistencial de la Iglesia.

Por otra parte, las nuevas circunstancias políticas dificultaron el nombramiento de nuevos obispos. Esto explica el largo periodo vacante de muchas sedes episcopales, que llegó hasta los veintidós años en el caso de Buenos Aires. Recordemos que el Papa Pío VII condenó el movimiento de independencia, apoyando los derechos reales de patronato en materia eclesiástica de la monarquía española. Pero León XII, su sucesor, se preocupó de restablecer los contactos desde México hasta Chile¹ y Argentina. A partir de 1835, la Santa Sede reconoció oficialmente la república de Nueva Granada (actual Colombia), la de México y todas las demás repúblicas².

¿Cuál fue la actitud de la Iglesia católica ante la independencia de la América española? La respuesta es compleja. Hubo clérigos en una y otra parte. A pesar de dos intervenciones de la Santa Sede, un Breve de Pío VII, de 1816 y otro de León XII, de 1824, en los que se pedía la vuelta a la situación anterior y la obediencia al rey de España, las nuevas Repúblicas americanas buscaron el entendimiento con la Santa Sede por estrategia política y por el deseo de que se cubriesen las vacantes episcopales. Consiguieron ambos objetivos muy pronto con el Papa Gregorio XVI, que nombró obispos residenciales a partir de 1831 y desde 1835 inició el reconocimiento oficial de los gobiernos independientes, de los nuevos Estados. La verdad es que ya antes León XII se había preocupado de restablecer los contactos desde México hasta Chile³ y Argentina. En el

1 Se conoce bien la Misión Muzi, 1823-1825, de la que formó parte el futuro Pío IX, por el relato de José Sallusti: *Historia de las Misiones Apostólicas de Monseñor Juan Muzi en el Estado de Chile*, Traducción del original italiano, Santiago, 1906.

2 Cf. Pedro Leturia, *Relación entre la Santa Sede y América. Relación de Pío VII y Bolívar*.

3 Se conoce bien la Misión Muzi, 1823-1825, de la que formó parte el futuro Pío IX, por el relato de José Sallusti: *Historia de las Misiones Apostólicas de Monseñor Juan Muzi en el Estado de Chile*, Traducción del original italiano, Santiago, 1906.

proceso de las independencias no se enfrentaron dos Iglesias ni se trató de una guerra de religión o conflicto religioso. La inmensa mayoría de los protagonistas eran católicos en una y otra parte. No le falta razón a monseñor Felipe Arizmendi Esquivel, actual obispo de San Cristóbal de Las Casas, al declarar que “el proceso de independencia fue un movimiento político y social con profunda raigambre religiosa católica”. Cf. Carta de Obispos Mexicanos (Conferencia Episcopal Mexicana) en la web. Citar la página <http://.....>

Tampoco hay que olvidar el protagonismo de los masones, anticatólicos, en ese proceso. Los británicos fomentaron la creación de logias masónicas como un arma contra España. De hecho, las logias masónicas londinenses aportaron fondos para el proyecto de independencia. Tres importantes protagonistas, Simón Bolívar, José San Martín y Bernardo O’Higgins, pertenecían a una logia fundada en Londres por Sebastián Francisco de Miranda, nacido en Caracas, hijo de padres españoles. Más tarde, en Cádiz, este mismo fundó otra logia, a la que pertenecieron Manuel Belgrano, creador de la bandera argentina, y Andrés Bello, influyente intelectual que tuvo un gran protagonismo, como profesor y legislador, en los primeros años de la independencia de Chile. Los masones hispanoamericanos, invocando los principios de la hermandad universal masónica, querían liberarse del poder de las autoridades españolas y de la Iglesia.

La religión después de las independencias

Brasil se había separado sin lucha de Portugal en 1822. Su Constitución de 1824 declaraba que la religión católica continuaba siendo la religión del Imperio (que duró de 1822 a 1889). En 1825, Lisboa y Roma reconocieron el nuevo Estado. Lo cual propició una armónica continuidad en todos los ámbitos. En Hispanoamérica, por el contrario, pronto comenzaron los conflictos de la Iglesia con los gobernantes de las nuevas repúblicas. Las nuevas repúblicas comenzaron buscando el apoyo de la Iglesia y deseando a la vez controlarla. Se abrió un periodo de rivalidad entre Iglesia

y Estado, en el que se enfrentaron anticlericalismo y antiliberalismo. En la consolidación de las nuevas repúblicas se produjo a veces una lucha del Estado contra la Iglesia o el catolicismo: la fuerza unitaria que sobrevivió a las independencias. Para los liberales, hijos de la Ilustración anticatólica, el catolicismo, que había sobrevivido a las independencias, era una rémora del sistema colonial. Éstos, lo mismo que muchos pensadores positivistas, lo consideraron como un resto del pasado que había que superar.

El analfabetismo y el fanatismo de las masas eran atribuidos al clero. Aprovecharon el positivismo, entendido como una "cultura científica", para dirigir su intento de modelar la economía y la política. Los políticos e intelectuales partidarios del liberalismo lucharon por despojar a la Iglesia católica de su poder económico y social, desamortizando sus bienes, cerrando conventos, eliminando los privilegios judiciales del clero y secularizando la educación a fin de disipar las "tinieblas" eclesiásticas. Su oposición a la influencia de la Iglesia católica no admitía dudas. Y es que, desde finales del siglo XVIII, el liberalismo ilustrado había identificado a la Iglesia con posturas retrógradas. Ahora podían eliminarla y sustituirla. A mediados del siglo XIX la Iglesia se convirtió en el centro de una lucha política que enfrentó a conservadores y liberales. Ante la actitud de estos últimos, que cuando llegaron al poder en varias repúblicas, entre 1850 y 1880, apoyaron a los masones y a los protestantes, porque representaban según su opinión el progreso y la tolerancia, la Iglesia reaccionó en tres frentes:

1. Defendió sus derechos tradicionales, tratándolos de proteger, cuando fue posible, mediante una constitución o un concordato.
2. Se alió con los conservadores y con las masas campesinas.
3. Pretendió ganar a las elites sin perder al pueblo mediante el trabajo en el ámbito de la educación, de la familia y de la prensa, y en la evangelización de los indígenas y de los negros a los que todavía no había llegado su mensaje.

Además, se produjo en el catolicismo hispanoamericano y, poco después, en el brasileño, tras la caída del Imperio (1889), un fenómeno decisivo de cara al futuro: su "romanización" o estrecha unión con Roma. La Iglesia quiso aprovechar la nueva situación para recuperar su plena autoridad sobre la cristiandad de Hispanoamérica, tras tres siglos de patronato real, sin perder, en caso de ser posible, su condición de religión oficial. En conexión con ese fenómeno hubo una multiplicación de diócesis, seminarios y parroquias, y un aumento de los miembros del clero. Brasil pasó, en treinta años, de 12 a 58 diócesis. A finales del siglo XIX, la Iglesia católica seguía conservando una gran influencia sobre la sociedad civil iberoamericana, aun en las repúblicas donde permanecía marginada políticamente (México, Brasil y Uruguay).

La unidad religiosa del Imperio español no se identificaba con su identidad política, sino que lo trascendía. Y al deshacerse la unidad política no sólo no desapareció la unidad religiosa, sino que en cierto modo se fortaleció a pesar de las dificultades por las que tuvo que pasar en aquellos años de violentas turbulencias políticas, sociales y culturales. Al desaparecer el Patronato regio, una especie de intermediario entre la autoridad pontificia y los católicos de la nación española, apareció más nítida la conexión de esos católicos con la Iglesia universal, cuya autoridad suprema es el Papa.

A consecuencia de las independencias, la América de tradición católica sufrió en el XIX profundos cambios. Y la situación actual de la religión en Iberoamérica no puede entenderse sin tenerlos en cuenta. Algunos políticos e intelectuales trataron de socavar o destruir esa unidad católica e incluso sustituir el cristianismo por una hermandad internacional de tipo masónico o por una religión positivista, al estilo de la promovida por Augusto Comte. Pero resistieron tanto el catolicismo popular como la Iglesia institucional. Catolicismo, sociedad, política y cultura han avanzado unidos, a pesar de los conflictos, durante los tres siglos anteriores a las independencias y aún después de las independencias en las repúblicas que surgieron de la desintegración del imperio español. Notamos una

cierta semejanza con lo que sucedió en el imperio romano de Occidente al hundirse la estructura política unitaria. Tal acontecimiento ha sido posible, en Iberoamérica, principalmente, gracias al catolicismo popular. La unidad católica que heredaron las nuevas repúblicas fue fruto de tres siglos de evangelización, en que miles de misioneros gastaron su vida generosamente. Por más que algunos investigadores y políticos los ninguneen, el catolicismo popular y la jerarquía eclesiástica son elementos imprescindibles de la unidad iberoamericana. Los ilustrados quisieron desactivar esa unidad católica, identificando el catolicismo con el antiguo régimen, con el poder absolutista, pero no lograron su objetivo.

El catolicismo popular

Uno de los rasgos principales que caracterizan a la Iglesia iberoamericana es el catolicismo popular. Rasgo que parte de la evangelización llevada a cabo por los misioneros españoles y portugueses. Se trata de una realidad cristiana encarnada en otras culturas distintas de la europea, de una síntesis sincrética de diversas culturas. De este modo, la religiosidad popular llevada por los españoles y portugueses a gran parte de América sirvió de fermento para el nacimiento del catolicismo popular iberoamericano.

La conferencia del Episcopado Latinoamericano, reunida en Medellín a mediados del año 1968, describe y enjuicia críticamente esa religiosidad con las siguientes palabras: "Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basadas en la recepción de los sacramentos, especialmente del Bautismo y de la Primera Comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana [...]. Esta religiosidad más bien de tipo cósmico en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, puede entrar en crisis y de hecho ya ha comenzado a entrar con el conocimiento científico del mundo que nos rodea" (Celam 1969 n. 2). Poco después se advierte que, aunque las expresiones de la Religiosidad popular tienen el peligro de

ser influenciadas por prácticas mágicas y supersticiones, que revelan un carácter utilitario de la religión y el temor ante lo divino, tales expresiones “pueden ser balbuceos de una auténtica religiosidad, expresada con los elementos culturales de que se dispone” (Id. n. 4). En la reunión de 1979 del Episcopado Latinoamericano en Puebla, diez años después de la de Medellín, se reconoce que el catolicismo popular como religiosidad del pueblo puede ser lugar privilegiado de evangelización, pues la religión del pueblo iberoamericano, en su forma cultural más característica, es catolicismo popular o expresión de la fe católica. El catolicismo popular sería la inserción de la fe católica en las mediaciones culturales propias del pueblo iberoamericano. El rostro mestizo de María de Guadalupe, desde el inicio de la evangelización, simboliza y expresa bien la fe inculturada del pueblo iberoamericano o latinoamericano: “Con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina marcando su identidad histórica esencial, constituyéndose en la matriz cultural del continente de la cual nacieron los nuevos pueblos” (Celam 1979 n.º 318). Se lamentan los obispos de que el Catolicismo Popular, que sella la cultura de Ibero-América no se haya expresado suficientemente en la organización de sus sociedades y Estados. La identidad católica va íntimamente ligada a la identidad iberoamericana. En el Documento conclusivo de Aparecida (n.º 549), los obispos iberoamericanos reconocen que “se necesita cuidar el tesoro de la religiosidad popular de nuestros pueblos, para que resplandezca cada vez más en ella “la perla preciosa” que es Jesucristo, y sea siempre nuevamente evangelizada en la fe de la Iglesia y por su vida sacramental”.

El rechazo de la identidad católica iberoamericana en nombre del progreso ha menospreciado valores que se han asimilado a través de tres siglos y que luego han seguido siendo cultivados en lo que se consideraba infracultura popular. El carácter masivo de ese catolicismo popular refuerza su carácter representativo. Su mensaje no está reservado a un pequeño grupo de iniciados sino que se ofrece a todos. En los santuarios y fiestas religiosas se congregan multitudes.

Este catolicismo no se limita a los sectores sociales más sencillos o pobres: "Esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los pobres y sencillos, pero abarca a todos los sectores sociales y es a veces uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas. Eso sí, debe sostenerse que esa unidad contiene diversidades múltiples según los grupos sociales, étnicos e incluso generacionales" (Id. n. 320). Surge por la síntesis entre sabiduría, cultura y religiosidad popular, y es un humanismo que afirma la dignidad de toda persona humana como hijo de Dios. Sus elementos negativos (superstición, magia, fatalismo, ritualismo, ignorancia, etc.) no oscurecen sus muchos elementos positivos, en los que se percibe su semejanza con el catolicismo popular español, unido, gracias a la evangelización realizada por los misioneros procedentes de España y Portugal, con los elementos religioso-culturales propios de los pueblos indígenas: sentido de la providencia de Dios padre, celebración de los misterios cristianos, veneración a María, a los santos y a los difuntos, conciencia de pecado y necesidad de expiación, capacidad de celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria, sentido del trabajo y de la fiesta, sentido de la propia dignidad aun en los sectores más pobres, entre otros. (Id. ns. 285-292, 327-328).

En los siglos XVI, XVII y XVIII se echaron las bases del substrato católico de la cultura iberoamericana. Un substrato o unidad espiritual que subsistirá a la división en naciones, a los desgarrones de tipo económico, político y social, y al advenimiento de la civilización urbano-industrial. Se produjo un mestizaje racial y cultural de profunda impronta católica. El catolicismo popular llevado a América por los soldados, navegantes, colonos, encomenderos y misioneros españoles y portugueses se injerta en las religiones y culturas indígenas y, posteriormente, en las africanas.

Por otra parte, el catolicismo actual iberoamericano hunde sus raíces en el esfuerzo de inculturación de los misioneros para adaptar su mensaje a las culturas indígenas y en el esfuerzo sincrético de los indios para mantener su religión o para dar formas indígenas al catolicismo popular trasplantado de la Península Ibérica. Acerca de este punto son

iluminadoras las tres conclusiones mediante las cuales resume Marzal su posición, en 1992, con ocasión de un Congreso sobre el medio milenio de la evangelización de Iberoamérica: "1) Sin duda la Iglesia y los misioneros del siglo XVI no plantearon una verdadera inculturación por su teología del cristianismo como única religión revelada y de las religiones indígenas como demoníacas. 2) Ciertos misioneros e intelectuales más conocedores o cercanos al mundo andino, como Acosta, Valera o Garcilaso, trazaron los cimientos de una teología de la inculturación andina, que no pudo ir muy lejos en su aplicación. 3) En la práctica se dio una real inculturación por un doble camino: uno, el de la piedad popular, que era compartida por misioneros y por indios y que acabó siendo el lenguaje común, y el otro, el del sincretismo de los indios, porque éste es la otra cara de la inculturación" (Marzal 268).

Los teólogos de la liberación valoran este fenómeno histórico hasta tal punto que los pobres, los "últimos", serían, según D. Irarrazaval, gestores de su evangelización y de la teología⁴. Considero muy iluminadoras las investigaciones, de la trascendencia e importancia del catolicismo popular, publicadas por J. C. Scannone, A. Methol Ferré y M. Marzal (cf. Maldonado 231-236). Después del Concilio Vaticano II se produce una transformación teológica de gran parte del catolicismo iberoamericano, que le lleva a promover una liberación económica, social y política de grandes masas oprimidas y explotadas. La teología de la liberación y las comunidades de base han sido protagonistas de ese movimiento que se ha dado dentro del catolicismo. Muchos teólogos y partidarios de la teología de la liberación intentaron conectar con ese catolicismo popular, y promover, a partir de él, una sociedad de fraternidad, justicia y esperanza. Una especie de manifiesto católico recorrió los caminos y los templos de la América de tradición católica proclamando: Católicos de Iberoamérica, uníos contra la opresión, a favor de una sociedad más justa.

4 Cf. «Religión popular», en J. SOBRINO y I. ELLACURÍA (ed.), *Mysterium liberationis*, II, Madrid, 1990, pp. 345-375.

Los políticos liberales, masones, anticlericales y anticatólicos, educados a los pechos de la ilustración inglesa y francesa, no lograron destruir el catolicismo popular más que en unas pequeñas elites. Éste resistió, vigoroso, frente al laicismo de algunos ilustrados y el anticatolicismo de la fraternidad masónica. Ni siquiera le afectó apenas el deterioro que sufrió la Iglesia jerárquica o institucional tras el proceso de las independencias.

La situación actual

El mundo iberoamericano, antes de su evangelización por misioneros católicos, era un gran mosaico de religiones más o menos politeístas: azteca, inca, maya, guaraní, mapuche, etc. Variadas mitologías nos exponen su concepción del mundo, del hombre y de los dioses. Las conocemos con gran detalle gracias, sobre todo, a los relatos de los misioneros. Y se suele lamentar hoy en ciertos ámbitos intelectuales, políticos e, incluso, religiosos, que los misioneros y los conquistadores españoles no respetaran las culturas de los indios, que las destruyeran. El catolicismo previo a las independencias influyó sobre las culturas precolombinas hasta sustituirlas o transformarlas radicalmente. Sin embargo, no podemos negar el enriquecimiento cultural de la Iglesia iberoamericana a partir de las aportaciones de dichas culturas. Y tampoco debemos olvidar las convicciones desde las que actuaban, muy distintas a las de muchos de los que hoy investigan las culturas precolombinas. Los misioneros valoraban ante todo el Cielo (la salvación eterna de los indios) por encima de cualquier otra consideración.

Algunos americanos parecen querer recuperar la identidad religiosa perdida, la antigua cultura de los amerindios. Respecto a ese objetivo, me parecen sensatas unas palabras de Benedicto XVI en su discurso inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, celebrada en Aparecida, Patrona de Brasil, en mayo de 2007: “La utopía de volver a dar vida a las religiones precolombinas, separándolas de

Cristo y de la Iglesia universal, no sería un progreso, sino un retroceso. En realidad sería una involución hacia un momento histórico anclado en el pasado. La sabiduría de los pueblos originarios les llevó afortunadamente a formar una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana que los misioneros les ofrecían. De allí ha nacido la rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos⁵.

La evangelización creó lazos de unidad religiosa que antes no existían. El proceso de las independencias perturbó de algún modo esa unidad, pero no logró quebrarla. Durante el siglo XIX, salvo un leve avance del protestantismo en algunas de las nuevas repúblicas, el catolicismo siguió siendo la religión de la inmensa mayoría de los iberoamericanos. En el siglo XX y a principios del XXI, por el contrario, se está produciendo una penetración notable de sectas cristianas y de otras religiones (judaísmo, mahometismo, religiones autóctonas persistentes o emergentes y las nuevas religiones orientales, como el Mahikari de Japón, el Hare Krishna de la India y la secta Moon de Corea). A pesar de ello, sin embargo, la mayoría de los iberoamericanos se sienten integrados todavía en el catolicismo popular (cf. Marzal 475-560). Precisamente un cierto menosprecio y aversión hacia la religiosidad popular que se ha dado con frecuencia en el clero, después del Concilio Vaticano II, ha sido un poderoso motivo, entre otros, que ha impulsado a muchos a abandonar la Iglesia Católica, para integrarse en ciertas sectas cercanas a su catolicismo popular.

Durante la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI está creciendo el cristianismo desjerarquizado de las sectas. Algunas investigaciones estadísticas nos hablan de una expansión extraordinaria de los pentecostales en Brasil y otros países iberoamericanos. El catolicismo popular de las masas humildes está siendo invadido por las sectas, considerando los promotores de esa nueva evangelización que el cristianismo católico iberoamericano necesita ser sustituido por otro más auténtico.

5 Documento conclusivo, Centro de Publicaciones del CELAM, Bogotá, 2007. p. 255.

El gran avance de los pentecostales en Brasil y en otros países iberoamericanos, durante los últimos años, aparece como una especie de desarrollo del catolicismo popular fuera de la Iglesia institucional. Algo que podría ocurrir igualmente con el movimiento de las comunidades de base si no se aprovecha suficientemente en la pastoral católica la religiosidad popular y la participación de los católicos en la Iglesia. Las asambleas de los obispos iberoamericanos, reunidas en Medellín, Puebla, Santo Domingo y la Aparecida, han ido tomando conciencia de estos hechos que amenazan la unidad religiosa en el mundo americano de tradición católica. Pero, después de hacer un diagnóstico de la situación actual del catolicismo iberoamericano, manifiestan una firme confianza en el dinamismo creador que alienta en su más profunda entraña. Una energía capaz de promover una aceptación y fortalecimiento de todos los valores que ayudan a construir una sociedad integrada por personas generosas y esperanzadas, siempre dispuestas a sacrificarse por el “bien común”.

La disolución del catolicismo iberoamericano en una multiplicidad protestante de sectas o en la vuelta a las religiones precolombinas no constituiría un avance sobre la situación anterior de unidad católica, sino la destrucción de un elemento vertebrador, quizás el más arraigado del mundo iberoamericano después de las independencias. Hay una gran tradición social y cultural de raigambre católica. Nos conviene aprovecharla en el sentido de una armonización de todas las aportaciones valiosas de la ciencia, la técnica, la economía, el arte, la literatura y la filosofía, más allá y por encima de los intereses políticos nacionalistas.

La actitud católica implica un espíritu de acogida de todo lo verdadero, bueno y bello que hay en nosotros y a nuestro alrededor, desprendiéndonos con valentía de todo aquello que amortigua o esclerotiza ese espíritu y que ha causado a veces efectos tan funestos en la historia de la Iglesia. Catolicismo y tolerancia no están reñidos. Tampoco lo están catolicismo y progreso científico-técnico. El cristianismo auténtico no puede dejar de ser católico, de interpretar la pluralidad armónica de una sinfonía siempre renovada y renovadora. **e**

Bibliografía

- Acosta, José de. De procuranda indorum salute, 2 vol., CSIC, Madrid, 1984 y 1987.
- _____. Historia natural y moral de las Indias, Edición de José Alcina Franch, Dastin, Las Rozas (Madrid), 2002.
- Benedicto XVI. "Discurso inaugural de su Santidad Benedicto XVI", en V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe.
- Documento Conclusivo. Centro de Publicaciones del CELAM, Bogotá, 2007.
- Borobio, Dionisio (ed.). La primera evangelización de América, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992.
- Castañeda Delgado, Paulino. "Evangelización y cultura", en Jover Zamora, José María (dir.), Historia de España Ramón Menéndez Pidal, tomo XVIII La época de los descubrimientos y las conquistas (1400-1570), Espasa Calpe, Madrid, 1998, pp. 557-638.
- Dussel, Enrique. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina, Sígueme, Salamanca, 1985.
- Egaña, Antonio de. Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur, BAC, Madrid, 1966.
- Esteve Barba, Francisco. Historiografía indiana, Gredos, Madrid, Segunda edición revisada y aumentada, 1992.

Landa, Diego de. Relación de las cosas de Yucatán, Crónicas de América 26, Dastin, Las Rozas (Madrid), 2002.

las Casas, Bartolomé de. Obras completas, edición de los dominicos de Andalucía, dirigida por Paulina Castañeda Delgado, Comisión Nacional Quinto Centenario /Alianza Editorial, Sevilla, 1989-1999 (14 volúmenes).

Lopetegui, León y Zubillaga, Félix. Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas, BAC, Madrid, 1965.

Luke, Elisa. La evangelización en América y sus retos. Respuestas de los protagonistas, Promesa, San José de Costa Rica, 2002.

Maldonado, Luis. "El catolicismo popular, hecho mayor de la Iglesia Latinoamericana. Su lugar en la celebración del quinto centenario", en Borobio, Dionisio (ed.), La primera evangelización de América. Contexto y claves de interpretación, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992, pp. 231-236.

Marzal, Manuel M. Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina, Editorial Trotta / Pontificia Universidad Católica del Perú, Madrid, 2002.

Murillo, Ildelfonso. "La religión prehispánica en fray Bernardino de Sahagún", en AAVV, El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX, Servicio de Publicaciones de la UPSA, Salamanca, 2007, pp. 117-124.

Pena González, Miguel Anxo. La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico. BAC, Madrid, 2009.

Prien, Hans Jürgen. La historia del cristianismo en América Latina, Sígueme, Salamanca, 1985.

Ricard, Robert. La conquista espiritual de México, Traducción de Ángel María Garibay K., Editorial Jus / Editorial Polis, México, 1947.

Sahagún, Fray Bernardino de. Historia general de las cosas de la Nueva España, Crónicas de América 23 y 24, Dastin, Las Rozas (Madrid), 2002.

