

La Ruptura de la Cristiandad Indiana

Alberto Methol Ferré

1. Desde Puebla

Sólo desde Medellín, en la dinámica de la Iglesia Latinoamericana, se está desarrollando una nueva autoconciencia eclesial totalizante: una autoconciencia histórica de su proceso latinoamericano. Esto no tiene antecedentes en la historia eclesial latinoamericana. Es un hecho radicalmente nuevo. Esta novedad tomó forma colectiva en la Conferencia Episcopal de Puebla.

En Puebla, de modo colectivo, la Iglesia se formula a sí misma dentro del proceso histórico latinoamericano global, inmersa en su dinámica. Toma perspectiva de las etapas básicas de su recorrido, se ve lanzada hacia el futuro. Puebla determina tres fases principales en nuestra historia:

I. "En la primera época, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social" (DP 412).

II. "A aquella época de la Evangelización, tan decisiva en la formación de América Latina, tras un ciclo de estabilización, cansancio y rutina, siguieron las grandes crisis del siglo XIX y principios del nuestro, que provocaron persecuciones y amarguras a la Iglesia, sometida a grandes incertidumbres y conflictos que la sacudieron hasta sus cimientos" (DP 11).

III. "Hoy, principalmente a partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha ido renovando con dinamismo evangelizador, captando las necesidades y esperanzas de los pueblos latinoamericanos" (DP 11).

La caracterización que hace Puebla de estas tres épocas es mucho más rica. Basta ahora su formulación concisa. Podemos entonces enunciar: *Primera fase*, Evangelización Constituyente. Formación de América Latina y de la Cristiandad Indiana. *Segunda fase*, las repúblicas independientes y el fin de la Cristiandad Indiana. *Tercera fase*, la reconstitución eclesial y luego el resurgimiento católico latinoamericano que, si bien tiene su gozne principal en el Vaticano II, su nacimiento epocal puede ponerse al fin de la Segunda Guerra Mundial, 1945.

Nuestro tema se concentra en la fase intermedia, ruptura de la cristiandad indiana. Esta segunda fase abarca desde las guerras de la Independencia hasta fines del siglo XIX, o incluso hasta la Primera Guerra Mundial. La imprecisión se debe a que el ritmo es dispar en los diversos países. Pero el final se consuma, salvo excepciones, entre 1900 y 1918: la separación Iglesia-Estado está ya generalizada. Si no hay separación jurídica, la libertad religiosa es completa y de hecho la separación de planos está muy acentuada. Se cierra así la Cristiandad que supone una fusión muy íntima entre Iglesia y Estado.

En esta divisoria imprecisa, pueden señalarse también los síntomas de un nuevo tiempo latinoamericano: la crisis de las repúblicas oligárquicas, el redescubrimiento de América Latina por las élites intelectuales, más allá de los límites estatales. La irrupción de Estados Unidos en el conjunto de América Latina, la crisis del positivismo y el modernismo, las tendencias democráticas y populares. Los augurios de nuestra época contemporánea que ya toma perfiles más precisos luego de la Primera Guerra Mundial. Dentro de esta contemporaneidad, primero la Iglesia se reconstituye firmemente (Concilio latinoamericano de Roma, 1900, y Pontificado de Pío XI); luego, ya sobre nosotros, el resurgimiento católico que muestran Medellín y Puebla. Las divisiones siempre son ambiguas, participan de lo que termina y de lo que comienza.

Nuestra reflexión no es sólo individual, sino que se inscribe en el seno del cuerpo histórico eclesial. Por eso partimos de un acontecimiento común, colectivo: Puebla, y procuramos que sirva de marco y de estímulo a nuestra reflexión, que hacemos como miembros del pueblo eclesial católico.

¿Pone Puebla algunos indicios que sirvan para caracterizar en alguna medida la "ruptura de la cristiandad indiana" del siglo XIX? ¿Nos facilita alguna pista? Sin duda, y muy valiosas. En lo esencial, son tres pistas.

Primera Pista: "Sobre todo a partir de Medellín, con clara conciencia de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar, para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos. De tal modo, tradición y progreso, que antes parecían antagónicos en América Latina, restándose fuerzas mutuamente, hoy se conjugan buscando una nueva síntesis que aune las posibilidades del porvenir con las energías provenientes de nuestras raíces comunes" (DP 12).

La primera característica de la crisis es la *ruptura de tradición y progreso*. ¿De qué tradición? ¿De qué progreso? ¿Por qué se hacen incompatibles o, por lo menos así se cree, adversos? ¿Por qué pueden hacerse compatibles, íntimamente conjugados?

Segunda Pista: “La religión popular sufre, desde hace tiempo, por el divorcio entre élites y pueblo” (DP 455). La segunda característica de la crisis, sería *la ruptura de élites y pueblo*. Es decir, Puebla cree que la ruptura no es total, que no es derrumbe o extinción. Es literalmente, ruptura. Y esta pasa entre élites y pueblo. El pueblo se mantiene cristiano en su conjunto, las élites no. Esto tiene graves consecuencias, tanto para el pueblo como para las élites. ¿Por qué este conflicto? ¿Qué élites son? ¿Por qué les acaece ese divorcio? Esta segunda pista puede unirse a la primera, con lo que resultaría pueblo tradicionalista versus élites progresistas. ¿Por qué esa incomunicación de uno y otro lado? Nada acaece sin razones profundas, tanto en uno como en otro.

Tercera Pista: Puebla señala cómo la cultura latinoamericana, desde el siglo XVIII, “comienza a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y la mentalidad de eficiencia... Produce una acentuada aceleración de la historia que exige a todos los pueblos un gran esfuerzo de asimilación y creatividad, si no quieren que sus culturas queden postergadas o aún eliminadas. La cultura urbano-industrial, con su consecuencia de intensa proletarización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza. El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problema en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, impregnada de racionalismo” (DP 415-416-417). De esto surge que desde el nuevo acontecimiento histórico de la revolución industrial en Occidente, hay nuevas potencias dominantes poseedoras de la ciencia y de la técnica, que por sus ideologías “secularistas” amenazan las raíces mismas de la cultura latinoamericana. *La ruptura sería religión católica con secularismo, y este armado con la ciencia y la técnica*. Pero de un modo tal, que dependería de las nuevas grandes potencias. Serían así élites progresistas, secularistas, ligadas a nuevas grandes potencias, en conflicto con bases populares religiosas. Se comprende que Puebla muestre también el *reverso* de tal situación: “la religiosidad popular si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y Estados. Por eso deja un espacio para lo que Juan Pablo II ha vuelto a denominar “estructuras de pecado”. Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza en que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen los valores de dignidad personal y de hermandad, solidaria. Valores estos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por la verdadera liberación” (DP 452-453). “Sin duda las situaciones de injusticia y pobreza agudizan un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza

necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia. Estas están en conexión con el proceso de expansión del capitalismo liberal" (DP 437). Vemos aquí un pueblo sin energías para generar sus propias élites (ya ligadas a la expansión del capitalismo liberal), pero fuerte en su fe, como para no ser remodelado por esas élites.

Es cierto que Puebla, cuando se refiere a la cultura latinoamericana de raíz católica —hecho histórico que, así como se formó se puede destruir, es decir, no definitivo—, impactada por el secularismo, indica, que éste aparece sucesivamente ligado a ideologías dominantes "liberal" y "marxista". Sin embargo, la crisis de la cristiandad indiana, que se consuma en el siglo XIX, acaece bajo el signo del liberalismo. El impacto marxista es posterior a esa consumación, por eso no le tenemos aquí en cuenta.

En resumen: Puebla caracteriza la ruptura de la cristiandad indiana como la obra de élites secularistas, liberales, ligadas al proceso capitalista, dependientes de potencias urbano-industriales poseedoras de la ciencia y de la técnica, en un proceso latinoamericano de transición de una cultura agrario-urbana a otra urbano-industrial. Esta caracterización no es, empero, monolítica ni puramente negativa. Exige grandes discernimientos, que no son exactamente los mismos que se hacían en el siglo XIX, aunque haya continuidad en el ser eclesial. La Iglesia critica las idolatrías, la absolutización de valores que no son Dios. El discernimiento mira siempre a salvar el valor de su idolización. Esta es la actitud de crítica que la Iglesia ha tomado hoy frente a la Ilustración, parcialmente distinta de momentos históricos anteriores, donde sentía más intensamente la negatividad del valor idolizado, sin rescatar suficientemente la positividad del valor (que permitía justamente la posibilidad de idolatría). Por eso, nuestra actitud, desde Puebla, no es ante todo polémica —aunque no pueda ni deba eliminar la polémica—, sino de asunción y superación. "La tarea de evangelización de la cultura en nuestro Continente debe ser enfocada sobre el telón de fondo de una arraigada tradición cultural, desafiada por el proceso de cambio cultural que América Latina y el mundo entero vienen viviendo en los tiempos modernos y que actualmente llega a su punto de crisis" (DP 399). Puebla muestra la variación sustancial de las circunstancias históricas. En el siglo XIX se daba el embate ascendente de la progenie moderna de la Ilustración contra la Cristiandad Indiana. En cambio, hoy la perspectiva es diferente. Esa modernidad de la Ilustración está hoy en "su punto de crisis". La Iglesia no está más a la defensiva, sino que comienza a recuperar la iniciativa histórica. De ahí el espíritu de San Irineo que evoca Puebla como lema: "lo que no es asumido, no es redimido". De ahí su retomar las palabras de Pablo VI,

ya asumidas en Medellín, de la vocación de América Latina a "aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad" (DP 4). La Iglesia se siente con energías, no ya para resistir, sino para transfigurar.

Tenemos así el punto de partida de nuestra reflexión. Puebla nos da tanto el marco histórico fundamental, como también el espíritu para asumir esa historia. No es el mismo espíritu con que la Iglesia clausuraba el siglo XIX, en el Primer Concilio Plenario Latinoamericano de Roma. Hoy nuestras exigencias y posibilidades son otras.

Puebla nos da el punto de partida. Pero su visión histórica es de muy grandes rasgos. Hay que penetrar mucho más profundamente en su caracterización. Puebla no nos da una historia minuciosa, detallada. No es su tarea ni su intención. Sólo grandes trazos que sirven de guía a un pensar histórico. Por eso Puebla no ahorra las interrogaciones históricas, sino que las promueve, las estimula. Exige que se completen sus luminosas intuiciones. Lo contrario, sería dejar morir la conciencia histórica en generalidades. Tenemos que poner a prueba si la perspectiva histórica de Puebla y los caracteres con que esboza la ruptura de la cristiandad indiana, nos sirven realmente para la comprensión justa de esa gran crisis eclesial latinoamericana del siglo XIX.

Ahora no pretendemos abarcar todo el ciclo de la ruptura de la Cristiandad Indiana. Nos limitamos al punto de partida de la crisis; *la Ilustración y la Independencia. En este punto de partida está el germen, está precontenida toda la dinámica y los contenidos principales de la ruptura de la Cristiandad americana, que es también el tiempo de formación y apogeo de nuestras repúblicas oligárquicas, ligadas especialmente al Imperio Británico.*

Nos parece esencial tener muy claro este punto de partida, pues es la base desde donde se determina todo el siglo XIX, hasta entrado el siglo XX. Permite fijar categorías, sin perdernos en las anécdotas. Señalar las condiciones de la Ilustración hispanoamericana, de modo somero pero suficiente, en relación principal con la Iglesia, es nuestro delimitado propósito. Si esto se hace límpidamente, lo demás viene casi por añadidura.

2 Dificultades

Desde hace muchos años usamos el calificativo "*cristiandad indiana*" que nos parece más específico que el de "*cristiandad americana*", genérico e indeterminado. Es la cristiandad que se forma en "las Indias", tanto de la monarquía española como portuguesa, y que puede incluir la parte francesa de Haití y las Antillas. Nos parece un nombre propio adecuado a la circunstancia histórica y a su originalidad. La cristiandad indiana no es lo mismo que la cristiandad medieval europea, aunque sea en gran medida una derivación histórica de ella. La ruptura de la cristiandad

indiana tampoco es la misma que la cristiandad medieval y renacentista. La cristiandad indiana es una cristiandad católica, que comienza a nacer justamente cuando en Europa se presenta la quiebra de la cristiandad medieval y renacentista. La crisis de la cristiandad indiana es más tardía, se desencadena en pleno siglo XIX. Tiene, pues, características propias, únicas. No puede negarse que hay estrechas filiaciones con la crisis de la cristiandad europea, pero no pueden identificarse sin más. Esas filiaciones y parentescos han ocultado hasta hoy las formas propias de la crisis de la cristiandad indiana, subsumiéndola en la europea. Pero ya no es posible perseverar en tales confusiones generales. Se nos exige comprender lo más específico, lo más propio, de nuestra historia.

La tarea de comprensión de lo más específico latinoamericano es lo más difícil para nosotros. Es más fácil y accesible enterarnos o informarnos de lo metropolitano (Europa, Estados Unidos) que de América Latina. Nuestra dependencia cultural es tan intensa que es más familiar —*intelectualmente*— lo ajeno que lo propio. Pensar a fondo lo propio, adquirir una visión articulada y orgánica de su historia, es más engorroso para el "colonial cultural", que la erudición brillante alimentada desde la metrópoli. Esta es la situación normal de las élites intelectuales de las zonas dependientes. Esto acaece en América Latina y, por ende, también a las élites intelectuales de las Iglesias en América Latina. Las élites católicas sufren en su inteligencia, bajo sus modalidades propias, análogas alienaciones que las élites secularistas. Ejemplo: no existe todavía una visión profunda y coherente de la historia de la Iglesia en América Latina. No se ha formulado todavía una gran síntesis de la historia eclesial latinoamericana, lo que nos muestra el grado de inmadurez en relación a lo propio. Hay intentos, tanteos, esbozos. Puebla hace un gran esbozo. Pero no hemos alcanzado ninguna síntesis. Lo fragmentario todavía impera, y sólo permite croquis, no una obra acabada. Ni qué decir respecto de la Iglesia en el siglo XIX latinoamericano; ni siquiera hay bocetos del conjunto. Los que se han intentado, son tan escuálidos, que no comunican vida alguna.

Esta situación muestra los límites inexorables de nuestra reflexión de hoy. Todavía falta un vasto trabajo colectivo. Es necesario dar una visión de las dificultades que existen para una comprensión global latinoamericana de la ruptura de la cristiandad indiana, de las distintas fases atravesadas. No es sencillo alcanzar una caracterización de esa crisis, tan decisiva en nuestra historia eclesial y latinoamericana. Una densa nube de tópicos la envuelve.

Entramos al tema. La conciencia de las dificultades será un comienzo de la autoconciencia de la crisis de la cristiandad indiana del siglo XIX. No hacemos una enumeración completa de dificultades, sino de las más significativas.

Ante todo, falta lo más elemental. No es fácil suprimir las barreras de las historias de cada país y pasar a América Latina como conjunto. El mero esfuerzo de coordinar cronológicamente los acontecimientos significativos —negativos o positivos— es algo todavía no realizado. No tenemos claro un suficiente sistema de correlaciones de los acontecimientos eclesiales, que abarquen desde los aspectos ideológicos —teologías o filosofías que influían en laicos y clérigos, enseñanza de los seminarios, etc.— hasta las estructuras económicas, las “desamortizaciones”, etc. La dispersión de los datos que se deben reunir es todavía desalentadora para síntesis aproximadas, tan urgentes. La ruptura de la cristiandad indiana se inicia con la atomización del Imperio Hispánico en una veintena de repúblicas, que siguen sus propias historias, volcadas hacia el exterior y con escasa relación entre sí. Las historias van separándose realmente. Las historias de las Iglesias también. Sólo en el siglo XX vuelve a generarse un vasto proceso de “latinoamericanización” de nuestros países, que vuelve a exigir las visiones de conjunto. Por eso sólo ahora es posible proponerse una historia latinoamericana de la Iglesia.

Pero no se trata sólo de la dispersión del material. Hay graves dificultades con las interpretaciones recibidas, con las opiniones vigentes respecto de esa historia eclesial latinoamericana decimonónica. En primer lugar, las “historias nacionales” empiezan a escribirse aquí, por lo común, desde el último tercio del siglo XIX, con la “organización nacional”. Es el momento de victoria del liberalismo no sólo anticlerical, sino anticatólico. En esas historias nacionales, la Iglesia hace el papel del “malo”, de la inercia histórica, de lo residual. Domina una historia política y militar, a la que luego se incorporan perspectivas económicas y sociales. Pero lo religioso queda también en un sorprendente esfumado. La Iglesia no remedia esta ausencia. Pues las Iglesias, en la mayoría de los países latinoamericanos, hace escasos años comienzan a formularse la necesidad de la historia eclesial de su propio país. Nuestras Iglesias conocen muy poco su propia historia (que va más allá que una historia institucional eclesiástica). De manera que una historia del conjunto, tropieza con las ignorancias que hay en cada una de las partes que deben reunirse. Por lo menos hasta hace muy poco, en los seminarios no existía preocupación de conocer la historia eclesial nacional ni la latinoamericana. ¡No conocían la historia del pueblo al que servían!

Ese desconocimiento de sí misma, por parte de la Iglesia, se veía agravado: las interpretaciones vigentes de las historias nacionales, en grado mayor o menor, estaban repletas de estereotipos contrarios a la Iglesia. De manera que no había sólo ausencia, sino dependencia implícita de visiones adversas. Por ejemplo: “La Iglesia está siempre aliada a los poderosos”. Esta proposición era difundida por los anticlericales —poderosos— que controlaban el Estado y habían expulsado a la Iglesia de múltiples actividades sociales. *Porque resulta que la ruptura de la cris-*

tiandad indiana, no es una ruptura desde "abajo", sino "desde arriba". Son los poderosos los que destruyen la cristiandad indiana. Son las clases altas, o por lo menos segmentos muy fuertes de ellas, las que realizan la crisis de la cristiandad indiana. Esto, que es una evidencia para cualquiera medianamente atento al acontecer histórico latinoamericano decimonónico, está sin embargo velado. *Fueron los ricos, no los pobres, los que terminaron con la cristiandad indiana.* Claro, esto no es respuesta a toda la cuestión, mucho más compleja. Pero nos advierte del peligro de estereotipos todavía vigentes. Hay una "leyenda negra" sobre los conflictos eclesiales del siglo XIX, que es indispensable esclarecer. Sólo ahora, la crisis de la "Polis oligárquica" permite una nueva mirada.

Desde comienzos del siglo XX empezó la destrucción de la "leyenda negra" sobre los orígenes de América Latina, sobre la acción de España en América, sobre la acción inaugural de la Iglesia. Dos acciones entonces íntimamente ligadas. Es sabido que en la historia no basta vencer. Para vencer hay que transformar al vencido en malvado. Nadie tolera no ser el bueno en un antagonismo. España fue el primer gran imperio ultramarino que se derrumba en la Europa Occidental expansiva. No sólo fue derrotado, sino envuelto en la leyenda negra que acompaña siempre a los vencidos. A la España católica, le sustituía la Inglaterra protestante, como poder hegemónico. Así los vencidos, los decadentes, tienen gran dificultad de autocomprenderse sintéticamente. Pierden hasta su propia historia. El formarse de las repúblicas latinoamericanas coincidía con la máxima prostración de España, en una autoconciencia disgregada. De tal modo, era muy difícil para nosotros la percepción de nuestros orígenes con claridad. Sin la Iglesia de España y Portugal, ¿qué podíamos comprender de nuestras Iglesias? Podíamos conocer sí historias eclesiales generales, escritas desde países protagónicos, como Alemania y Francia. Pero de España, poco llegaba. De ahí que nuestras filiaciones fueron brumosas. Sólo en el último tercio del siglo XIX Menéndez y Pelayo proporcionó una visión global del proceso eclesial hispánico, pero era una historia tan dependiente, que era más fácil escribirla desde los "heterodoxos". Esa obra no fue continuada. Sólo ahora, casi un siglo después, con la *Historia de la Iglesia en España* dirigida por García Villoslada, tenemos respaldo hispánico para poder vernos a nosotros mismos. La historia desplazaba a la leyenda. Para que esto pueda suceder en América Latina, debe suceder también en el progenitor ibérico. De lo contrario, quedamos rengos; nuestro pensar histórico tendría lagunas esenciales. Sólo ahora podemos contar con los elementos indispensables de la historia eclesial hispánica. Aunque ya, reiteramos, desde comienzos del siglo XX, con el aporte principal de investigadores españoles, se fue terminando con la leyenda negra de nuestros orígenes. Esa parte de nuestra historia latinoamericana es la mejor estudiada. Lógico, pues durante los siglos XVI, XVII y XVIII se está bajo la unidad de la monarquía, lo que permite con naturalidad las visiones unitarias. Es la parte más trabajada "unitariamente" de la historia latino-

americana. Lo contrario acaece con el siglo XIX. Aquí lo natural, es la visión separatista.

Por todo esto, hoy lo más difícil de pensar de modo conjunto, es la historia eclesial latinoamericana del siglo XIX. Si la primera leyenda negra está destruída, la segunda leyenda negra —sobre la ruptura de la cristiandad indiana— todavía no. Y no se trata de ninguna contraposición “rosada”, sino sencillamente de historia.

3. Bajo el signo de la Ilustración

La Independencia de América Latina se realiza bajo el signo de la Ilustración. Podemos hacer abarcar el período de su vigencia directa entre nosotros, desde 1750 a 1840. Esto, en su sentido más estricto. Su espíritu puede prolongarse hasta el liberalismo ecuatoriano que abre nuestro siglo. El enfoque iniciado por Jovellanos y Campomanes termina de modo exasperado en Benito Juárez, Justo Rufino Barrios, Guzmán Blanco, Eloy Alfaro y Leonidas Plaza. Existe una continuidad evidente. De la Ilustración española nace el paulatino proceso de la ruptura de la Cristiandad Indiana, bajo la presión creciente e inevitable de las potencias hegemónicas, ante todo Inglaterra, luego Francia y Estados Unidos. También las mismas fechas, de 1750 a 1840, señalan quizás el tiempo de mayor invertebración histórica de la Iglesia Católica, manifestado claramente en el máximo abatimiento de su centro unificador, el Papado. Hoy nos es difícil comprender hasta qué punto llegaba entonces la sujeción de la Iglesia a los Estados. Pocas veces los Césares habían dominado tanto a Pedro. En tales condiciones se inicia la crisis de una zona subordinada como era la naciente América Latina. Algunos le han llamado crisis de la “cristiandad colonial”. El nombre no es del todo exacto; peca también por demasiado genérico. Sin duda, *es una “cristiandad indiana dependiente”, no un autocentro como lo fue la “cristiandad medieval y renacentista europea”.*

Respecto de la Ilustración, son necesarias algunas nociones claves para entender el marco en que se inicia nuestro siglo XIX, el de la ruptura de la cristiandad indiana.

¿Cuál era la situación del Imperio Hispánico del que formábamos parte? España había sellado definitivamente su ocaso en Westfalia, a mediados del siglo XVII. Sin embargo, había mantenido la integridad de las Indias americanas. Apenas cedía en la gran batalla del Caribe algunas islas a Inglaterra, Francia y Holanda. El Caribe es la entrada de América Latina; allí se concentró la disputa. Si hubo entre nosotros “guerras de religión”, ellas pasaron por el Caribe. Pero España, cada vez más fantasmal, desplazada como primera potencia por Inglaterra protestante y por Francia católica, era desgarrada por esa tensión. Desde 1700, en Utrecht, España entregó su comercio a los ingleses, a la vez que se aliaba con Francia por el “pacto de familia” de los Borbones. Uno se admira de su capacidad de resistencia en América, durante tanto tiempo de

decadencia. A mediados del siglo XVIII se inicia un cierto resurgimiento: es la ilustración española. Pero el renacimiento —como potencia de segundo orden— será fugaz. La lucha entre las potencias dominantes, Inglaterra y Francia, la destruirán con dos sucesivos golpes mortales: la derrota naval de Trafalgar (1804) en manos de los ingleses y la destrucción del Estado por ocupación francesa (1808). Del derrumbe del Estado en España, vendrá la Independencia Hispanoamericana. Pero veamos los caracteres básicos de la Ilustración española. Para ello tomaremos especialmente títulos de obras y acontecimientos significativos en la segunda mitad del siglo XVIII, que es donde toma forma pujante la Ilustración católica española. Un resumen del marco en que se desencadenará el proceso independentista, en lo que se relaciona más directamente con la Iglesia.

Con el *Concordato de 1753*, el Estado llegaba al máximo control posible de la Iglesia en España. El "regalismo" imperaba y el Papado cedía posiciones bajo la presión de las grandes monarquías del despotismo ilustrado. Menéndez y Pelayo califica al regalismo de "*herejía administrativa*", la más gris y perniciosa, donde no sólo se afirma la supremacía del poder civil sino *su potestad de imponer reformas en el seno de la Iglesia*. Con Carlos III se llega a la teoría del "Vicariato Regio". Por lógica, esta primacía del poder civil, interesada en disminuir al máximo la autoridad del Papado, empalmaba con las corrientes "*episcopalistas*" y de independencia de las Iglesias nacionales. Febronio, discípulo del jansenista Van Espen, escribirá su célebre obra contra el Papado, "best seller" de la época. En Van Espen —texto obligatorio— y Febronio se formó la mentalidad de la mayor parte de los clérigos del tiempo de la Independencia.

Mientras que las tendencias del clero secular eran más bien regalistas, las órdenes y congregaciones religiosas estaban más ligadas al Papado. Esto lleva a las Monarquías a dar el golpe en un punto neurálgico: la Compañía de Jesús, obligando al Papa a suprimirla en 1773. Carlos III prohíbe la obra del jesuita Suárez por sostener el origen popular del poder político. La disolución de la Compañía de Jesús fue augurio de los intentos posteriores de suprimir todas las órdenes y congregaciones religiosas así como de la debilidad máxima del Papado. El siglo terminaría con la ocupación de los Estados Pontificios por los franceses y la muerte de Pío VI prisionero (1799).

Dentro del contexto ilustrado contrario al espíritu monástico y contemplativo, es también evidente que había una gran proliferación de conventos y frailes, desproporcionada, y que la Monarquía —a partir del Concordato de 1737— puso el mayor empeño en reducir esa cuantía exagerada de eclesiásticos, entre los cuales había muchos inútiles, sin vocación. En su conjunto, las órdenes no estaban en una época de esplendor, sino de decadencia. Así, hasta la Independencia, se produjo una disminución permanente de religiosos. Esa era la tendencia.

Esta situación agravaba la cuestión de los bienes eclesiásticos. En España eran cuantiosos. Se plantea la "desamortización". En 1775 se publica el *Tratado de la Regalía de Amortización* de Campomanes, que abrió la serie de disposiciones desamortizadoras, aceleradas por el famoso *Informe* de Jovellanos de 1784. Más adelante veremos su repercusión americana, cuyo último eco serán las medidas de Eloy Alfaro y Leonidas Plaza en Ecuador al abrirse el siglo XX. Será entonces el fin de la Cristiandad Indiana.

Significativa del asentamiento de la Ilustración española, de los novatores, de la primera generación reformista, es la Real Pragmática de Fernando VI, prohibiendo que se impugnara al benedictino Benito Feijoo, en 1751. Feijoo es, con su *Teatro crítico universal*, el gran divulgador y propagandista de la "modernización". Introdutor del "ensayismo", fue al siglo XVIII lo que Ortega y Gasset al siglo XX. En 1745 aparece la *Física moderna, racional y experimental* de Andrés Piquer. Primera vez que la física se separa de la filosofía en España, aunque también en un pensar eclético. España no alcanzaba ya el nivel filosófico de las "síntesis". El siglo de Oro de la segunda escolástica había pasado y sólo sobrevivía en inercias degradadas, mortecinas. Suárez fue la última gran síntesis, correspondiente a la primera fase del Barroco, que implica la primacía de España. En cambio, la segunda fase creadora del Barroco ya no es España. La forman —desde nuestro ángulo eclesial— Galileo, Descartes, Pascal, Vico. Esta segunda fase creadora católica del Barroco, principalmente con Galileo y Descartes —es la que inaugura la modernidad. El segundo barroco abre la Modernidad, con la ruptura epistemológica de las ciencias físico-matemáticas y la revolución filosófica cortesiana. A todo esto, España quedó marginal, agotándose. Por otra parte, la Iglesia tuvo los conocidos conflictos y desconciertos, en que la primera fase del Barroco se hizo obstáculo de la segunda. Los jesuitas quedaron prendidos a Suárez, no asimilaron en profundidad la "ruptura epistemológica" moderna y se condenaron así a un pensamiento eclético ante esa modernidad. Sólo en nuestro siglo, con J. Marechal, el pensamiento jesuíta comienza a tener congruencia "moderna". En cambio, el Oratorio de Berulle será la gran espiritualidad que comprende esa revolución y dará su sello a esta segunda fase del Barroco. Esto significa, también, el desplazamiento de España por Francia.

La dificultad jesuíta ante la "nueva ciencia" en el sentido de alcanzar una nueva síntesis, y no un oportunismo eclético, se refleja en su XV Congregación General de 1706, donde se dice: "Por una parte, hay principios cartesianos que se oponen no solamente a la sana filosofía, sino a los dogmas de fe y pueden inducir en error dogmático a los incautos. Por otra parte no se puede negar que los cartesianos, con el estudio y observación de la naturaleza, han descubierto fenómenos que nosotros debemos explicar en la física, so pena de ser tenidos por ignorantes en las ciencias

naturales. Si abandonamos la parte amena de la física y nos encerramos en las especulaciones metafísicas, ahuyentaremos de nuestras escuelas a los oyentes, los cuales se suelen quejar de que enderezamos todo el estudio de la filosofía, exclusivamente a la teología especulativa y de que en la misma teología, dejando las cuestiones más útiles, tocantes a la moral o a la polémica, perdemos un tiempo precioso en sutilezas y metafisiqueos insustanciales". Esta es la manifestación más clara de una *situación ecléctica*, que será la de toda la ilustración hispanoamericana.

Sin embargo, es sintomático que Feijoo no se refiera principalmente a Descartes, sino a Bacon y su experimentalismo. Aquí vemos el desplazamiento que caracteriza a la Ilustración en relación al momento barroco, de la fundación de la Modernidad. Muestra ya la preponderancia inglesa, que se afianza a todo lo largo del siglo XVIII. Bacon, Locke y Newton son sus grandes símbolos. La Ilustración francesa ya cede ante la influencia inglesa. Francia cede ante Inglaterra. Su última batalla, será la de Napoleón, que arrastrará a la ruina al Imperio Hispánico. Locke es el gran padre de la Ilustración. Es la tradición empirista nominalista post-cartesiana, es decir, repensada después de Descartes y la instauración de la ciencia moderna. Desde el punto de vista de la filosofía, podría sostenerse que la crisis de la cristiandad indiana tiene su comienzo en Locke y su final en Spencer. Si bien es cierto que Feijoo no conoce a Locke, pone —como D'Alembert en el *Discurso Preliminar a la Enciclopedia*, a Bacon como el iniciador. Pero en la Enciclopedia ya es a partir de Locke. La operación esencial de la Ilustración —y dentro de ella la Enciclopedia— será reinterpretar la instauración de la Modernidad en Galileo y Descartes, expulsando de ella a la Iglesia Católica. En el siglo XVIII, el único pensador de importancia que reivindica la tradición de Descartes y Malebranche contra Locke, es el cardenal Gerdil, pero no incidirá nada en el ámbito hispánico.

Feijoo no es sólo un gran "actualizador" del ambiente hispánico, que trae noticias del movimiento científico y filosófico, sino también es un crítico de las supersticiones de la religiosidad popular, barroca, que ya no era realimentada en profundidad. "Depurar la hermosura de la religión de vanas credulidades". La sensibilidad neoclásica, en las antípodas del barroco, podía podar con su moralismo y sobriedad muchas excrecencias supersticiosas, patrañas y falsas tradiciones. Pero era también una purificación que ignoraba muchas profundidades. La religiosidad popular era exuberante, jovial, en las antípodas de un cierto jansenismo. Así, en 1765 se prohíbe la representación de autos sacramentales, en 1777 de bailes en las iglesias, atrios y cementerios, en 1780 de danzas y gigantones de cartón en las procesiones, en 1788 las comedias de santos, etc. En realidad, este tipo de sensibilidad es más propia de élites que del pueblo. El neoclásico, por otra parte, no era demasiado estético.

Centinelá contra Francmasones (1752) del franciscano José Torrubia plantea otra gran cuestión, presente durante todo el ciclo de descomposición de la Cristiandad Indiana. En 1751 hubo en Lima el primer proceso inquisitorial contra masones. En México, el primero fue en 1785. Londres era el centro de la masonería. Esta se había fundado en 1717, en el espíritu de la Ilustración racionalista, deísta. Las logias pasan de Gibraltar a Cádiz y otros puertos (1739). Penetra en la aristocracia. El presidente del Consejo de Castilla, el conde Aranda —amigo de Voltaire (“Ecrasez l’Infame, doucement”)— funda en 1760 la gran logia española, independiente de Londres que se afilia al rito escocés en 1780. Está más ligado a la Masonería francesa. Aranda fue decisivo en la expulsión de los jesuitas. La expansión de las logias continuó intensamente. A pesar de las condenas pontificias de 1738 y 1751, numerosos católicos integraron las logias. Un tradicionalista y papista famoso como José de Maistre fue masón. En la independencia hispanoamericana fueron también numerosos. Las condenas pontificias insistieron. Creo que sólo desde mediados del siglo XIX no hubo más católicos en la masonería. La guerra con la Iglesia ya era abierta. Guerra que había comenzado, más difusa, con la Enciclopedia.

Por fin, en esta segunda mitad del siglo XVIII, hay dos acontecimientos decisivos para la comprensión de todo lo que sigue. De un lado, la Revolución Norteamericana y la Revolución Francesa. El nacimiento del “constitucionalismo” moderno. De otro lado, se desencadena la Revolución Industrial en Inglaterra, lo que asegura la hegemonía británica bajo nuevas formas en el curso de todo el siglo XIX. Los que antes se incorporan a la Revolución Industrial serán primeras potencias. Los que quedan atrás, serán marginados y dependientes. Es lo que ocurrirá agudamente en el siglo XIX tanto a España como a América Latina. Todavía estamos en esas márgenes.

Desde el ángulo que nos importa, la Constitución Norteamericana será uno de los modelos políticos de todo el siglo XIX latinoamericano. Hace declaración de derechos humanos, a la vida, a la libertad, a la propiedad, etc. Separa la Iglesia del Estado y establece la libertad de credos. Como la realidad norteamericana es de múltiples confesiones protestantes y una pequeñísima minoría católica, el Estado no adopta ninguna religión y deja a todas en libertad. Una realidad religiosa plural genera una actitud pluralista de parte del Estado. Muy distinto es el proceso de la Revolución Francesa.

La crisis de la Cristiandad medieval y renacentista del siglo XVI había sido resuelta, en su primera fase, con la formación de dos cristiandades: la católica al sur de Europa, y la protestante al norte. Las dos cristiandades eran mutuamente intolerantes, se excluían. Pero las cristiandades protestantes llevaron una lógica distinta de las católicas. Ambas se ligaban íntimamente al Estado: *Cujus regio, ejus religio*. Pero el protestantismo se desarrolla por incesante división interna, en tanto que es

esencial al catolicismo el esfuerzo de autodespliegue en la unidad. Eso hizo que en las cristiandades y Estados protestantes pronto hubiera tal multiconfesionalidad, que se desembocaba naturalmente en la libertad religiosa. Aquí, los más excluidos eran los católicos. En Inglaterra, los católicos perseguidos varios siglos retomaron la igualdad de derechos políticos pocos años después de la independencia de América Latina; el episcopado se restableció en 1850. Por su parte, las cristiandades y los Estados Católicos mantuvieron su unidad religiosa, sin proliferación confesional interna, excluidos los protestantes. Aquí el pluralismo vino por ruptura con la religión revelada, por el deísmo, por la secularización, por el "laicismo", directamente crítico hacia la Iglesia Católica. Ciertamente, ese racionalismo contrario a la fe, se desarrolló principalmente en la Ilustración francesa, en la Enciclopedia. Reivindicaba la tolerancia y el pluralismo de creencias, como en Inglaterra. Pero eso no acacía por desarrollo de la cariocinesis protestante, sino por ruptura militante racionalista contra la Iglesia Católica. Ese racionalismo ilustrado, cerrado a la fe trascendente, simpatizaba sin embargo, por los efectos políticos, con el protestantismo. La Ilustración racionalista fue así hostil al catolicismo e indulgente con el protestantismo. Además, ella misma era reflejo interno en los Estados Católicos de la hegemonía creciente de los Estados protestantes (Inglaterra, luego Estados Unidos y Prusia). Esto nos permite ya entrar a definir escuetamente el significado religioso de la Revolución Francesa.

La Revolución Francesa pasa por tres fases, Monarquía Constitucional, República e Imperio. En sus dos primeras fases se produjeron las medidas decisivas, pues con el Imperio se logró la pacificación y el concordato, bajo la férrea tutela napoleónica. La crisis de la Iglesia con la Revolución Francesa pasa por tres momentos. Al comienzo el clero apoya el paso de la reunión de los "tres estados" (Antiguo Régimen) a la Asamblea General, a la abolición de los privilegios estamentales y feudales, a la declaración de los derechos del hombre. Luego se toman las tres medidas contra la Iglesia. *La primera*, la nacionalización de todos los bienes eclesiásticos (la desamortización) y venta de esos bienes. El clero pasaba a ser asalariado del Estado. *La segunda* va más a fondo, más de reforma eclesiástica contra las órdenes y congregaciones religiosas. Se hace un reglamento de quince artículos acerca de los conventos y sus moradores. Se fija el número mínimo de miembros de una casa religiosa, que en adelante recibiesen novicios (salvo algunos institutos dedicados a la enseñanza, fomento de las ciencias o beneficencia), etc. Era la destrucción de las órdenes y congregaciones religiosas. Vino la resistencia y la persecución, la venta de casas religiosas, etc. Se prohíbe hasta llevar el hábito religioso. *La tercera* es la culminación del regalismo: la constitución civil del clero. Las reformas administrativas llegaban a su apogeo, afectando la constitución misma de la Iglesia. Fijaban formas de elección del presbiterio y el episcopado por el cuerpo electoral político, desconocían a la

Santa Sede. Era una constitución civil que convertía a la Iglesia en parte del Estado. Era el cisma. Tras varios intentos de Pío VI para evitarlo, al ponerse en práctica la constitución civil del clero, el Papa la condena en abril de 1791. Todo esto acaece en la fase de la monarquía constitucional. A partir de entonces, aparece la persecución y el conflicto abierto, la ruptura. Así pasa luego todo el tiempo de la República. Con el Imperio, en 1801 llega la pacificación. Estas medidas, que se toman apretadamente en Francia entre 1889 y 1891, serán las que —en mayor o menor grado— se irán aplicando en toda América Latina en el curso del siglo XIX hasta Eloy Alfaro y Leonidas Plaza, el abrirse el siglo XX. *Los bienes eclesíásticos, los religiosos y el control del episcopado y su relación con Roma, son los tres frentes en que se desarrolla la batalla de la ruptura de la Cristiandad Indiana, donde se irá pasando de la unanimidad católica al pluralismo, la Iglesia libre en el Estado Libre.* Se llegará a que la Iglesia será más libre del Estado, cuando la sociedad en su conjunto ya no sea unánimemente católica. Aunque es una paradoja (*cuanto más católica una sociedad, más tiende a controlar el Estado a la Iglesia, y viceversa*) que tiene su lógica profunda. Es una constante que se extrae por inducción empírica.

Para terminar el marco de base, una referencia a la Revolución Industrial. El siglo XVIII es, en Europa Occidental, de una extraordinaria prosperidad y un ritmo de crecimiento sin igual en relación con todos los tiempos anteriores. Por eso se experimenta y se vivencia tan intensamente la noción de “progreso”. Este desarrollo apoyado en el comercio, las manufacturas y la hegemonía mundial (Voltaire escribe la primera filosofía de la historia universal, que toma en cuenta el conjunto de la Tierra y no el mundo mediterráneo y europeo solamente) va a tener un nuevo envión sin precedentes: la revolución industrial. El despegue se inicia en Inglaterra con la introducción del “maquinismo” (máquina a vapor), en zonas densamente pobladas, con concentración empresárico-técnica, que permiten la expansión del capitalismo industrial (sobre la anterior base mercantil), el notable aumento de productividad, de velocidad del transporte y avance del “mercado” en todo el ámbito social. El nuevo mundo emergente tendrá sus teóricos primero en Adam Smith, luego Malthus y Ricardo. Al comienzo la diferencia entre los países que entran en la dinámica maquinista no es tan alta con los manufactureros (por ejemplo, al iniciarse el siglo XIX la distancia entre el Imperio Hispánico y el Británico, aunque apreciable no era tan inmensa como lo será luego de las guerras de la Independencia). Al iniciarse el siglo, la Ilustración española luchaba todavía por la “actualización”. En 1825 el derrumbe es tan grande en España y en América Latina que la brecha será abrumadora.

La Ilustración española es una Ilustración católica. Su símbolo será Jovellanos, que intenta conjugar tradición y progreso. Pero Jovellanos es un ecléctico. La Ilustración católica es ecléctica. Es sintomático que no

produzca ningún gran pensador, ninguna "síntesis". Esto muestra su debilidad, su dependencia. Pero en España y en las Indias, la Ilustración católica es hegemónica (aunque en relación a Europa Occidental, es dependiente). Si contraponemos la Ilustración católica con la "enciclopedista", racionalista, laicista, lo podríamos hacer con las figuras de Jovellanos y de Aranda. Al comienzo, Aranda es minoritario en las élites; Jovellanos mayoritario. Poco a poco, sin embargo, Aranda irá desplazando a Jovellanos. En la segunda mitad del siglo XIX será francamente hegemónico. Aunque, es cierto, las masas populares siguen siendo barrocas. Esto es una anticipación simbólica de lo que sigue.

4. La Independencia abre la crisis

Al abrirse el siglo XIX imperaba en todo el ámbito hispanoamericano —en sus clases dirigentes— la Ilustración Católica, con los caracteres eclécticos ya señalados. *Sus tendencias, en relación a la Iglesia, son regalistas, jansenistas, galicanas. Se ha hablado de un "neojansenismo", que engloba las tres tendencias unitariamente, y es la denominación que creo más apropiada, para diferenciarle del jansenismo original.* Este, desde el *Agustinus* de Jansenio, con Saint Cyran, Arnauld, Pascal, proseguía la discusión abierta anteriormente por jesuitas (Molina) y dominicos (Bañez) sobre las relaciones entre naturaleza y gracia, libertad humana y divina. Es un jansenismo teológico, extremadamente rigorista. En cambio, la segunda fase, su continuación en el siglo XVIII, es un jansenismo eclesiológico y político. *Se pasa del jansenismo teológico al eclesiológico y político.* El belga Van Espen es su máxima expresión en su *Jus Ecclesiasticum Universum*: regalismo, espíritu reformista, criticismo histórico, defensa del episcopalismo y conciliarismo, intento de limitar la jurisdicción eclesiástica al campo puramente espiritual. Será introducido por el valenciano G. Mayans, apologista del Concordato de 1753. Luego de la expulsión de los jesuitas, Van Espen se volvía texto de derecho canónico obligatorio en universidades y seminarios. Su influencia fue inmensa, determinante. Se era católico, en un cierto clima "cismático" (hubo en Holanda una Iglesia jansenista, el cisma de Utrecht, que, creo, aún sobrevive). Es lo que se manifiesta en el IV Concilio Provincial Mexicano de 1771, totalmente neojansenista: el Consejo de Indias consideró innecesaria su aprobación por Roma.

Puede acotarse que el neojansenismo está ligado en la Revolución Francesa a la sanción de la *Constitución Civil del Clero*. El neojansenismo afirma la primacía del poder civil, se trate de monarquía absoluta o de república. *Habrás así neojansenistas absolutistas y liberales, unidos por el*

cordón umbilical de convertir a la Iglesia en una parte dependiente del Estado. Este será uno de los rasgos del liberalismo "anticlerical" oligárquico hispanoamericano. Y esto es lo que permite la convergencia, aparentemente extraña, del jansenismo eclesial con la Ilustración Enciclopedista, que es racionalista, secularista, deísta y aún materialista. Estas dos aguas se mezclarán de forma continua, incluso ambiguamente en la vida de muchas personas. Sin embargo, puede decirse que *en la primera mitad del siglo XIX predomina la Ilustración Católica (neojansenista en distintos grados), y que en la segunda mitad predomina la herencia de la Ilustración a secas, de la enciclopedista, con la hegemonía de su progenie positivista. Aquí se consumará ya el fin de la Cristiandad Indiana.* Simultáneamente, en la Iglesia latinoamericana, desde 1831 en adelante, será afirmando la lucha por la "libertad de la Iglesia" ante el poder del Estado, que culminará en el Concilio Vaticano I. Este ascenso "ultramontano", señalará el fin de la "ilustración católica" eclesialmente considerada. Porque el "ultramontanismo" católico latinoamericano conciliará sin dificultad con la estructura constitucional del Estado liberal. Nuestro ultramontanismo no estará ligado, como en Europa, a tradiciones monárquicas. Será un ultramontanismo "republicano" sin problemas. Las formas de gobierno no lo determinarán como al "tradicionalismo" europeo.

Intentemos percibir la lógica histórica que se despliega en el primer tercio del siglo XIX, respecto de la Iglesia en Hispanoamérica. Esta lógica de crisis se desata con el derrumbe del Imperio Hispánico y el surgir de los nuevos Estados.

Ya al iniciarse el siglo XIX, estaba en el aire la imposibilidad que España mantuviera a las Indias en su órbita. En 1830 Godoy proponía a Carlos IV instalar *tres Regencias* en las Indias, a favor de tres Infantes de Castilla, sustituyendo los Virreinos. La idea tuvo buena acogida en la Corte, pero la guerra con Inglaterra hizo que Carlos IV desistiera de exponer a sus hijos en la travesía. En realidad, España estaba casi incomunicada con América desde 1796, por su alianza con Francia; esta situación se prolongará hasta 1814, cuando la caída de Napoleón. Idea más radical había tenido el conde Aranda veinte años antes, cuando propuso formar en las Indias *tres Reinos*, unidos por un nuevo Pacto de familia excluyendo a los ingleses del comercio y haciendo participar en cambio a los franceses. El conde de Aranda, ante la independencia de Estados Unidos, preveía un nuevo poder continental emergente, cuyo ejemplo sería irresistible. Proponía adelantarse a tal situación de crisis. Esto le hizo caer en desgracia con Carlos III. En la puja anglo-francesa por el comercio de Indias vencería inexorablemente Inglaterra. *El célebre Burke formuló claramente la política británica en 1792: Si España se aliaba con Francia, Inglaterra debía adelantarse contribuyendo a desmembrar la monarquía española con la independencia de las Indias; si España se aliaba con Inglaterra contra Francia, entonces no había problema, el comercio de Indias caía en total control inglés, pues el único competidor de temer era*

Francia. Las dos hipótesis se cumplieron sucesivamente; el Imperio hispánico saltó a pedazos. No hacía falta la conquista, bastaba el control comercial. Será toda la política de Canning.

En 1802, el célebre abate Pradt, que tanta incidencia tendrá en el proceso emancipador y religioso hispanoamericano, escribía *Las tres edades de las Colonias*, notable análisis geopolítico de la situación¹. Allí supone que Hispanoamérica *se dividirá en 15, 17 o 18 Estados*. Esta visión, tan realista, la retomará Bolívar en su carta de Jamaica (1815); allí formulará con claridad la razón de esta atomización: *la falta de un "poder intrínseco" que la unifique*. El poder del Estado en España mantenía la unidad de las Indias pero, roto ese vínculo, Hispanoamérica, gigantesca y dispersa, carecía de "centros" o "metrópolis" interiores, capaces de infratenerla en unidad. Lo racional era aceptar la disgregación pues era inevitable, pero estableciendo una "federación" que mantuviera los lazos unitivos y preparara el camino a uniones más profundas. Acotemos que Bolívar será "federativo" con los Estados resultantes, pero resueltamente enemigo del federalismo en la formación interior de los Estados, pues sostenía que eso era arrojarlos a la anarquía.

En 1808 comienza a desencadenarse el drama previsto. Napoleón traiciona a su aliada España e impone en Bayona a su hermano José. Por allí andaba el abate Pradt de asesor. Viene el alzamiento, una verdadera guerra religiosa contra el invasor francés que simbolizaba la incredulidad, pues se rememoraban las jornadas de la revolución francesa no sólo de persecución a la Iglesia, sino de sustitución del culto cristiano por el de la Naturaleza o de la Razón. Al no ser reconocida la usurpación, la monarquía quedaba acéfala, la soberanía revertía —según la doctrina tradicional de Tomás y Suárez— a los pueblos. Allí comenzó primero la guerra civil entre juntistas y regentistas y luego de independencia. La primera fase, que dura hasta 1814, es guerra civil en las Indias, aunque haya conatos de independencia. Luego será ya de independencia. A la altura de 1820 —consumada la revolución de Riego— ya está decidido el proceso irreversible de independencia y formación de los nuevos Estados americanos. Aquí se hace patente el comienzo de la crisis de la Cristiandad Indiana. *¿Cómo será la constitución religiosa de los nuevos Estados? Nuestra cuestión estalla a partir de 1820.*

Visto el imprescindible marco político, retomemos el hilo del proceso religioso desde la apertura del siglo, antecedente necesario de la crucial década del 20.

El Papado estsaba en una de sus horas más sombrías: descoyuntado de las Iglesias nacionales por el dominio del Estado sobre ellas, estaba en

¹ Aguirre Elorriapa, Manuel: *El abate Pradt en la emancipación hispanoamericana*. (Analecta gregoriana, Roma 1941) pág. 63. Esta obra, junto con la de Pedro Leturia *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica* (Analecta gregoriana, Roma, Caracas. 1959/1961), es guía indispensable para la comprensión del proceso eclesial hispanoamericano en el primer tercio del siglo XIX.

el colmo de su debilidad. Su fortaleza está en ser efectivo centro de convergencia y unidad de las Iglesias en todas las naciones. Sus hilos más fieles, las órdenes religiosas, son quebrados, material y espiritualmente. Dice el historiador Philip Hughes: "Dios salvó entonces a la Iglesia enviándonos la Revolución francesa para destruir el absolutismo real. Efectivamente, hacia 1790, fuera de los estados de la Iglesia y de los nuevos Estados Unidos de América, no había un solo país en el mundo en que la religión católica gozara de libertad para vivir plenamente su propia vida y ni un solo país católico en que se le ofreciera otra perspectiva que la de una progresiva esclavitud y un gradual debilitamiento" (*Síntesis de Historia de la Iglesia*, Herder 1958, p. 268). Pío VI muere preso en 1799. En ese colmo de la impotencia, sin embargo, Mauro Cappellari (futuro Gregorio XVI en 1831) escribía confiado: *Il trionfo della S. Sede e della Chiesa* (Roma 1799). Es electo Pío VII, que como cardenal Chiaramonti, obispo de Imola, en una homilía (1797) afirmó la compatibilidad de cristianismo y república, criticando el pretendido origen divino del poder real. Pío VII hace el Concordato de pacificación con Napoleón, un modelo de la "era de los concordatos" moderna. Luego es el bloqueo continental contra Inglaterra, para arruinarla quitando mercados a la incipiente revolución industrial (que se volverá sobre Hispanoamérica). Pío VII se declara neutral. Napoleón ocupa a Roma en 1808, la anexa y aprisiona al Papa, que sólo será liberado en 1814. El derrumbe del Imperio Hispánico toma a la Iglesia en semejante situación. Casi acéfala.

La primera fase de la crisis del Imperio Hispánico es, no sólo la guerra de liberación contra los franceses, sino la guerra civil americana entre juntistas y regentistas, pues ambos bandos se reclaman de Fernando VII. El Precursor Miranda —financiado por los ingleses— es el principal independentista. En 1810-12 se reúnen las Cortes de Cadiz, con participación de americanos. En 1815 la guerra civil se resuelve contra los juntistas americanos. Sólo sobreviven las Provincias Unidas del Río de la Plata, que todavía no han declarado la Independencia. Presionado por España y la Santa Alianza, el Papa escribe la encíclica *Etsi Longissimo* (30-1-1816) exhortando a los americanos a la lealtad con Fernando VII. El absolutismo restaurado de Fernando VII precipita el resurgir de la guerra hispanoamericana, esta vez claramente independentista.

Las Cortes de Cadiz son la antecedente de las Constituyentes de los distintos Estados hispanoamericanos en los años siguientes. Más aún, está precontenida en ellas toda la política del liberalismo anticlerical hasta entrando el siglo XX.

Si comprendemos bien los comienzos, lo demás se dará por añadidura. En Cadiz se impone la visión de Jovellanos y Campomanes, netamente individualista en cuanto al reordenamiento de la propiedad rústica. Las Cortes eliminan el vasallaje, el poder feudal, suprimen los mayorazgos, aunque no tocan el poder de los terratenientes, es decir, no hay reforma agraria contra ellos, sino sólo con relación a las posesiones comunes de

villas y pueblos (desamortización civil) y las posesiones de las órdenes religiosas (desamortización eclesiástica). Se venden los bienes de Iglesias y municipios. Esto ya tenía su precedente: bajo el absolutismo, en 1795 se habían atacado los bienes de hospitales, hospicios, cofradías, instituciones benéficas obligando a su enajenación. Fue el primer ataque a la propiedad eclesial, que dismantelaba los servicios sociales que aquella prestaba, pues la asistencia social la realizaba la Iglesia y no el Estado. Luego, en tiempos de Napoleón, se reducen los conventos a la tercera parte; José Bonaparte, ante la resistencia encabezada por los religiosos, suprime completamente las órdenes monásticas y se secularizan sus miembros en 1809. Dispone la abolición de inmunidades y exenciones. Singular es que las Cortes de Cadiz, en medio de una guerra de liberación nacional, popular y religiosa, en ese mismo momento, a su vez dictan las medidas contra el monaquismo y sus bases materiales. Aquí se inicia la división de las "dos Españas", sus incomprensiones recíprocas. Pero se inicia no como conflicto de ilustrados enciclopedistas versus católicos, sino ante todo de "liberales" constitucionales católicos neojansenistas contra "absolutistas" católicos, también "regalistas" aunque ya más moderados en este aspecto. La palabra "*liberal*" se inventó allí. Cadiz se prolongó en el Trienio liberal (1820-1823) y tuvo su apogeo en las desamortizaciones de Mendizabal en adelante (1837-1855).

Examinando después la política de desamortizaciones en España, decía el eminente Joaquín Costa "la revolución pasó sin que el pueblo hubiera adquirido un palmo más de tierra". A diferencia de la Revolución francesa, en la que la desamortización eclesiástica consolidó una gran clase media campesina, de pequeños propietarios (que ya existía), en España —y luego en América Latina— estas reformas "*debían alumbrar un neolatifundismo territorialmente más extenso, económicamente más egoísta y socialmente más estéril que el precedente*" (*Historia Social y Económica de España y América*. Vicens Vives, Editorial Teide, 1959, Tomo V, p. 83). Tenemos así una anticipación en la historia de las desamortizaciones civiles (contra cuyos resultados se levantó la reivindicación de la revolución mexicana del siglo XX) y de las desamortizaciones eclesiásticas de América Latina. Los ricos individuales, se hicieron más ricos. Los pobres siguieron pobres o más pobres.

¡Pero llegamos al fin, a los años 20!

Empieza la organización de los nuevos Estados Independientes, las discusiones sobre la Constitución. Albor ligado al Trienio donde se inician las guerras civiles-religiosas en España. El curso de la historia americana —en este aspecto— aunque presente algunas afinidades, no será igual. Aquí son todos "constitucionalistas". Las diferencias serán dentro del "constitucionalismo".

La primera "reforma eclesiástica" se plantea el *Sur del Continente* en Buenos Aires, con B. Rivadavia. *Aquí comienza propiamente la "cuestión religiosa", pues en la década anterior, en la lucha abierta por "jun-*

tistas" y "regentistas", se trataba de la interpretación de los mecanismos institucionales en juego, ante la acefalía de la monarquía. Por eso, en conjunto, la década del 10 no presenta una temática religiosa aguda por parte de los dos bandos. Hay anuncios de lo que se desencadenará en los años 20; pero no pasan de eso. En cambio, ahora hay que decidir concretamente qué formas tomarán los nuevos Estados. La relación con la Iglesia les es esencial, pues la población es masivamente católica. Esto acaece dentro de un nuevo contexto: la hegemonía británica, que no es, por cierto, una hegemonía católica.

El Congreso de Tucumán de 1816, que declaró la Independencia de las Provincias Unidas, había aprobado el propósito de entablar relaciones con la Santa Sede, pues la Iglesia estaba sin obispos desde 1812. Tuvo, es obvio, una serie de intervenciones regalistas (nombró párrocos, legisló sobre cosas litúrgicas, etc.). Ya el Deán Funes sostenía que el Patronato no era un privilegio concedido a la persona de los reyes, sino un derecho inherente a la soberanía y el nuevo Estado su natural heredero. Todo se puso candente en los años 20, con la "reforma general del orden eclesiástico" (1822) iniciada por Rivadavia: allí se creaba un senado eclesiástico; se incautaban los bienes de los conventos, se prohibía hacer votos religiosos antes de los 25 años, se limitaba el número de religiosos en las casas, con mínimos y máximos; suprimía diezmos; sometía los religiosos al ordinario diocesano, etc., etc. Son medidas que se repetirán casi con monotonía durante el siglo XIX, en distintos países de América Latina. Es el neojansenismo. Al comienzo no es todavía el enciclopedismo que, muy minoritario, apoyaba todo eso: instrumentalizaba al neojansenismo para sus propios fines. Muchos han encontrado en la reforma de Rivadavia la influencia de Juan Antonio Llorente, sacerdote renegado, colaborador de José Bonaparte y administrador entonces de los bienes amortizados. En 1819 hizo, dedicado a los americanos, sus "Discursos sobre una Constitución Religiosa, considerada como parte de la Civil Nacional". Era un enfoque abiertamente cismático, antirromano. Para que haya idea de los matices, señalemos que el Deán Funes refutó a Llorente y que fue apoyado por Gregoire, el famoso Obispo juramentado francés, de gran predicamento en la época.

La reforma rivadaviana produjo una reacción adversa en los pueblos del Río de la Plata que la sintieron como un ataque a su fe. Hubo caudillos que levantaron la bandera de "Religión o Muerte" (Facundo, el que luego atacará Sarmiento). Los opositores mandan a fray Pacheco a entablar negociaciones directas con Roma. Se levantan las voces de Castro Barros y Medrano, en defensa del Pontificado. El indomable y pintoresco fray Castañeda calificaba la reforma como "Iglesia Anglicana de Buenos Aires". El sarcasmo no estaba despistado, pues desde Londres venía la propaganda cismática principal. Conviene aquí un breve recuento.

En Londres y París estaban los centros europeos de mayor propaganda independentista. Allí los mensajeros hispanoamericanos se mezclaban

con los españoles exilados. Se editaban varias revistas, que se difundían en toda Hispanoamérica. Los ingleses tenían la mejor red de intercomunicaciones, montada además sobre las logias masónicas. Sin embargo, Londres, llamada por Menéndez y Pelayo centro del "filibusterismo" literario (ideológico), no es reductible a una sola perspectiva. Había una gama de posiciones. Desde Blanco White, cura apóstata, vuelto anglicano, propagandista abiertamente cismático, hasta Andrés Bello, neojansenista moderado, alta expresión de la Ilustración Católica americana. Aunque la verdad es que la propaganda cismática daba el tono. Se edita en Londres, por ejemplo, "dedicada a los pueblos libres de América" en 1826 *Verdadera Idea de la Santa Sede*, de Pedro Tamburini, famoso teólogo del obispo Ricci, del Sínodo cismático de Pistoya. La obra tuvo una difusión excepcional. De aquellos dos centros venía también la gran influencia de Destutt de Tracy y Jeremías Bentham, nuevas variantes de la tradición de Locke, empiristas y utilitaristas más radicalizados. Rivadavia y Santander serán especialmente tributarios de Bentham y sus manías legislativas.

La reforma eclesiástica de Rivadavia se reproduce, más que como influencia propia, por ser síntoma y desencadenante del clima ideológico generalizado en los ámbitos hispanoamericanos. En sus élites, ante todo.

El Dictador Francia, "Yo el Supremo", en Paraguay, en 1824 suprime los conventos y seculariza sus sacerdotes, elimina el cabildo catedral de Asunción, el único obispo queda totalmente marginado, etc. El Dr. Francia, como señala Adriano Irala Burgos, evolucionó desde el catolicismo a un deísmo rousseauiano: "para el pueblo quería la conservación del catolicismo. Claros rasgos de josefismo: se interesaba en los detalles del culto que él ya no practicaba, considerando a la religión no bajo su aspecto de verdad revelada, sino bajo la moralidad que la misma imponía al pueblo. El culto debía disponer de lo que necesitaba, pero sin lujos y sin una jerarquía eclesiástica que concentrara el poder" (Ver *La Evangelización en el Paraguay*, Ed. Loyola, p. 150). El caso Francia, sin embargo, es muy original y no se repitió. Sólo luego de la muerte de Francia, pudo Carlos Antonio López —en términos siempre realistas— regularizar las relaciones con la Santa Sede y restablecer la jerarquía católica.

En Chile, la situación es semejante a la rioplatense. Un antecedente original de la crisis eclesial, es la del jesuita chileno desterrado Manuel Lacunza (1731-1801) con su obra *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, en expectación milenarista, y por eso sospechosa a las autoridades eclesiales. Tuvo su impacto en Buenos Aires, donde Manuel Belgrano lo hizo imprimir en Londres (1816). También se imprimió entonces en Puebla y en París. Como acotación, digamos que Lacunza resucitó en los círculos bíblicos de los años 1930. El milenarismo, bajo distintas formas, reaparece en tiempos de crisis. Pero no es esta dinámica la que prospera en los años de 1820, sino el neojansenismo. En 1824, el ministro Francisco Pinto impulsa reformas eclesiásticas, copia de las de Rivadavia. En tal situación,

llega a Buenos Aires y Chile la *Misión Juan Muzzi* (en la que venía Juan María Nastai, el futuro Pío IX), llamada antes por O'Higgins y Cienfuegos, que es el primer contacto directo del Pontificado con el mundo hispanoamericano. Desde siempre, las monarquías ibéricas habían impedido toda relación inmediata de las Iglesias locales con Roma. Sólo en 1807 había llegado a Brasil el primer Nuncio con la corte portuguesa exiliada. La Misión Muzzi terminó en fracaso, pero fue el augurio de las nuevas relaciones con Roma. En las interesantes Memorias de su secretario, José Sallusti, se anota la propaganda anti-romana que difundían por doquier los mercaderes ingleses.

Si pasados a la zona "*bolivariana*", se plantean nuevas perspectivas interesantes. El Precursor Miranda, de ideología enciclopedista, propicia la religión católica estatal, pero cismática de Roma. En Bolívar, la evolución es distinta. Durante el proceso revolucionario, Bolívar va desde una visión deísta, más bien hostil a la jerarquía, hacia una franca revaloración de la Iglesia Católica. Muchos factores convergen en esa evolución. Una relación más cercana con la fe popular. Una necesidad de salvar de la anarquía a los nuevos Estados, apelando al sostén de la Iglesia, vínculo unitivo del pueblo. Bolívar vuelve a la Iglesia. En ese camino, desde 1822 Bolívar intenta contactos con Roma por medio del obispo Lasso de la Vega. Pasan diversas vicisitudes. Pues así como León XII envía la Misión Muzzi (1823) al gobierno de Chile, luego presionado por la Santa Alianza y España lanza el breve desaprobando la insurgencia hispanoamericana *Etsi Iian Diu*, 1824, para arrepentirse y tener contactos en 1825 con el enviado de Bolívar. Vacilaciones de los momentos de transición. Provee de obispos las sedes de Bogotá y Caracas, Santa Marta, Antioquia, Cauca y Quito en consistorio de mayo de 1827, con la protesta violenta de Fernando VII. El camino de las relaciones directas entre el Papado, las Iglesias locales y los nuevos Estados, estaba abierto. Bolívar hizo el *Brindis de Bogotá*: "La causa más grande nos une en este día, el bien de la Iglesia y el bien de Colombia. Una cadena sólida y más brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente a la Iglesia Romana, que es la puerta del Cielo. Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros Padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos como el cordero que bala en vano por la madre que ha perdido. La madre lo ha buscado y lo ha vuelto al redil: ella nos ha dado Pastores dignos de la Iglesia y de la República. Estos ilustres Príncipes y Padres de la Grey de Colombia son nuestros vínculos sagrados con el cielo y con la tierra. Serán nuestros maestros y modelos de la religión y de las virtudes políticas. La unión del incensario con la espada de la ley es la verdadera arca de la alianza" (octubre 1827).

De tal modo, Bolívar hacía una política eclesiástica opuesta a la pregonada por el Abate Pradt, que quería incluso Patriarcados independientes. Sin embargo, Pradt, que murió reconciliado con la Iglesia, no había sido nunca regalista; por el contrario, defendía la separación de la

Iglesia y el Estado, como una necesidad de libertad de la Iglesia. Pradt se había opuesto radicalmente a la Constitución Civil del Clero durante la revolución francesa. Quizá esos pensamientos de Pradt están presentes en el discurso de Bolívar, en Chuquisaca, en 1826 al Congreso Constituyente de Bolivia donde sostiene que una Constitución del Estado no puede prescribir un culto religioso, en términos que hoy evocan al Vaticano II.

En *México*, acaecieron primero las grandes revoluciones populares encabezadas por Hidalgo y Morelos. Las más populares del ciclo de la Independencia. En ellas, su pensamiento era: "La religión católica será la única sin tolerancia de otra". Reflejaba el sentimiento de las masas. Las cuestiones de "libertad de cultos" y de la "separación" serán planteos de las élites, pues en realidad no había otros cultos, salvo el de los comerciantes extranjeros y personas sueltas. La Constitución de Cadiz también decía: "La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única y verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra". (Art. 12). En el Plan de Iguala, se proclama la independencia de España y la unidad católica religiosa. Las discusiones que siguieron fueron de índole neojansenista, con algunos conatos cismáticos. México estaba sin obispos. Gregorio XVI, en su primer consistorio de febrero de 1831, nombra seis obispos para las principales vacantes de México. Es de señalar que poco después, el Dr. Gómez Farías, "patriarca del liberalismo", impulsaría la primera reforma eclesiástica en 1833, análoga a la de Rivadavia. Es el antecedente necesario de la siguiente "Reforma" de Benito Juárez, más violenta y radical, de 1857 a 1859, que va desde las desamortizaciones civiles y eclesiásticas hasta la libertad de cultos y separación Iglesia-Estado. Las desamortizaciones de la "Reforma" son el ejemplo más patente de la nueva expansión del latifundismo que impulsan las repúblicas oligárquicas en toda América Latina.

Los procesos en los países no mencionados, siguen caminos semejantes, con diferencias de tiempos e intensidades. Ya es suficiente enumeración.

En México hay una variante importante. Es la presencia del poder de Estados Unidos que contra la masonería del rito escocés, impulsa la "mayoría del rito yorquino" a través de su embajador Joel R. Poinsett, un anarquizador del país. Una de sus figuras claves, Lorenzo de Zavala, que se proponía según sus palabras "la entera destrucción del Poder Eclesiástico", terminará después en primer vicepresidente de la República Texana, luego incorporada a Estados Unidos. Poinsett tuvo como un elemento esencial de su política el desmantelamiento de la Iglesia Católica, para quebrar la unidad religiosa mexicana, que era sostén de la unidad nacional, tan difícil en medio de las incertidumbres del nuevo Estado. Aquí comenzó ya el retroceso de Inglaterra y Francia en Hispanoamérica frente a Estados Unidos.

Ante el panorama del proceso eclesial, puede percibirse que la apertura de los años de 1830 aleja definitivamente la posibilidad de Iglesias cismáticas en los nuevos Estados latinoamericanos. Gregorio XVI reconoce las nuevas repúblicas. El camino se inicia con la *Sollicitudo Ecclesiarum*. El Papado establece sus lazos directos con las Iglesias locales. Estas se afirman cada vez más defensoras de su libertad ante el Estado, movido siempre por la reivindicación del Patronato y con sus tendencias neojansenistas. No es un azar que en 1831, el deán de Lima, José Ignacio Moreno publicara su *Ensayo sobre la Supremacía del Papa* que tuvo numerosas ediciones y un gran eco, incluso en Europa. Es la culminación de una gran lucha de los defensores de la unidad de la Iglesia Católica en América Latina, desde el extremo norte, México, con el jesuita Basilio Arrillaga hasta el extremo sur, Argentina y Chile con Castro Barros. Será aquel animoso camaldulense Mauro Cappellari, ahora Gregorio XVI, el que inicia *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa* en medio de tantas incertidumbres de sobrevivencia.

5. Conclusión

La Ilustración hispanoamericana fue primordialmente católica. El último gran esfuerzo para "actualizar" al decadente Imperio de España y las Indias. Un promisor esfuerzo que se frustró con las catástrofes que abrieron el siglo XIX. La tenaza de Inglaterra y Francia le destruyeron. La torpeza del absolutismo de Fernando VII consumó la tragedia. La guerra civil se hizo de Independencia. Las nuevas repúblicas nacieron en medio del caos. Bajo la nueva hegemonía de Inglaterra y otras menores como la de Francia y Estados Unidos. La Ilustración católica hispanoamericana terminó en un gran fracaso. Aunque alumbró el nacimiento de las nuevas repúblicas.

La segunda mitad del siglo XVIII y el primer tercio del XIX, son de extrema postración eclesiástica. El mayor abatimiento del Papado. Es la descomposición de las Cristiandades Católicas europeas y también de la Cristiandad Indiana. Hemos puesto el marco para comprender la crisis de esta última. El comienzo de la ruptura que señala la década de 1820, único momento en que existió riesgo de cisma neojansenista. Después de 1830 eso quedó descartado. Sólo hubo algunos remedos miserables de Iglesia nacional. La comunión católica se mantuvo firme.

La Ilustración católica hispanoamericana y la crisis de la década del 20, nos dan las bases para comprender el desarrollo de toda la dinámica de la ruptura de la Cristiandad Indiana, hasta su consumación, al abrirse el siglo XX. La Ilustración fue de las élites, no de las masas. Esa Ilustración católica, dijimos, hegemónica en Hispanoamérica, pero no en el contexto de las potencias marinas, Inglaterra y Francia. Era dependiente de la Ilustración inglesa y francesa, hostiles a la Iglesia católica. Por eso el eclecticismo fue destino de la Ilustración Católica. No tuvo el vigor y

la capacidad de una nueva síntesis (que hubiera quebrado esa dependencia). Sin síntesis propia, carecía de posibilidades de auto-desarrollo. Pues el eclecticismo crece por agregados, en tanto que la síntesis por autodespliegue (aunque incorpore lo otro). Incapacidad de síntesis es signo de dependencia. Capacidad de síntesis revela autoposición, ruptura virtual o actual de las dependencias. No es extraño que todavía nuestro pensamiento se debata asediado por el eclecticismo.

El proceso de ruptura parece claro. La Ilustración católica fue cediendo más y más a la Ilustración "enciclopedista". Mariano Moreno traducía el *Contrato Social* de Rousseau y eliminaba las partes referentes a la religión. Nariño traducía los *Derechos del hombre* y los comentaba incluyendo referencias a Santo Tomás. No había reasunciones asimiladoras y transformadoras. El mayor pensador americano ilustrado católico es, sin duda, Andrés Bello. Su itinerario es simbólico. Aprendió inglés traduciendo a Locke. Pero su pensamiento se asentó finalmente en Thomas Reid, crítico de la tradición empirista de Locke. Por eso de Bello se pasa fácilmente a Balmes y los neoescolásticos de la *Civiltá Católica*, desde la segunda mitad del siglo XIX. Ellos también vienen de Reid. Por un inglés, se inicia la ruptura con el pensamiento inglés. Me refiero al ámbito católico latinoamericano. Pero ya Balmes y los neoescolásticos no tienen nada de "neojansenistas". Balmes es católico liberal, pero "ultramontano". Eso explica su inmensa influencia en la Iglesia hispanoamericana posterior a la etapa que hemos considerado. La Ilustración católica básica se bifurca: por un lado "católicos liberales" ultramontanos, por otro lado liberales neojansenistas, más y más "enciclopedistas". Bello también fue reconocido maestro por grandes "anticlericales". El apogeo de esta dirección es en la segunda mitad del siglo XIX, con el auge del Positivismo, que pone a la Iglesia como residuo de una época superada. Pues hubo la época "teológica" (la colonial), luego "metafísica" (la independencia) y ahora "positivista" (científica). Eso era lo que creían las élites finiseculares. Dentro de ellas los católicos eran sitiada minoría, aunque el pueblo silencioso mantenía la fe, es claro, empobrecida.

Podría seguirse también el hilo de las declaraciones constitucionales. Primero son las afirmaciones de la religión católica como única y excluyente. Después es la religión católica junto a la libertad de cultos. Finalmente viene la separación de la Iglesia y el Estado. Todo esto, dicho en los textos de variadas maneras. Las dos últimas formas son ya el fin de la Cristiandad Indiana. Esto se precipita desde la segunda mitad del siglo XIX, con el apogeo de las repúblicas oligárquicas, en la órbita anglosajona. Los puertos daban base social al disenso. La Iglesia no era tan unánime en la sociedad. Esto fue dando realidad al primitivo designio de las minorías enciclopedistas de los comienzos de la crisis, pues la Iglesia era todavía cuasi unánime en la década de 1820, por lo cual la única posibilidad del disenso era promover un "catolicismo cismático". Luego esto se

hizo imposible; la Iglesia fue volviéndose "ultramontana" y afirmando su libertad ante el Estado. Pero simultáneamente perdía base en las clases altas y medias más ligadas al circuito comercial británico. Esto fue dando mayor realidad social a la exigencia de libertad religiosa. Así, el Estado y la Iglesia lucharon ambos para librarse de la hegemonía del otro. Eso liquidaba a dos puntas la misma Cristiandad. Aunque la Iglesia mantuviera nostalgias, que ella misma contribuía a aventar.

Hemos visto el comienzo de la segunda fase histórica de la Iglesia en América Latina —la ruptura de la cristiandad indiana— según el marco de Puebla. El recuento de los hechos históricos verifica y da carnadura a los grandes esbozos de Puebla. Pero todavía falta mucho para completar la revisión histórica del siglo XIX eclesial latinoamericano. Sin esa revisión no alcanzaremos la autoconciencia histórica madura que nos exigen las tareas de nuestro tiempo.