

Un antecedente del Sínodo de América: el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899

«El siglo liberal latinoamericano» del s. XIX.
Las independencias y el «siglo liberal»

Fidel González Fernández, mccj.

Cuando a comienzos del siglo XIX Iberoamérica se separó de las dos naciones peninsulares, su unanimidad católica era indiscutible. A finales del siglo el hecho apenas había sufrido una notable modificación. Sería todavía así hasta mediados del siglo XX. En 1940, para una población de 126.000.000 de habitantes, el número de cristianos no católicos era solamente de 600.000 (el 0.4 por ciento)¹. Pero un cambio notable en tal unidad católica, un proceso de «decatolización» había comenzado y se había desarrollado a lo largo de aquel siglo «liberal» por obra de las clases dirigentes, tanto las políticas como las intelectuales. Católica quedaba fundamentalmente todavía la gran masa popular, y quedaba católica gracias sobre todo al notable papel desarrollado por la mujer y por los «abuelos», como guardianes y transmisores de una tradición que había dejado marcadas sus huellas en el pueblo.

El siglo «liberal» iberoamericano comienza seguramente con el decenio de 1820 en que se consolidan las independencias de los pueblos hispanoamericanos y se establece el imperio del Brasil. Tal «siglo» penetra con profundidad todavía en nuestro siglo XX. Es por ello un largo, atormentado y pesado siglo de conflictos. A pesar de notables diferencias, se da en el continente iberoamericano una cierta homogeneidad que se refleja en sus etapas históricas. La primera etapa, la claramente «liberal», se desarrolla a lo largo del siglo XIX. La segunda etapa corresponde a los primeros 40 años del siglo XX. Significativamente, casi como indicando las vertientes de las dos épocas, se sitúa el Concilio Plenario Latinoamericano, cele-

¹N. Sánchez Albornoz, *La población de Latinoamérica desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000*, Madrid 1977.

brado bajo León XIII en 1899 y que tiene como mérito principal el haber cooperado a crear una conciencia unitaria en el episcopado *latinoamericano* (sic) que se desarrollará hasta nuestros días.

Las independencias de Iberoamérica se producen inicialmente con 20 unidades distintas, que responden «a los núcleos inflados de la época colonial»². El continente iberoamericano conservaba una unidad muy marcada de fondo. Como escribe E. Cárdenas: «Fuera de este accidental factor histórico, debía de ser muy difícil a cualquier iberoamericano del siglo pasado definir o describir con exactitud en qué consistía la identidad de su propia patria. Tal vez México por su vecindad y entrenamiento con los Estados Unidos, y el Brasil, a causa de su peculiar estatuto político, se podían sentir más identificables. También el Paraguay con su obsesión por permanecer independiente, ya no de España, sino de sus vecinos, desarrolla una conciencia más incisiva de nacionalidad»³. Con la fragmentación de las independencias, Iberoamérica no es una sino en el mapa. Con el correr de los años van apareciendo factores artificiales y negativos de definición nacionalista, como las numerosas guerras civiles que asolan las tierras latinoamericanas durante más de un siglo. El acontecimiento más sangriento y trágico fue la guerra de la Triple Alianza (1864-1870) de Brasil, Uruguay y Argentina contra el Paraguay que perdió, según cálculos moderados, medio millón de habitantes, o sea la mitad de la población total y nueve décimas partes de la población masculina. La Guerra del Pacífico entre Chile, Perú y Bolivia, dio la victoria a Chile que le cortó a Bolivia totalmente la salida al mar. Lo único que indicaba su homogeneidad era la cultura indoibérica católica y los filones del mundo afroamericano incrustados en tal sociedad en algunas regiones del continente y de sus islas. El elemento católico y el lingüístico constituían su unidad o cohesión. Sin embargo, lentamente pero con fuerza, se impone en las clases dirigentes la mentalidad liberal y la positivista con pretensiones mesiánicas y proyectos de transformación y de progreso, con la convicción de la necesidad de una progresiva decatonización y de una protestantización cultural del continente.

²J. L. Romero, *Latinoamérica, Las ciudades y las ideas*, México 1976

³E. Cárdenas Guerrero, s.j., «Dispensas» de Historia de la Iglesia en A.L., Facultad de Historia Ecl., P.U. Gregoriana, Roma 1987-1988; cf. idem., «La vida Católica en América Latina», en Quintín Aldea-E. Cárdenas, *Manual de Historia de la Iglesia*, X, Herder, Barcelona 1987, 560-564.

La cultura liberal se instala en todos los espacios de la vida política, social económica y religiosa, aunque con medidas e intensidades distintas según los lugares. Si bien varían las relaciones entre la Iglesia y los nuevos Estados liberales independientes a lo largo del siglo y de país a país, no cambian los intentos de fondo que son iguales en todas partes, porque beben de la misma matriz de pensamiento político y filosófico.

Tampoco el liberalismo decimonónico latinoamericano es unívoco o igual en todas partes en manera sincrónica. En un primer momento «ser liberal» no equivale a «ser anticatólico». Frecuentemente convivían dicotómicamente en la misma persona los principios asimilados de la ilustración francesa o de la revolución y los que había mamado de sus madres de la tradición católica. Esta dicotomía se refleja en las actitudes políticas y en las decisiones legislativas. A veces encontramos una clara clerofobia y al mismo tiempo gestos de devoción popular en un mismo político como Gómez Farfías y el mismo símbolo del liberalismo en México, Benito Juárez, por citar un ejemplo. Cuenta el célebre arzobispo de Oaxaca, Eulogio Gillow, que siendo obispo de Puebla y visitando en 1877 el hogar del conocido masón mexicano de grado 33, Alfredo Chavero, y observando una imagen de la Virgen de Guadalupe con una lamparita encendida delante de ella, en lugar prominente, Gillow manifestó su extrañeza a Chavero, pero éste le dio una respuesta que es típica en esa clase de gente: «Alfredo Chavero en la vida pública es una cosa y en la santidad de su hogar es otra bien diferente»⁴. Esta es una de las muchas paradojas de la historia de México, comenta Schlarman. Muchos políticos a veces eran una cosa en la vida pública y otra muy distinta en la familiar, como se ve claramente en la vida del general Porfirio Díaz. Incluso algunos políticos distinguían entre clericalismo y catolicismo, justificando su actitud anticlerical y reafirmando la católica⁵.

Este confuso sincretismo ideológico y práctico aparece en toda la geografía humano-política latinoamericana del XIX, especialmente en su primera parte. Tal confusión de ideas y de praxis explica el hecho de que estos liberales golpean con frecuencia duramente a la Iglesia sin querer alejarse de ella; pero encaminándose el siglo hacia

⁴Lo cuenta en su obra *Reminiscencias*, Los Ángeles 1920, 128 ss; citado en J. H. L. Schlarman, *México, Tierra de volcanes*, Porrúa, México D.F. 1987, 465.

⁵Cf. en E. Rabasa, *La constitución y la dictadura*, México 1956.

su segunda etapa presenciamos otra actitud creciente: el anticlericalismo se convierte en anticatolicismo. La hostilidad anticatólica se encuentra en la base de muchas de las decisiones de estos políticos, que pretenden desterrar a la Iglesia de la vida social y familiar.

La población⁶

Según Barón Castro las proporciones étnicas de la América española al tiempo de la emancipación eran de un 36 por ciento de indios, un 27 por ciento de mestizos, un 19 por ciento de blancos y un 18 por ciento de negros. El mismo autor hace notar que «los Estados numéricamente fuertes, situados en las zonas tropical e intertropical (de la que exceden únicamente el norte de México y la sección central y sur de Chile), son precisamente aquellos que contienen mayor porcentaje de masa indígena. Ello significa que los nacidos a la vida independiente con mejor dote de potencial humano son al propio tiempo, (con la única excepción de Chile), los que tienen un problema de carácter étnico por resolver, la incorporación de la masa indígena a los modos de la civilización de Occidente... no ha terminado con la independencia y tiene todavía mucho camino por resolver»⁷. En cuanto a la población negra, ésta se hallaba concentrada en las Antillas y en las costas septentrionales del Pacífico de América del Sur. En las ciudades vivía un número relevante de negros que servían en las casas o en los negocios de sus amos en régimen de esclavitud o de manumisión. En Brasil los blancos constituían una ínfima minoría.

Otro núcleo de población importante advenediza, procedente sobre todo de Italia, España, Portugal y de Alemania (de aquí sobre todo para Brasil), es el de los inmigrantes europeos que llega de manera aluvional entre 1870 y 1914, especialmente al sur de Brasil, Uruguay, Argentina y Chile. Se trata de unos diez o once millones de personas. Estas composiciones determinan el nacimiento de di-

⁶Cf. N. Sánchez Albornoz, *La población de Latino América desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000*, Madrid 1977; R. BARÓN CASTRO, *Españolismo y antiespañolismo en la América hispana*, Madrid 1945 (ofrece un buen cuadro estadístico sobre la población); cf. también las indicaciones bibliográficas y los datos ofrecidos por E. Cárdenas Guerrero, «La vida Católica en América Latina», en o. c., 415-516, 470-474, 560-564; M. Hernández Sánchez-Barba, *Historia de América*, T. III, Madrid 1981.

⁷Cf. R. Barón Castro, *Españolismo y antiespañolismo en la América hispana*, Madrid 1945. Cf. E. Cárdenas, *ibidem*.

versas iberoaméricas: la blanca en el cono sur; la india andina, guatemalteca y mexicana; la mestiza en Chile, Colombia, Venezuela; la negra y mulata antillana y en parte centroamericana, costera y en Brasil. Se puede aplicar a la composición tan variada de la población lo que Methol Ferré refiere a la Iglesia hasta la mitad del siglo XX y de la evolución a una conciencia totalizante ulterior, capaz de abarcar en síntesis a la Iglesia latinoamericana *Una y múltiple*⁸.

A principios del siglo XIX, y todavía a finales del siglo, nos encontramos con que la escena iberoamericana esta dominada por una clase media limitada y un proletariado embrionario, con Estados liberales y estructuras fuertemente conservadoras. El liberalismo y el positivismo pretendían transformar la sociedad, pero las masas no se benefician gran cosa.

Todo queda en una palabrería vacía e ideológica. El siglo XIX latinoamericano es un siglo controlado por grupos minoritarios de terratenientes y de caudillos, de latifundismo y de burguesía criolla, de grupos de poder y de plutócratas de nueva creación⁹.

Todos están dominados en gran parte por las ideas liberales, pero sus ideas sociales son reaccionarias. Viven en una verdadera alienación cultural del resto del pueblo. Son una minoría que controla todas las esferas del Estado y de la vida social. Escribe J. L. Romero que «las burguesías criollas, atadas a sus viejos esquemas iluministas, e indecisas ante la nueva sociedad que emergía, se trasmutaron en contacto con los nuevos grupos de poder que aparecieron, y de estos y de aquellos surgió el nuevo patriciado, entre urbano y rural, entre iluminista y romántico, entre progresista y conservador. A él le correspondió la tarea de dirigir el encabezamiento de la nueva sociedad dentro de los nuevos e inciertos estados y en rigor fue, en el ejercicio de esta tarea, como se constituyó»¹⁰.

⁸A. Methol Ferré, *De Río a Puebla. Etapas históricas de la Iglesia en América Latina (1945-1980)*. CELAM («Colección Puebla», 36) 1980, 24; citado en E. Cárdenas, o.c., 560.

⁹Cf. L. Islas García, *Apuntes para el estudio del caciquismo en México*, Ed. Jus, n. 111, México D.F. 1962; E. Krauze, *Siglo de caudillos. Biografía política de México (1810-1910)*, Tusquets Ed., México D.F. 1994.

¹⁰J. L. Romero, *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*, México 1976.

En esta sociedad los negros y los indios puros continuaron estando al margen de todo¹¹. Por ello es necesario tener en cuenta la variedad de composición de América Latina desde un punto de su población y de sus sensibilidades. «*La llamada América Latina casi no es una sino en el mapa y poco más... Por eso la peligrosidad e inexactitud de las generalizaciones. Problemas planteados en base de estadísticas, sin matizaciones y soluciones de conjunto, no son aceptables sino con muchísima reserva*»¹².

Por ello a lo largo del siglo XIX se delinearán varias Iberoaméricas con perfiles diversos de acuerdo con la composición predominante de su población. El crecimiento demográfico y la composición de su población va a influir notablemente en la vida de la Iglesia.

Tal crecimiento no es proporcional al aumento del clero ni a la creación de nuevas diócesis, por ejemplo. Las circunscripciones eclesásticas pasan de 49 en 1810, a 113 en 1900, pero ocupan territorios inmensos que los obispos no pueden ni visitar ni conocer adecuadamente ni asistir con sus sacerdotes.

Muchas regiones carecerán de sacerdotes durante largo tiempo. Así, como botón de muestra, todavía a principios del siglo XX Baja California contaba con un par de sacerdotes para todo el territorio hasta que llegaron los combonianos a finales de los años de 1940.

También la llegada masiva de inmigrantes, como en Argentina, va a ser determinante en un proceso muy contradictorio: por una parte se asiste a una descristianización creciente dada la frialdad religiosa o la ignorancia de muchos de estos inmigrantes que pierden sus raíces, y por otra serán campo fértil de vocaciones y por lo tanto determinarán una nueva composición de su clero que con frecuencia viene de las filas de estos nuevos «argentinos» procedentes de Italia o de España.

¹¹Cf. por ejemplo T. Benítez, *Los indios de México*, 2 vol., México 1968. Lo mismo señala Fraga Iribarne que habla de una teoría construida *ad usum delphini* que «lleva a aceptar una visión de España autocrática, despótica, fanática; la literatura anglosajona, (citada por Fitgibbon y McDonald...) ve estrellarse su objetividad contra el mito de que las monarquías católicas han sido necesariamente funestas».

¹²En la «Revista Interamericana de Educación», n. 121 (1963), 24, a propósito de afirmaciones de un investigador norteamericano; citada en E. Cárdenas, «La vida Católica en América Latina», en o.c., 560.

Estos datos nos muestran cómo el proceso emancipador y la etapa liberal subsiguiente afectan gravemente a la Iglesia iberoamericana, especialmente en la parte hispana.

Fracturas y contradicciones

El continente es también un continente fragmentado al máximo, mucho más de cuanto lo era bajo la dominación ibérica.

El continente comienza su camino independiente bajo el signo de una utopía soñada por algunos de sus hijos más ilustres como Bolívar, que ven un continente iberoamericano unificado y concretizado en una serie de grandes estados como México con sus casi cuatro millones de kilómetros cuadrados, una América Central unida, una gran Colombia formada por Venezuela, Colombia y Ecuador; una república boliviano-peruana, y un gran Sur unificado; todo en una imponente federación de pueblos indohispánicos: una gran democracia de estados más brillante que la misma de los incipientes Estados Unidos de Norteamérica.

Hubiese bastado seguir las trazas de las demarcaciones de la dominación española. Desgraciadamente no fue así, y lo impidieron los celos y los intereses de los grupos oligárquicos de cada país actual y sobre todo los intereses neocoloniales de los Estados Unidos, Inglaterra y más tarde Francia¹³.

¹³Ya en el siglo XVIII el conde de Aranda, don Pedro Abarca de Bolea, ministro del rey de España Carlos III de Borbón, dirigió una famosa memoria escrita al rey, desde París, en 1783, después de haber firmado, representando al monarca, el tratado de paz entre España e Inglaterra. El conde de Aranda manifestaba al rey después de hacer ver las razones por las cuales sería imposible a la Corona de España conservar su dominación en América, la necesidad de conceder la independencia a los dominios hispanoamericanos. El ministro, con una visión del futuro que nos llama la atención, veía la potencia futura de los nuevos Estados Unidos de América a los que Francia y España habían apoyado en la independencia de Inglaterra, escribía: «Esa República Federal ha nacido pigmea, por decirlo así, y ha tenido necesidad del apoyo y de las fuerzas de dos potencias tan poderosas como la España y la Francia, para conseguir su independencia. Vendrá un día en que sea un gigante, un coloso temible en esas comarcas...»; y tras describir los hechos que iban a facilitar su crecimiento, según él, daba el siguiente juicio: «El paso primero de esta potencia, cuando haya llegado a engrandecerse, será apoderarse de las Floridas para dominar el golfo de México. Después de habernos hecho de este modo dificultoso el comercio con la Nueva

El continente, ya dividido por los intereses señalados, se encuentra también más incomunicado que en la época española. La falta de una comunicación interna determina también una lejanía de intereses y de iniciativas comunes en todos los campos. Escribe Mario Hernández que «como consecuencia de la escasa iniciativa gubernamental por la falta casi absoluta de capitales y la ausencia de una industria metalúrgica de base, el impulso ferrocarrilero fue muy tardío, insuficiente y en buena parte promovido por intereses ex-

España, aspirará a la conquista de este vasto imperio, que no nos será posible defender contra una potencia formidable, establecida sobre el mismo continente, y a más de eso limítrofe. Estos temores son muy fundados, Señor, y deben realizarse dentro de pocos años, si acaso antes no acontecen algunos trastornos todavía mas funestos en nuestras Américas» El ministro veía claramente la potencia que iba a levantarse con la ayuda de su joven potencialidad y con la poderosa inmigración y agilidad de sus instituciones. Ella iba un día a convertirse en el árbitro de medio mundo e iba a poner en peligro el imperio español y los demás imperios. Por todo ello el ministro escribía al Rey que «V. M. debe deshacerse de todas las posesiones que tiene sobre el Continente de las dos Américas, conservando solamente las islas de Cuba y Puerto Rico... con el objeto de que puedan servirnos de escala de depósito para el comercio español». Luego le proponía la creación de tres naciones o Estados en el mundo hispano-americano, unidas por vínculos de alianza. Escribía el ministro: «La contribución de los tres Reyes del Nuevo Mundo importaría más a la España que la plata que hoy saca de América. La población aumentaría, pues cesaría la emigración continua que hoy se nota en esas posesiones». El texto íntegro de tan notable documento bajo el título de «Memoria secreta presentada al rey Carlos III por S.E. el conde de Aranda, sobre la independencia de las colonias inglesas, después de haber firmado el tratado de París de 1783», puede verse en José María Hidalgo, *Proyectos de Monarquía en México*, editado por Ángel Pola con prólogo suyo y de Benjamín de Gyves, en la ciudad de México, 1904, pp. 279-285. La Editorial Jus lo reeditó como núm. 3 en su Colección titulada *México Heroico*; cf. también en A. Barquín y Ruiz, *Agustín de Iturbide. Campeón del Hispanoamericanismo*, Ed. Jus, Colección México Heroico n. 77, México D.F. 1968. Aranda volverá sobre su idea en 1786. En la misma línea se encuentra el pensamiento del conde de Floriblanca, Don Francisco Antonio Moñino, también ministro de Carlos III y algo semejante pensaba el ministro de Carlos IV Manuel Godoy en 1804 que propuso la idea de que «en cada colonia el gobierno supremo estuviera en manos de individuos de la Casa Real, pero no como reyes según quiso Aranda, sino como "príncipes regentes", y que al lado suyo hubiera un *Senado* formado, mitad por españoles, y mitad por nacidos en América. Había por consiguiente, la convicción en algunas personas, de que era indispensable una reforma política en la situación colonial. Nada se hizo en la práctica, sin embargo, y la independencia, que pudo haberse hecho pacíficamente -como se hizo, por ejemplo, la del Brasil-, se efectuó, en cambio, mediante la guerra» (C. Alvear Acevedo, *Historia de México*, Ed. Jus, México D.F. 1964, 173)

tranjeros que tendían las líneas en razón de sus intereses. El gran momento del desarrollo ferrocarrilero iberoamericano se sitúa entre 1880 -1914. En 1914 el conjunto iberoamericano posee 85.000 kilómetros de vías férreas y los Estados Unidos, para una superficie tres veces menor, tiene 420.000 kilometras. En general existen enormes vacíos, lo cual paraliza, prácticamente el crecimiento de regiones enteras»¹⁴.

Esta falta de comunicación incide también sobre la vida de la Iglesia. El la década de 1830 el internuncio de Río de Janeiro, Pietro Ostini, llegó a proponer que la sede de la representación pontificia se trasladara a Londres que sería más accesible a los obispos de Suramérica que la misma capital del imperio brasileño. Cuando al terminar el siglo, León XIII convoca el Concilio Plenario y deja a elección de los obispos la ciudad en que debería celebrarse, la mayor parte prefirió Roma, entre otros motivos, porque resultaba mas cómodo viajar de América a Roma que a cualquier otro punto del continente latinoamericano.

Por todo esto el siglo XIX es un siglo de dolorosas y traumáticas rupturas en todos los sentidos. Ante todo se intenta borrar o romper con la historia anterior, lo que equivale querer eliminar de cuajo la tradición o las raíces católicas traídas también con la tradición católica hispana e injertadas en la india. El fenómeno había dado lugar al mestizaje y al nacimiento de la tradición «indiana»¹⁵. Como escribe M. Aguirre Elorriaga, la «hispanofobia de la Enciclopedia con su puje de dictérios» condiciona las mentes con la aceptación de la «leyenda negra», como si el origen de las desventuras de Hispanoamérica radicarán en su ancestro español y católico¹⁶. Es vergüenza y desprecio de la hispanidad. Se acepta, por lo tanto, el liberalismo de matriz francesa o de matriz anglo-americana como fuente de progreso positivo. La nueva clase dirigente repudia lo católico y lo hispánico y se abre a la cultura liberal e ilustrada fran-

¹⁴M. Hernández Sánchez-Barba, *Historia de América*, t. III, Madrid 1981.

¹⁵El término «indiano» comenzó en seguida a significar en el vocabulario español a los «naturales, pero no originarios de América»; significó también a los españoles emigrados a las Indias españolas que volvía a España rico de América.

¹⁶M. Aguirre Elorriaga, *El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana (1800-1830)*, Caracas 1940.

cesa o «anglo-americana» y adopta aquella actitud que muchos llaman «herodiana»¹⁷.

Esta clase dirigente criolla impone estas rupturas legalmente y por la fuerza al pueblo. Es una auténtica manipulación de la historia y una violencia. La clase política intenta claramente imponer un régimen que perpetúe las mismas posiciones del antiguo Patronato Regio ibérico de control de la Iglesia. En este sentido es curioso verificar la existencia de una solapada tendencia «galicana» y regalista a la «latinoamericana». Así los gobiernos republicanos se aferran a un supuesto derecho en la designación de los obispos y otras pretensiones jurídicas del antiguo Patronato Regio como sus naturales sucesores jurídicos. Se está muy lejos de la doctrina y de la praxis de los Estados Unidos de Norteamérica sobre la separación entre la Iglesia y el Estado. Se propugna y se codifica la teoría de la «soberanía del Estado» y se quiere llevarla hasta sus últimas consecuencias. Estos gobiernos se entrometen así en todas las esferas de la vida eclesial. Crean una barrera entre los obispos y la Sede Apostólica; insisten sobre el *nihil obstat* y el *exequatur* a las disposiciones pontificias. Se dan así continuas ingerencias en todos los ámbitos de la vida eclesial, aún durante los períodos de liberalismo mitigado. Todas estas repúblicas conceden la libertad de cultos y se presentan como religiosamente tolerantes; pero son ellas las que marcan los límites de tal libertad religiosa y tolerancia, casi como un derecho concedido por el poder estatal a la persona o a la Iglesia dentro de unos límites bien precisos marcados por él. Esta actitud es común a liberales radicales y a conservadores. Es la aplicación de la doctrina de la «soberanía nacional» en todos los campos. Se abren así períodos de persecuciones contra la Iglesia a la que con frecuencia privan de su libertad y de sus bienes. Sin embargo, como nota J. Meyer, la Iglesia ganó en libertad y se fue volcando sobre el pueblo, que continuó prestando su adhesión a la fe católica, con frecuencia de manera heroica¹⁸.

¹⁷«Herodianismo» quiere decir la actitud de compromiso con una mentalidad, cultura, religión y poder político ajenos al propio pueblo y a sus raíces culturales y tradiciones religiosas (como el judío Herodes y sus seguidores se comportaron frente al poder romano y a la cultura helénico-romana).

¹⁸J. Meyer, «El catolicismo social en México hasta 1913», en *Revue Historique*, (978), 143-159; cf. también *La cristiada*, 3 vol., Siglo XXI Ed., México 1973 (ha tenido ya 8 ediciones); *Historia de los cristianos en América Latina*. Siglos XIX y XX, Ed. Vuelta, México D.F. 1989.

Las expresiones ideológicas de esta ruptura son muchas, dirigidas casi siempre por la masonería de cada lugar, con sus centros impulsores principalmente en Estados Unidos o en Londres, según las diversas, y a veces opuestas, obediencias. Como escribe E. Cárdenas, «la masonería se filtra desde nuestros preludios republicanos, y se fortalece en el proceso subsiguiente con su carga deísta y racionalista. Atrae y conquista los altos estratos plutocráticos, culturales y políticos. En el decenio de 1820 influyen en México merced al trabajo del embajador norteamericano Joel R. Poinsett y las logias yorquinas. El presbítero J.I. Víctor Eyzaguirre observó que en Argentina, Perú y Ecuador se asentaba con alardes efectistas de beneficencia y de filantropía. N. Auza cita un almanaque masón de 1876 según el cual existían en Iberoamérica 10.000 afiliados masones. En Venezuela se afianza durante los regímenes presididos por Guzmán Blanco (1870-1877)»¹⁹. En Argentina la masonería se encontraba infiltrada fuertemente en todas las clases dirigentes y profesionales del país. En 1877 su gran maestro José Fernández propuso un programa específico de emancipar al niño de la influencia «perniciosa de la superstición y el fanatismo». Con un proyecto anticatólico y agresivo que abarcaba toda clase de tácticas y de pasos para descristianizar el país²⁰. En Brasil la masonería contaba incluso con muchos clérigos entre sus filas. Por todo ello en 1876, Pío IX se vio obligado a poner en guardia al Brasil y al resto de Iberoamérica con la encíclica *Exhortae in ista ditione* (abril de 1876), para aclarar el equívoco de que no había movimientos masónicos que no chocaban con la conciencia católica²¹.

Escribe Cárdenas que «la eficacia del liberalismo anticatólico dependió sobre manera del equipo humano que lo adoptó como ideología y como programa. A diferencia de los Estados Unidos, la Iglesia católica iberoamericana dependió de hombres políticos que determinaron su suerte...»²² y por ello sigue los humores, la suerte de estos hombres y de sus regímenes políticos. En cada país podemos señalar a hombres bien precisos que han sido determinantes para la historia católica del país. Frecuentemente nos encontramos también con camarillas ideológicas que empujan a determinados

¹⁹E. Cárdenas, «La vida católica en América Latina», en *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. X, Herder, Barcelona 1987, 413 ss, especialmente 475-478.

²⁰N. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires 1981.

²¹Pío IX, *Acta*, VII, (Romae, s.d.), 211-214.

²²E. Cárdenas, «Dispensas» citadas, P.U.G. 1987-1988, 25.

«caudillos» a hostilizar a la Iglesia y que imponen un programa de descristianización de la gente. Nos hallamos también con clérigos saturados de ideas liberales y que con frecuencia, incoherente pero eficazmente, son los más exaltados en tales programas. Cuando algunos se dan cuenta, es ya muy tarde. En la segunda parte del siglo XIX el liberalismo toma un cariz tan radicalmente masón y anticatólico, que la mayor parte de los clérigos se aleja tardíamente de su pertenencia ideológica.

La raíz de tal confusión en el clero está en la falta de seminarios adecuados para su formación, muy descuidada en aquellos tiempos tan azarosos, y en la mala selección y preparación de los candidatos al sacerdocio²³. Ahora, aunque lentamente, los mismos obispos se mostraban más cautos en la selección de los candidatos al sacerdocio en la fundación de seminarios. No les es fácil tales fundaciones ya que los gobiernos liberales habían incautado o suprimido la mayor parte de los antiguos seminarios, prohibido o restringido la erección de nuevos. Los obispos tampoco disponían de sacerdotes debidamente preparados para encargarse de la formación de sus seminaristas. Tampoco las antiguas órdenes religiosas, en franca decadencia o suprimidas por los gobiernos, les podían dar una mano en la formación del clero. Nos encontramos con un panorama deso-

²³Cf. relaciones de los nuncios o visitadores apostólicos como mons. Muzi, en M. Battlori, *La primera misión pontificia a Hispanoamérica, 1823-1825. Relación oficial de monseñor Muzi*, Città del Vaticano 1963. Cf. referencias en P. De Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, II-III, Roma-Caracas 1960; C. Oviedo Cavada, *La misión Irazzaval en Roma, 1847-1850*, Santiago de Chile 1962; J. L. Mehan, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill 1966: si puede verificar la situación a veces deplorable del clero. Para el Brasil de la época de la independencia cf. Ney de Souza, *O clero do Brasil e suas relações com a Mesa da Consciência e Ordens (1808-1828)*, Dissertatio ad Doctoratum, Moderante Fidel González Fernández, mccj, Facultas Historiae E., P. U. Gregoriana, Romae 1997, cf. in *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Coleção dirigida por Fernando A. Novais. Volumen organizado por Laura de Mello e Souza, Companhia das Letras, São Paulo 1997: nos ofrece algunas pinceladas sobre tal situación penosa; R. E. Chávez Sánchez, *La Iglesia en México hacia el Concilio Plenario Latinoamericano (1896-1899)*, Moderante R. P. Giacomo Martina s.j., Dissertatio ad lauream, Faculad de Historia E., P.U. Gregoriana, Roma 1986, nos da también la impresión negativa del Visitador N. Averardi en México.

lador²⁴. Por ello Pio IX funda el Pontificio Colegio Latinoamericano en Roma²⁵.

En la segunda parte del siglo la fisonomía política de los países latinoamericanos camina decididamente bajo la tutela del positivismo ideológico importado sobre todo de Francia. *Ordem y Progreso*, reza el lema del Brasil en su bandera. Son positivistas, todos, incluso los dictadores más enraizados como don Porfirio Díaz en México. Son la expresión de la burguesía «afrancesada» o «americanizada» que domina por doquier e impone las modas de las nuevas metrópolis de la ciencia y del progreso. Se lee a Darwin, Spencer, Comte y se mira, como a un espejismo, Francia, Inglaterra y Estados Unidos. La burguesía viaja a estos países, copia sus modas, su arquitectura, su estilo de vida, sus estructuras políticas²⁶. «El clericalismo es el cadáver del pasado y nosotros somos el espíritu liberal, es decir, el obrero del futuro»²⁷. Este espíritu se refleja en la

²⁴Los testimonios sobre la crisis de las antiguas Ordenes religiosas en A.L. son concordes, así en las de los delegados Barili y Ledochowski (Colombia), Marini (Brasil), Meglia (América Central); el mismo Pio IX conocía personalmente la situación dado que había visitado el continente en sus tiempos jóvenes (con la misión Muzi-Mastai en 1823-1825 en Chile), o el grito de dolor de García Moreno de Ecuador en su carta a Pío IX del 6 de julio de 1861. Se deploran abusos graves en ambos cleros, como: el concubinato (por ejemplo en Ecuador, Colombia, Brasil, donde la mitad de la población se componía de esclavos y la cohabitación con mujeres, especialmente esclavas, era frecuente; además se indicaban situaciones y usos graves como las orgías indescriptibles, la falta de vida común, la independencia de los superiores. Los religiosos son a veces un escándalo auténtico, repiten estos delegados y observadores fieles a la S. Sede; E. Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Ancora, Milano 1997, 819-878; cf. también NEY DE SOUZA, o.c., *ut supra*.

²⁵Cf. L. Medina Ascensio, *Historia del Colegio Pío Latinoamericano (Roma 1858-1978)*, México 1979.

²⁶La parte nueva de la rica ciudad mexicana de Mérida es una copia de cualquier barrio burgués de una ciudad francesa del siglo XIX; en tiempos de don Porfirio Díaz se introduce en México la arquitectura francesa por doquier. En Bogotá se destruye la grande y antigua plaza mayor y se construye el actual complejo de los palacios gubernamentales y municipales que imitan modelos franceses neoclásicos o de la poca; Buenos Aires es una imitación continua de estos estilos y lo mismo se puede decir de toda la arquitectura «gubernamental» y burguesa de todos los países, con sus «capitolios» (sic) que imitan el de Washington.

²⁷Citado en E. Piva D., *Transição Império-República. Desafio para a Igreja no Brasil*. Roma 1985 (tesis doctoral), cit. in E. Cárdenas, «Dispensas...» citadas.

educación y en las leyes que quieren arrancar a la Iglesia todo in-flujo social y familiar.

En una palabra, el siglo XIX es un siglo donde la nueva clase dirigente burguesa de los nuevos países trabaja incansablemente por emancipar a la sociedad iberoamericana de las raíces de la tradición católica recibidas de España o Portugal. Se trabaja por la laicización de todas las estructuras sociales. Algunos Estados se declaran todavía católicos o confesionales en sus constituciones, pero estas declaraciones no inciden sobre la vida y la trayectoria social emprendida por los gobiernos y por los grupos de poder político, económico e intelectual.

La Iglesia en el siglo liberal

Una Iglesia desprevenida y también fragmentada

Las independencias sorprendieron a la Iglesia en una «profunda siesta»²⁸ y desprevenida para enfrentarse con el proceso que hemos descrito a grandes rasgos. Muchos eclesiásticos no se dieron cuenta de la nueva época y otros pretendieron seguir en el viejo carro de un *antiguo régimen* que ya se había derrumbado. Muchos hombres de Iglesia ni siquiera se percataron del cambio de época ni de las posiciones que tenían delante. Las mismas órdenes religiosas se encontraban en claro declive interno. La estructura de la Iglesia, demasiado dependiente del Antiguo Régimen, sufría grandes desajustes: le faltaba un clero debidamente formado, que había perdido el ímpetu y el celo de los grandes evangelizadores de la primera hora; las diócesis y las parroquias van a sufrir largos períodos de «sede vacante».

Iberoamérica contaba a finales de siglo unos 60.000.000 de católicos y 104 diócesis, mientras los Estados Unidos con sólo 10 millones de católicos contaban con 13 arzobispos y 62 diócesis²⁹. Las diócesis iberoamericanas eran todavía territorialmente muy grandes. En América Central los católicos eran unos dos millones en 1850 y tres millones y medio en 1900, esparcidos en casi 500.000 kilome-

²⁸A. Methol Ferré, *Il risorgimento cattolico latinoamericano*, CSEO-Incontri, Bologna 1983: «La crisi dell'emancipazione e l'anarchia ecclesiastica» (1808-1831), 27-33.

²⁹Werner, *Orbis Terrarum Catholicus*, Friburgo 1890.

tras cuadrados distribuidos en cinco diócesis, lo que contribuye a una situación de atrofia de aquellas Iglesias locales. Pero en Argentina³⁰, Colombia, Chile, México³¹ y Perú las sedes episcopales se multiplican a lo largo del siglo. Algunos de estos países crecen demográficamente con la ayuda del aluvión de inmigrantes europeos, en gran parte des cristianizados, como Argentina, Uruguay (que solo en 1865 llega a tener un Obispo y se erige en diócesis en el tardío 1878)³².

En todos los nuevos países se da una terca hostilidad por parte de los gobiernos liberales contra la Iglesia con leyes específicas, medidas de policía, continuas intromisiones en la vida de la Iglesia y en sus instituciones a las que desean controlar y con frecuencia eliminar³³. Si bien algunos concordatos en algunos países, por cierto muy limitados en su valor y duración legislativa, intentan poner unos límites a tal hostigamiento, éste no cesa³⁴. Es la política de la

³⁰En Argentina el presidente Mitre pide al Papa en 1865, y lo obtiene, la creación de un arzobispado en Buenos Aires, ya que el honor nacional se resentía de que las diócesis argentinas fuesen hasta entonces sufragáneas de Charcas, en Bolivia.

³¹En marzo de 1863 Pío IX crea 7 nuevas diócesis en México y 2 arzobispados, tras encontrarse con algunos obispos mexicanos desterrados. Más tarde León XIII erigirá otras cinco diócesis y 3 sedes metropolitanas.

³²El presidente Atanasio Cruz Aguirre pide al Papa la creación de una diócesis en 1864; lo aprueba el Congreso en 1874 contra la oposición de los liberales que dicen: «No es creando obispos como se sirve al país. Más que la mitra vale el libro que enseña al niño a ser hombre y al paria a ser ciudadano. Más que una catedral vale una penitenciería». Los católicos respondían: que también ellos querían escuelas, pero auténticas, y no que haya penitencierías: (cit. en E. Cárdenas, «Dispensas» citadas, p. 48).

³³Los gobiernos exigen que los obispos sean nacionales; así explícitamente lo pide el presidente Carlos Antonio López, de Paraguay (1842-1862).

³⁴Para los textos de los Concordatos cf. *Raccolta di Concortati su meterie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, a cura di A. Mercati, 2 vols., Tip. Pol. Vaticana 1954. Los Concordatos fueron: con Costa Rica (7.10.1852); Guatemala (7.10.1852); Haití (20.3.1860); Honduras (9.7.1861); Nicaragua (2.11.1861); San Salvador (22.4.1862); Venezuela (26.7.1862); Ecuador (26.9.1862) e nueva versión (2.5.1881); Guatemala (2.7.1884); Colombia (31.12.1887) y añadidos (20.7.1892); con Ecuador relativo a la sustitución de las décimas y otros puntos (26.3.1890), (convención del 1865); convenciones con la R. de Colombia para aplicar el art. XXV del Concordato de 1887 (9.10.1918; 1.1.1919; 15.3.1951), y sobre la interpretación del art. 17 del Concordato (21.6.1923; 23.1.1923; 27.2.1924; 10.6.1924; 28.6.1924), circular del Nuncio Ap. al Episcopado colombiano para la ejecución del a Ley n. 54 de 1924 (13.12.1924), convención sobre las Misiones (1.5.1928; 29.1.1953); modus vivendi e Convención con la R. de Ecuador

«separación hostil» entre la Iglesia y el Estado que encuentra en estos Estados latinoamericano su paradigma más cualificado.

El siglo XIX es por ello un siglo de continuo forcejeo entre la mentalidad liberal y positivista del Estado y la Iglesia, para defender lo que cada cual cree que son sus derechos.

Sin embargo, la masa popular conservó su fe católica, a veces en forma heroica, gracias sobre todo a las madres y a los abuelos (la población joven masculina de este azaroso siglo es una población trashumante, en constante movilización debido a las continuas guerras). Pero esta masa carece de una verdadera catequesis y de una asistencia pastoral adecuada, por lo que a veces incluso aquella grande fe se ve como envilecida y se profesa dicotómicamente.

En la segunda mitad del siglo, con la violencia de las sacudidas, se va despertando el catolicismo iberoamericano en sus obispos, sacerdotes y laicos. Comienza un tímido catolicismo combativo (casi inexistente en el anquilosado catolicismo de Brasil, que aparecerá mucho más tarde, sólo en nuestro siglo)³⁵.

La fragmentación, a veces mutuamente hostil de los nuevos países con sus cadenas de guerras civiles, influye también durante este tiempo en la suerte de la Iglesia. Su destino depende en parte de los diversos gobiernos de cada país.

Durante la época virreinal la movilidad de los obispos y de los misioneros y sacerdotes era grande en todos los sentidos, ahora todos se encuentran como presos de unas fronteras hostiles y del estatuto que les impone su pasaporte, sin poder salir a otros lugares o recibir sacerdotes u obispos de otros países.

Cuadro general de la Iglesia

La Iglesia fue sorprendida demasiado impreparada para enfrentarse con el proceso que hemos descrito a grandes rasgos. Los católicos se hallaban divididos y confundidos; la misma estructura de la

(27.7.1937); convención con la R. de Haití sobre los bienes eclesiásticos; con la R. Dominicana (16.6.1954).

³⁵Brasil abolió la esclavitud solamente el 13.5.1888.

Iglesia era demasiado dependiente del Antiguo Régimen, sufría grandes desajustes; le faltaba un clero debidamente formado que había perdido el ímpetu y el celo de los grandes evangelizadores de la primera hora, con diócesis que sufrían largos períodos de «sede vacante». Por ello los desbarajustes de organización eclesiástica eran notable, y las órdenes religiosas se encontraban en claro declive interno. Estos factores pusieron a la comunidad eclesial en una situación desfavorable e incapaz de enfrentarse con los problemas. Muchos hombres de Iglesia ni siquiera se percataron del cambio epocal ni de las posiciones que tenían delante.

Sólo lentamente, a partir de mediados de siglo, y no siempre con igual intensidad en los distintos lugares, la Iglesia se fue despertando de la «larga siesta». Pero ya era en parte muy tarde. En general la clase política y la intelectual habían dejado ya a la Iglesia. Esta clase estaba saturada de las ideas que oponían fe y razón, fe católica y progreso civil. Al máximo toleraban o permitían la fe para una edad infantil o para una clase «mujeril» de la sociedad, como algunos decían.

Diócesis y obispos

Las estructuras eclesiásticas variaban de región a región. En el momento de la independencia hispanoamericana la Iglesia estaba estructurada en siete archidiócesis metropolitanas y en 34 diócesis sufragáneas. Aquellas eran las de México, Guatemala, Caracas, Santa Fe de Bogotá, Lima, Charcas y Santo Domingo. Cuando se creó el imperio de Brasil, las circunscripciones brasileñas eran seis. En 1810 solamente unas pocas diócesis estaban vacantes. Los obispos no eran grandes figuras, pero todos estaban preocupados por conservar la fe, moralmente a la altura de su ministerio, caritativos, preocupados por la formación de su clero poco preparado teológicamente y que con frecuencia les procuraba disgustos e impertinencias. El patronato que en estos momentos obedecía al más rígido de los regalismos había politizado de manera clara el ministerio episcopal. La corona escogía a los obispos que se convertían así en funcionarios reales. Esta situación fue desastrosa durante los primeros años de la emancipación. Se comprende el problema de conciencia o de oportunidad en muchos obispos, cogidos entre la espada y la pared de dos lealtades imposibles de compaginar: al rey y a las nuevas repúblicas o lo que es lo mismo a su grey. En 1810,

año en que comienza el proceso de emancipación de las futuras repúblicas hispanoamericanas, los obispos criollos eran seis. El rey de España presentó entre 1800 y 1820 54 sacerdotes para obispos en Hispanoamérica, todos ellos súbditos incondicionales del rey; de ellos sólo 18 eran oriundos de la misma. La postura de este episcopado es muy diversa y discutible. Unos pocos eran realistas convencidos; otros se movían en la indecisión; otros se decidieron por el abandono de su diócesis ante el cariz que tomaban los acontecimientos; un reducido número de obispos españoles y criollos acogió la nueva situación, permaneció en sus puestos y fueron leales a las nuevas repúblicas. Serán estos, como Lasso de la Vega, obispo de Mérida, de Venezuela, Jiménez de Enciso, de Popayán (Colombia), Goyeneche, de Arequipa (perú), Calixto de Orihuela, de Cusco (Perú), que se adhieren a la causa republicana y que constituirán el puente entre Roma y las nuevas repúblicas hispanoamericanas; otros, que en un primer momento se habían mostrado realistas, pero que más tarde comprendieron la situación y aceptaron las independencias fueron maltratados por Bolívar, Sucre, por el gobierno chileno o por el dictador Francia. Por ello no todos los obispos estuvieron a la altura del momento, dado el acusado regalismo que había caracterizado la Iglesia española y lusitana del siglo XVIII.

Esta compleja situación contribuye al desvertebramiento y desbarajuste de la Iglesia jerárquica hispanoamericana. En 1829 no quedaba un solo obispo en las 10 diócesis mexicanas o por muerte, por huida o por vuelta a España. El arzobispo de México se había marchado a España por lo que esta archidiócesis primada quedó sin arzobispo desde 1823 a 1839. Los ordenandos tenían que ir hasta la Luisiana para recibir la ordenación. En Centroamérica la diócesis de León, de Nicaragua quedó sin obispo desde 1825 a 1849, la de Comayagua (Honduras) desde 1817 a 1844, la archidiócesis de Guatemala desde 1829 a 1843, la de Santa Fe de Bogotá desde 1804 a 1827 (salvo unos pocos meses), la de Cartagena de Colombia desde 1812 a 1831 (excepto un breve período). Sus pocos candidatos al sacerdocio tenían que ir a Caracas para la ordenación. En Ecuador, Cuenca estuvo sin obispo desde 1813 a 1837; en Perú sus cinco diócesis quedaron sin obispo prácticamente desde 1816 a 1835; una, la de Santa Cruz de la Sierra estuvo vacante durante 25 años. Los candidatos al sacerdocio tenían que correr mil peripecias para ordenarse lejos de su patria, y los pobres no podían permitirse el coste del viaje, como dice una carta enviada a León XII en 1826. En las regiones del Plata en 1819 ya no quedaba ningún obispo. El primero

llegará en 1830; pero la diócesis de Salta no lo tendrá hasta 1861 (lo había tenido solamente durante dos años, de 1836 a 1838).

Estos datos son un botón de muestra de la penosa situación de la Iglesia durante el primer período después de las emancipaciones. Ello sumió a la Iglesia en un estado de anarquía eclesiástico. Lo mismo se puede decir de las parroquias, que quedan vacantes, los seminarios vacíos, las ordenaciones imposibles, la rapiña de los bienes eclesiásticos continuas, los tesoros artísticos de iglesias y conventos y las ricas bibliotecas perdidos o robados o malvendidos y perdidos para siempre; el clero dividido y sin pastor, los gobiernos que se entrometen continuamente en la vida interna de las Iglesias locales. Tal era el panorama desolador que mostraba la Iglesia hispanoamericana en aparente estado de disolución³⁶.

Sin embargo, a pesar de todo, las dos décadas dramáticas que van desde 1803 a 1831 son decisivas en la configuración de la futura América Latina. Se trata también de un período de «balcanización» durante el cual la independencia de los nuevos países permanece letra muerta en los textos constitucionales de las nuevas repúblicas. Estas se convierten de hecho en propiedad de oligarquías de terratenientes o de burguesías comerciales, fundidas en una sólida unidad, los patriciados latinoamericanos, que se independizan del Imperio español para pasar a construir las haciendas agrícolas de Inglaterra. «El capitalismo industrial británico se convierte en el dueño de nuestras dependientes economías agrarias. Esencialmente nada había cambiado en relación al período colonial. Se continuaba la misma cosa con otra cara y otro estilo, quizá con mayor dureza hacia las masas populares que pierden todas aquellas protecciones erigidas, de manera más o menos eficaz, durante el ciclo de la cristiandad indiana... La sociedad indiana era más estatutaria que contractual, pero la ruptura del sistema y la subsiguiente preeminencia del contrato no tuvieron el mismo significado que en Europa. Aquí, en vez de abrazar a las corporaciones y a los artesanos en la dinámica industrial, los abandonó a sí mismo, dado que las industrias se hallaban en el ultramar europeo. Nace así la política de las clientelas y el "caudillismo" como expresión de una vida social desajustada y sin salida, mientras los patriciados liberales se referían a textos constitucionales censitarios. La "siesta colonial" se

³⁶ Así lo afirman tranquilamente historiadores poco informados sobre el asunto como Schmidlin, R. Aubert y H. Koehler.

transformó en un reino de "pronunciamientos", no menos colonial³⁷.

A pesar de todo, paulatinamente durante este período desastroso la Iglesia hace un notable esfuerzo por reconstruir sus estructuras jerárquicas en medio de infinitas dificultades. Pudo hacerlo gracias al arraigado espíritu cristiano de los pueblos. La reorganización eclesiástica se llevó a término a partir de los pontificados de León XII, pero sobre todo de Pío VIII y Gregorio XVI que dotarán a las diócesis vacantes de obispos superando graves dificultades diplomáticas y jurídicas con Madrid y adaptándose a las nuevas situaciones republicanas. El criterio pastoral acabó por imponerse a las conveniencias diplomáticas³⁸. Entre 1830 y 1900 se erigieron 10 nuevas sedes metropolitanas y 57 sedes sufragáneas con algunos territorios misionales en Argentina, Colombia y Ecuador.

Si bien los gobiernos estaban a veces interesados en que se erigiesen nuevas diócesis, ello se debía a motivos de prestigio. Con frecuencia pretendían ejercitar los derechos del antiguo *Patronato* o *Padroado* en los nombramientos de cargos eclesiásticos y con controles inaceptables para la Santa Sede.

Por ello se tarda en la formación de nuevas diócesis y por ello se explica la geografía de las macrodiócesis y parroquias.

En la vigilia del Concilio Plenario de 1899 el continente iberoamericano contaba con 60.000.000 de católicos y las diócesis se ha-

³⁷A. Methol Ferré, *Il risorgimento cattolico latinoamericano*, 30-31 (nuestra trad. de la edic. Ital.); cf como confirma del fenómeno del «caudillismo» y del «caciquismo» y sus raíces: los estudios de E. Krauze, *Siglos de caudillos*, Tusquets Editores, México D.F. 1994; L. Islas García, *Apuntes para el estudio del caciquismo en México*, Ed. Jus, México 1962.

³⁸Cf. P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, II-III, Roma-Caracas 1960. En 1827 León XII preconizó a los primeros cinco obispos de la Gran Colombia, lo que produciría la ruptura de relaciones diplomáticas con Madrid. Bolívar se mostró cauto y buen diplomático en el asunto alcanzando un procedimiento adecuado. Se nombraron más tarde vicarios apostólicos para México, Chile, Argentina, aunque los nuevos gobiernos republicanos no veían bien tal procedimiento pues deseaban el nombramiento de obispos y no de vicarios apostólicos para ver así reconocida la independencia por la Santa Sede. Ya en 1830 las dificultades habían sido superadas y el viejo patronato español archi-

bían multiplicado. Las jurisdicciones eran 104: 19 sedes metropolitanas y 85 diócesis. México contaba con 6 archidiócesis y 21 diócesis, Brasil con 2 archidiócesis y 9 diócesis. El resto de los países contaba solamente con una provincia eclesiástica cada uno, menos América Central donde las 5 repúblicas constituían una sola provincia eclesiástica. Destacaban Colombia con 1 archidiócesis y 11 diócesis, seguida por Argentina y Perú. Pero en el mismo período Estados Unidos contaba con 13 arzobispados y 62 diócesis. El motivo de esta lentitud hay que buscarla en las trabas y en las fuertes hostilidades de los gobiernos liberales a las que hemos aludido.

El episcopado latinoamericano tampoco cuenta con grandes figuras episcopales que destaquen³⁹. En todo el siglo XIX América Latina no contará con algún cardenal. Pío IX había designado para el capelo al obispo de Michoacán (México), Juan Cayetano Portugal, acérrimo defensor de los derechos de la Iglesia y que había intervenido en la vida política de su país como ministro bajo Santa Ana; cuando llegó a México la noticia, el designado ya había muerto. El gobierno de Perú pidió en 1861 el capelo para el arzobispo de Lima, Goyeneche, pero solamente en 1905 Pío X creará un cardenal iberoamericano y será un brasileño, don Joaquín Arcoverde, arzobispo de Río de Janeiro.

El clero secular

La situación del clero tampoco era rosa. Sin embargo, sin su presencia no se puede entender el entramado social y religioso iberoamericano en todas sus componentes. Su presencia es continua en todos los aspectos de la vida. Forman parte de todas las iniciativas importantes, incluso políticas y los encontramos en las más altas esferas de la vida pública. Los hay ejemplares, los hay llenos de sombras. El presbítero Víctor Eyzaguirre, que visita México a mitad del siglo, encontró que la formación del clero dejaba mucho que desear. En su relación *Los intereses católicos en América* se muestra impresionado por el servilismo de muchos sacerdotes y su falta de

³⁹Sobre el episcopado latinoamericano del s. XIX los estudios son todavía escasos. Entre ellos cf. Fidel Quiroz González, L.C., *Radiografía de una Iglesia: la Iglesia en México según las Relaciones ad Liminam de los obispos mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX*, dissertatio Doctoratum in Facultate Historiae Ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregoriana, P. U. G. Roma 1995.

preparación⁴⁰. El mismo juicio nos lo da Averardi, delegado apostólico en México en los tiempos de Porfirio Díaz, cuyo juicio sobre el clero es bastante severo; lo juzga «sumamente inmoral e indisciplinado, que quizá, o sin quizá, también ha sido causante de las negativas leyes civiles que ahora están en vigor»⁴¹. Los mismos juicios los encontramos en las relaciones de los nuncios de Brasil y de otros delegados apostólicos como Gaetano Baluddi, Lorenzo Barili y Mieczslao Ledóchowski (que vivieron en Colombia entre 1838 y 1861). Roma interviene con los obispos para que remedien el estado deplorable del clero, tanto secular como regular. Pero los mismos obispos imploran la ayuda de Roma en este sentido viendo sacerdotes comprometidos con una vida desarreglada o con gobiernos irregulares. Deploran que a veces se catequiza poco y que sus sacerdotes lleven una vida mundana o que sean ignorantes, aunque también subrayan que la mayor parte de los sacerdotes conducen una vida digna. Por ello, en la segunda mitad del siglo los obispos comienzan a solicitar la ayuda de sacerdotes y religiosos extranjeros para la formación de su clero. Con su llegada se empieza a notar la mejoría, como en Colombia con la llegada de los eudistas franceses.

Algunos obispos, sacerdotes y frailes militan con los liberales y otros con los conservadores. Hay de todo. Algunos se hallan enzarzados en la política provinciana y menuda del caciquismo. Esto lleva también a divisiones y a oposiciones con el propio obispo. Sin embargo muchos clérigos y frailes dieron una aportación positiva en las asambleas legislativas. Pero ello no quita la ambigüedad de muchas situaciones y el partidismo político que acarrea consigo. Con el correr del siglo buena parte de los eclesiásticos se alinea con los conservadores, dando así a veces ocasión para ataques y persecuciones de los liberales contra la Iglesia. La intervención del clero en la vida política se comprende, dado el nivel medio de su formación sobre el resto de la población; pero frecuentemente su intervención fue excesiva y anormal. El citado Víctor Eyzaguirre deplora a veces la confusión de funciones a que llega el sacerdote dado a la política y cuyo comportamiento puede producir confusión en la gente. Otras veces reconoce los méritos de algunos eclesiásticos que han participado en la vida política y pondera su contribu-

⁴⁰J. I. V. Eizaguirre, *Los intereses católicos en América*, 2 vols., París 1859.

⁴¹Cit. en R. E. Chávez Sánchez, *La Iglesia en México hacia el Concilio Plenario Latinoamericano (1896-1899)*, Moderante R. P. Giacomo Martina s.j., Dissertatio ad lauream, Facultad de Historia E., P.U. Gregoriana, Roma 1986.

ción positiva; algunos eclesiásticos fueron encumbrados hasta los máximos cargos del Estado y no pocos participaron activamente a la lucha por la emancipación. Los casos más celebres de Hidalgo y Morelos, en México, no constituyen una excepción⁴². Incluso algunos sacerdotes consideraban que debían entrar en política para defender los derechos de las personas y de la Iglesia, frecuentemente conculcados por los nuevos gobiernos.

No es nuestra misión aquí establecer una tipología ni del obispo ni del sacerdote iberoamericano del período, pero un estudio de tal tipología sería de suma utilidad para entender este catolicismo y la historia de estos países⁴³.

De todos modos el siglo XIX registra una disminución de sacerdotes en las distintas regiones iberoamericanas y una desproporción cada vez mayor entre sacerdotes y habitantes. Si en 1810 se contaban unos 4229 sacerdotes diocesanos en Iberoamérica, en 1850 eran 3232 y en 1910 eran 4460. Pero la desproporción entre sacerdotes y población va creciendo cada vez más⁴⁴.

Su formación dejaba mucho que desear. En Brasil era quizá la más deficiente e improvisada, dando lugar a ordenaciones precipitadas de candidatos poco preparados e inadecuados para el sacerdocio, lo que dará lugar a no pocas infidelidades⁴⁵. Los gobiernos liberales suprimen seminarios, incautan edificios, destruyen, dispersan o se apoderan de sus bibliotecas como las de México y Puebla de valor inigualable.

⁴²En varios países las independencias se proclamaron en las salas capitulares de los conventos, como en Quito (en el de la Merced) y a la sombra de la protección de clérigos y cabildos eclesiásticos. La Virgen de la Merced fue proclamada «generalísima» y patrona de los ejércitos emancipadores en varias repúblicas del Suramérica: cf. Vargas Ugarte, *Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, 2 t., Madrid 1956.

⁴³Para el caso del Brasil cf. el trabajo de Ney De Sousa, *ut supra*.

⁴⁴Cf. los datos ofrecidos en Werner, *Orbis Terrarum Catholicus*, Friburgo 1890; E. Cárdenas, «La vida Católica en América Latina», en Quintín Aldea-E. Cárdenas, *Manual de Historia de la Iglesia*, X, Herder, Barcelona 1987, 560-562.

⁴⁵Cf. Ney De Sousa, *ut supra*.

Esta situación afecta también a las parroquias. El *Orbis Terrarum Catholicus*, de Werner (Friburgo 1890)⁴⁶, nos da una reseña de 80 diócesis de las 104 existentes en Iberoamérica en los últimos 10 años del siglo XIX. Estas 80 diócesis contaban con 5522 parroquias, por lo que se puede calcular que las parroquias de todas las diócesis podrían llegar al máximo a un total de unas 5900. En México eran 1072 en 1821, y sólo 1331 en 1893. En Colombia unas 500 en 1820 y 930 en 1900. Se calcula que el número medio de habitantes por parroquia en 1899 era de unas 10.000 almas; las desproporciones territoriales a veces eran inmensas

Pese a todos los límites señalados, los sacerdotes iberoamericanos no constituían un cuerpo degradado. La gente estimaba altamente al sacerdote y se fiaba de él. Frecuentemente nos encontramos con levantamientos populares contra los gobiernos liberales que vejan a los sacerdotes, como en México, Guatemala y Colombia. Mariano Cuevas, el conocido historiador eclesiástico mexicano, nos da un juicio positivo sobre el clero de México. Cuando llegó el momento de la persecución la mayor parte del clero en todas las nuevas repúblicas, dio fiel testimonio de fidelidad y comunión con sus obispos. Muchos, a pesar de su mediocridad intelectual, desafiaron las leyes injustas y permanecieron fieles a su ministerio sacerdotal entre la gente más humilde arriesgando su misma vida. Nos lo testimonia el mismo Eyzaguirre afirmando la abnegación de muchos sacerdotes en parroquias miserables, en climas pestíferos y en condiciones deshumanas. La misma observación la encontramos en algunos delegados apostólicos, como el de Centroamérica, Giovanni Cagliero en 1910 y en las relaciones de muchos obispos que reafirman la lealtad, hasta el heroísmo, de muchos sacerdotes siempre junto al pueblo desamparado de todos los que vociferaban las nuevas ideologías políticas. En Colombia, de este clero, salieron 17 obispos que sufrieron la cárcel y el destierro por la defensa de la libertad de la Iglesia y por lo tanto de la persona. La historia de sus sacerdotes mártires de las persecuciones de la primera mitad del siglo XX nos confirman en lo mismo⁴⁷.

⁴⁶Tomamos estos datos de E. Cárdenas, «Dispensas...» cit. que nos ofrece un cuadro global muy elocuente de cifras y datos; idem., «La vida Católica en América Latina», o.c., 560-562.

⁴⁷Durante aquellos años de persecución violenta contra la Iglesia dieron su vida por la fe católica numerosos sacerdotes y seglares, de ellos 27 han sido ya beatificados. El primero fue el p. jesuita Miguel Agustín pro (25.9.1988), seguido por otros 25 mártires (23 sacerdo-

Los religiosos

Otro capítulo aparte merecerían los religiosos, todos pertenecientes a antiguas Ordenes, que como sus hermanos europeos frecuentemente sufrieron crisis profundas que tuvieron una deplorable repercusión en Iberoamérica. No hay que olvidar que la Iglesia hispanoamericana fue en sus orígenes fundamentalmente una Iglesia «conventual» y el papel que ejercieron en esta historia evangelizadora los franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y los jesuitas. De menor importancia son otras órdenes como los capuchinos, camilos, oratorianos y betlemitas, u otras órdenes hospitalarias llegadas más tarde o que tuvieron un menor impacto. Las independencias encontraron a estas familias religiosas muy debilitadas y muy vulnerables como sus hermanos europeos. Los jesuitas habían sido expulsados de Iberoamérica en 1759 (Brasil), 1767 (territorios españoles) y luego suprimidos 1773 (Breve *Dominus ac Redemptor*). Por todo ello se da en Iberoamérica un verdadero proceso de agonía y extinción de las antiguas órdenes, sobre todo masculinas, por factores tanto internos a las mismas como externos (acciones de los gobiernos liberales)⁴⁸. Se recuperarán más tarde y llegarán refuerzos de Europa o nuevos institutos religiosos fundados en el siglo XIX⁴⁹, acogidos generalmente con amplia benevolencia y veneración por la gente y con rabia por los liberales masones más radicales que como el liberal peruano Manuel González Prada que cita los nuevos institutos llegados a Lima y junto con los antiguos y los ve

tes y 3 jóvenes seglares) el 18.11.1992 y recientemente por el p. agustino Nieves. Sobre las persecuciones de la Iglesia en México cf., por ejemplo, J. Meyer, *La cristiada*, 3 vols., citados supra; idem, *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, 94-110, 231-244.

⁴⁸Sobre la vida religiosa femenina en el período virreinal español cf.: *El monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Memoria del II Congreso Internacional*, Manuel Ramos Medina coordinador, Condumex, México D.F. 1995.

⁴⁹Un caso a se lo constituyen los jesuitas, numerosas veces expulsados de los distintos países y siempre perseguidos por los más radicales. Escribe Cárdenas: «El jesuitismo constituyó una *tessera orthodoxiae* para los católicos y conservadores y una piedra de escándalo para masones y liberales». En algún sitio como en Perú se llegó incluso a proponer como caso de alta traición la admisión a la Compañía de Jesús. «No hicieron política, pero se hizo mucha política en torno de ellos» (Víctor Sanabria, historiador y arzobispo costarricense, cit. en Cárdenas, «Dispensas...», 63).

como una invasión pestífera⁵⁰. Traen un nuevo estilo y se dedican a las misiones, a la educación y a la caridad con los más necesitados. Se inauguraba con esta nueva llegada de institutos una nueva y esperanzada fase histórica, pero al mismo tiempo se daba en Iberoamérica un nuevo fenómeno: el nacimiento y fundación de numerosos institutos religiosos, donde destacan países como México, Perú y Colombia⁵¹.

El concilio plenario latinoamericano de 1899⁵²

«América Latina»: la razón del Concilio

A finales del siglo XIX algunos eclesiásticos vieron la necesidad de celebrar un Concilio que reuniese a todos los obispos iberoamericanos para tratar sobre los problemas que el siglo que declinaba estaba poniendo a la Iglesia y a la sociedad Iberoamericana. Tenían el ejemplo de la Iglesia de los Estados Unidos que ya había celebrado el III Concilio de Baltimore. Muchos obispos lo miraban como un ejemplo que había que seguir. Durante tres siglos las Iglesias hispanoamericanas habían vivido una notable unidad; lo mismo se podía decir del Brasil lusitano. Muchos iberoamericanos estaban tomando una conciencia de pertenencia a las raíces comunes de lo que llamamos hoy Latinoamérica. Lo señalaba el Visitador Apostólico en México mons. Averardi que estaba convencido con los obispos mexicanos de que México tenía unas raíces indoespañolas que lo hermanaban al resto de las repúblicas iberoamericanas, que nada tenían que ver con la cultura anglosajona del Norte. El mexicano común despreciaba, recordaba Averardi, a los norteamericanos a los que llamaba despectivamente «yankees». Los dos elementos que

⁵⁰Cf. en Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en Perú, 1800-1900*, t. V, Burgos 1962.

⁵¹F. González Fernández, mccj, «El carisma de la vida consagrada y la historia reciente de México», en *Ecclesia*, (Universidad del Mayab-México), vol. VIII, 4, octubre-diciembre (1994), 479-532; IX, 1, enero-marzo (1995), 69-113; Jeffrey Klaiber, s.j., *La Iglesia en el Perú*, 148-185.

⁵²Cf. Bibliografía sobre los «tiempos del Concilio Plenario» en E. Cárdenas, «La vida Católica en América Latina», 465-469; los estudios de carácter histórico sobre el Concilio son todavía escasos. Lo han estudiado el mexicano F. Cejudo Vega, *El primer Concilio Plenario en América Latina. Estudio Comparativo*, México 1961; Chávez Sánchez, o.c., (en relación a México); E. Cardenas, «La vida Católica en América Latina», 465-552; cf. *ibidem*, 518, nota 204, cita a F. Morando.

constituían el temperamento de estos pueblos eran «lo católico» y «lo latino»⁵³.

La nueva nomenclatura de «América Latina» estaba entrando ya en el lenguaje común. Su origen más remoto quizá se deba al mexicano Lucas Alamán y al norteamericano Henry Clay. En 1823 el canciller mexicano Alamán quería establecer una serie de pactos de unión entre los nuevos países hispanoamericanos (sin incluir Brasil, igual que Bolívar) que debía incluir una preferencia o unión aduanera. Comenzaba a actuar esta política con un acuerdo con Nueva Granada (Colombia). Los Estados Unidos a través de su embajador Poinsett, y por instrucción del subsecretario de Estado Henry Clay, exigieron el mismo tratamiento. La oposición política norteamericana hizo naufragar esta política económica desde sus comienzos. La razón la había formulado ya el propio Clay cuando, el 20 de mayo de 1820, siendo presidente de la Cámara de Representantes, estableció en celebre discurso la necesidad de hacer de Estados Unidos el centro comercial en torno al cual girarán las Repúblicas hispanoamericanas y Brasil: «Podemos crear un sistema del cual seremos centro y en el cual toda América del Sur actuará con nosotros. Con respecto al comercio seremos más beneficiados; este país se convertirá en el depósito del comercio del mundo»⁵⁴. Esta perspectiva de evitar privilegios comerciales exclusivos entre los países hispanoamericanos la completó Clay con las instrucciones que dio a los observadores norteamericanos que iban a participar al Congreso de Panamá convocado por Bolívar para 1826. El proyecto fracasó también por la fuerte oposición de Inglaterra.

En el Congreso Hispanoamericano de Lima de 1847 se retomaron las perspectivas aduaneras de Alamán, pero también fracasaron. Todavía, tras la guerra civil norteamericana se pensó a una «Unión o alianza comercial continental americana», ideada por Steven A. Douglas, que abarcaba desde México y Cuba hasta Panamá e incluía también a Canadá. Era una repetición de la idea geopolítica de los fundadores de los Estados Unidos del Norte.

⁵³Los obispos latinoamericanos en Puebla reafirmarán lo mismo repetidamente: cf. en Conferencias Generales Del Episcopado Latinoamericano, «Documentos de Puebla», nn. 51, 409-419, Ed. por CELAM, Santa Fe de Bogotá 1994.

⁵⁴Texto cit. en A. Methol Ferré, *Nueva dialéctica histórica en América Latina*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, colección Diálogo y autocrítica, n. 39, México D.F. 1995, 30-31.

En el mismo tiempo surgía la «Unión Latinoamericana» impulsada por el colombiano José María Torres Caicedo, que incluía expresamente a Brasil. Por eso se justificaba la opción «latinoamericana», en vez de «hispanoamericana» que se limitaba solamente a la antigua zona «castellano-española».

Por ello todo, indica que el término haya sido acuñado, o al menos difundido, aunque todavía de manera intelectual, por Torres Caicedo como contrapuesto al otro polo geopolítico, el anglosajón. El término se difundió en seguida en el campo eclesiástico al fundarse el seminario o colegio «Pío Latinoamericano» de Roma en 1858.

Pasaría luego a los documentos oficiales de la Santa Sede. Por ello asume un preciso valor político: la justificación de la formación de un bloque «latino» en América contra el «anglo-americano»⁵⁵ y un valor «eclesiástico» como indicación de un territorio continental y cultural-eclesial.

⁵⁵ Sobre el término «América Latina»: Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas 1980. El término de «América española» podía cobijar a las solas antiguas posesiones españolas y no a Brasil. En la década de 1830 el francés Michel Chevalier ya apunta a la latinidad del subcontinente, en oposición al carácter germánico o sajón de los Estados Unidos. En la segunda mitad del siglo, fue el colombiano José María Torres Caicedo quien «con más temprana conciencia de su porvenir histórico, aplicó a nuestra América -en español- el calificativo de latina» (A. Ardao, o.c., 74; Ardao es un intelectual uruguayo residente en Venezuela). Es por tanto erróneo afirmar como lo hace F. Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Madrid 1973 (4), 371: que fue Francia «y no sin segundas intenciones y después toda Europa las que han concedido el epíteto de latina». B. LLORCA, y otros autores, *Historia de la Iglesia católica*, t. IV, BAC, 76, Madrid 1963 (3), 686-687, afirman que las Academias de la Lengua Castellana reunidas en Bogotá en 1960 «han desterrado del vocabulario oficial la expresión *América Latina*». Escribe E. Cárdenas, *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, vol. X, Herder, Barcelona 1987, 415, nota 2, de la que tomamos estos datos, que en el correspondiente *Boletín de la Academia*, 10 (Bogotá 1960), núm. 36, están las Actas del Congreso pero no hemos encontrado la decisión mencionada. El trasfondo histórico efectivo del adjetivo «latino» parece de carácter romántico. Juega también su papel la oposición entre lo sajón del Norte y lo latino del Sur. En la carta de convocación del concilio Plenario de América Latina, firmada por León XIII el 25 de diciembre de 1898, el papa habla de «los intereses comunes de la raza latina (*latini nominis*) a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo». La traducción «raza latina» es oficial» (E. Cárdenas, «La vida Católica en América Latina», en Quintín Aldea-E. Cárdenas., 415).

Dada la importancia del «término» como indicación precisa de uno de los dos «polos» continentales, queremos añadir algo más sobre el asunto. A nivel continental, Estados Unidos estaba pilotando una serie de iniciativas para fomentar una cohesión a su servicio. Tal es el ejemplo de las conferencias interamericanas; la primera de estas reuniones, preparada por James Blaine ya desde 1881, se celebró en Washington en 1889-1890⁵⁶. Los propósitos de Blaine habían sido vivamente criticados por Torres Caicedo, que murió en 1889. El «panamericanismo» había nacido con objetivos económicos, no culturales. Pero en seguida se usarán los segundos para sostener los primeros⁵⁷. Todo ello coincidía con la eclosión de la sociedad industrial norteamericana y de su poder mundial. Washington tenía proyectos muy concretos sobre el continente desde tiempos atrás como lo demuestran las continuas invasiones y rapiñas perpetradas contra México y como lo demuestran sus casi inmediatas intervenciones neocoloniales en Santo Domingo, América Central, Cuba, Puerto Rico (y Filipinas), Colombia, Venezuela y la creación de nuevos países «títeres». Las potencias europeas como Inglaterra, Francia y Alemania se opusieron al proyecto norteamericano que mermaba sus intereses. También algunos latinoamericanos, como el argentino Sáenz Peña, reaccionaron contra el colonialismo norteamericano formulado por Blaine. La fundación de la «Unión Iberoamericana», los festejos por primera vez del centenario (el IV en 1892) del «descubrimiento» y otros acontecimientos... ayudaron a que creciera una conciencia de «latinoamericanismo» (donde se incluía a Brasil). Ello constituía finalmente los comienzos de un movimiento que quería subrayar las raíces culturales comunes. En 1900 se celebrará en Madrid también un congreso hispanoamericano de carácter económico, que desgraciadamente produjo pocos frutos. Lo único que quedaba eran las tenues raíces de una conciencia destinada a crecer a lo largo del siglo XX. Al polo opuesto Norteamérica continuó con su política claramente confesada en la segunda conferencia de 1901 y en el que el tema económico deja de ser central y se habla de otros proyectos globales. La

⁵⁶Cf. C. Ventura Corominas, *Historia de las Conferencias Interamericanas*, Buenos Aires 1959.

⁵⁷La primera conferencia citada de Washington tuvo tres temas económicos: 1) la unión aduanera, 2) formar una unidad monetaria común a toda América, 3) fundar un banco interamericano que facilitara el crédito y las inversiones. Estos propósitos tan ambiciosos tuvieron solamente una pequeña realización en la creación de la Oficina de Comercio, fundada el 14 de abril de 1890, que se convirtió en el día de las Américas (cf. Methol Ferré, o.c., 32).

empresa libre norteamericana será respaldada por el gobierno norteamericano que la respaldará con sus marines y sus cañoneras. Estados Unidos, convertido ya en una potencia mundial, entra poderosamente en la escena con su intervención en la Gran Guerra de 1914-1918⁵⁸.

Su éxito hizo pasar la capital económica del mundo desde Londres a Nueva York. Por lo que la progresiva expansión económica y cultural norteamericana en América Latina es ya imparable⁵⁹. En esta política jugaba un papel fundamental su promoción de la invasión del continente por parte de las sectas e iglesias protestantes norteamericanas⁶⁰. Se delineaba la formación de dos bloques culturales en el seno del Continente: el «anglosajón» del Norte y el «Latino» del centro-sur. Los nuevos «modelos de conflicto iban a ser cada vez más ante todo culturales y no sólo económicos»⁶¹. Escribe Methol Ferré: «No hay duda que América Latina es mestiza de un modo que no lo es Estados Unidos, es decir, con su base indígena precolombina, pero su cultura es en conjunto totalmente occidental, por mediación de *phylum* hispano-lusitano, y tiene la peculiaridad —entre otras— de ser "un occidente subdesarrollado" en varios aspectos. De los restos arcaicos de las culturas indígenas, si bien son relevantes ante todo como cuestión social, carecen de toda viabilidad histórica, salvo para antropólogos financiados por uni-

⁵⁸Había visto bien, mas de un siglo antes, en 1783, el conde de Aranda, ministro de Carlos III de España escribiendo al rey tras la paz de París.

⁵⁹Cf. A. Methol Ferré, *Nueva dialéctica histórica en América Latina...*, 32-44.

⁶⁰E. CÁRDENAS, «La vida Católica en América Latina», en Quintín Aldea-E. Cárdenas, 512, nota 175, cita a C. Crivelli, *Directorio protestante de la América Latina*, 88-94. Este autor recoge la frase del presidente Th. Roosevelt, en la entrevista a Nahuel Huapí: «La absorción de la América Latina sería muy difícil mientras esos países sean católicos». *Los Protestantes y la América Latina*, 36.

⁶¹Tal es cuanto sostiene el politólogo norteamericano y director del Centro de Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard, Samuel Huntington en un artículo ya famoso aparecido en *Foreign Affairs*, vol. 72, n.3. (El artículo lleva por título significativamente «¿Choque de las civilizaciones?»: cf. en Methol Ferré, *Nueva dialéctica...*, 7). Escribe Methol Ferré: tras resumir el artículo y ver cómo el autor excluye América Latina «Huntington ni se molesta en justificar su exclusión de América Latina como otra variante de la "cultura occidental". Nos deja en un limbo propio, que no se sabe qué es. Más bien parece un menosprecio prejuicioso estilo *wasp* (blanco, anglosajón y protestante) por sus vecinos hemisféricos latinoamericanos mestizos, pero que no resiste el menor análisis cultural, incluso desde los presupuestos de Huntington» (o.c., 12).

versidades y fundaciones norteamericanas... Huntington nos considera un área cultural distinta y opuesta a la de Norteamérica. Un hecho obvio y reconocido: el continente americano se divide en dos áreas culturales distintas...»⁶².

Estas problemáticas y estos acontecimientos influyeron también en el nacimiento en el seno de la Iglesia de una conciencia de pertenencia a una realidad histórica precisa que empezaba a llamarse «Latino América».

De aquí la necesidad de la celebración de un «Concilio Plenario» de todas las antiguas iglesias iberoamericanas. Así que el siglo XIX caracterizado por una dolorosa historia de divisiones y de luchas sangrientas entre hermanos, que con frecuencia habían olvidado o menospreciado sus raíces católicas y querido adoptar otras ideologías y experiencias ajenas a tal historia, iba a acabar con la celebración de una magna asamblea episcopal católica que confesaba aquella pertenencia constitutiva común, base de la unidad que se quería reconstruir (como casi un siglo después volverán a recordar los obispos en Puebla y en Santo Domingo).

León XIII y América Latina: la convocación del Concilio Plenario

El cardenal Rampolla, secretario de Estado vaticano, así escribía a Averardi en 1897: «Las graves necesidades espirituales que afligen a las poblaciones católicas latinoamericanas, y los más graves peligros que amenazan su fe, han constituido desde hace años la preocupación de la Santa Sede»⁶³.

En efecto, León XIII estaba informado sobre cuanto sucedía en América Latina por los obispos del Continente como por los diversos nuncios y delegados o visitantes apostólicos. En 1892 se habían cumplido los 400 años del «descubrimiento». El acontecimiento no le había pasado desapercibido a León XIII, que dirigió

⁶²Methol Ferré, *Nueva dialéctica...*, 12-13.

⁶³«I gravi bisogni spirituali che affligono le cattoliche popolazioni dell'America Latina, ed i più gravi pericoli da cui è minacciata la loro fede, hanno formato da varii anni oggetto di preoccupazione da parte della Santa Sede» (M. Rampolla, Lettera a Mons. Averardi, del 12 de julio de 1897, en ASV, VVAM, Busta XII, f. 459r, cit. en Chávez Sánchez, o.c., 356).

una carta a los episcopados de las dos Américas, de España y de Italia⁶⁴. Las celebraciones ayudaron a la Iglesia a «redescubrir» las Américas, especialmente aquella «ibérica» o «latina». El Pontífice intuyó la necesidad de convocar un Concilio Plenario de todos sus obispos para relanzar una nueva etapa evangelizadora. En la Carta Apostólica *Cum diuturnum*, fechada el 25 de diciembre de 1898 (día de Navidad), con la que convocaba del Concilio, el Papa recordaba a los obispos sus raíces culturales comunes («unidos por la afinidad de raza»), les invitaba a una unión efectiva entre sí y con el Romano Pontífice y señalaba los objetivos del Concilio: «asegurar la unidad de la disciplina eclesiástica al mismo tiempo que la santidad de costumbres»⁶⁵; el Papa recordaba también cómo había sido la conmemoración del IV Centenario lo que le había empujado a la convocación del Concilio:

«Hoy, hemos realizado lo que hace tiempo deseábamos con ansia... Desde la época en que se celebró el cuarto centenario del descubrimiento de América, empezamos a meditar seriamente en el mejor modo de mirar por los intereses comunes de la raza latina, a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo. Lo que juzgamos más a propósito fue que os reuniésemos a conferenciar entre vosotros, con nuestra autoridad y a nuestro llamado todos los obispos de esas Repúblicas»⁶⁶.

Se empezó en seguida la preparación del Concilio en cada país y desde Roma. Así por ejemplo, en México se optó por enviar un visitador apostólico, mons. Niccolò Averardi, para que ayudase en los preparativos tanto con una acción diplomática con el gobierno del

⁶⁴ *Quarto abeunte saeculo*, del 16 de julio de 1892, en ASS XXV, (1892-1893), 3-7. La carta transpira admiración por Cristóbal Colón.

⁶⁵ *Cum Diuturnum*, en *Acta Leonis XIII*, 18 (1899), 201-203 (traducción del latín). Otros documentos de León XIII relativos a A.L. son la Carta Apostólica *Concilium Plenarium Vestrum* del 25.12.1899, en *Acta Leonis XIII*, 19 (1899), 97-98, donde el Papa muestra su complacencia por la terminación del Concilio Plenario. Testimonio de comunión con la Santa Sede brindado por los Obispos participantes en el Concilio; Carta Apostólica *Jesu Christi Ecclesiam*, del 2.1.1900, en *Acta Leonis XIII*, 20 (1900): con la aprobación y promulgación de los Decretos del I concilio Plenario de América Latina.

⁶⁶ *Actas*, p. XXI-XXII (traducción del latín).

don Porfirio Díaz como una animación eclesial con los obispos⁶⁷. Como método de trabajo se pensó que el medio mejor sería el de celebrar una serie de concilios provinciales preparatorios en cada Provincia eclesiástica. Esta preparación tenía como objetivo reunir a toda la Iglesia mexicana, que no se había reunido como tal desde 1771, en el IV Concilio mexicano. Lo mismo sucedía en todo el resto del continente «latinoamericano». La fragmentación a la que hemos aludido había provocado una incomunicación y una dispersión intereclesiales deplorables.

En México la celebración de estos concilios provinciales constituyó la preocupación principal del Visitador Apostólico. La situación mexicana había sido a la largo del siglo XIX una de las más dramáticas del Continente con sus interminables conflictos y guerras civiles, con la rapiña perpetrada impunemente contra toda norma del derecho internacional por parte de los Estados Unidos contra un México postrado e indefenso y el consiguiente expolio de más de dos terceras partes de su territorio nacional; con las radicalizaciones de los gobiernos liberales y masones en relación a la Iglesia y una larga cadena de otras desgracias.

Todos estos hechos habían dejado unas heridas profundas en la vida del pueblo mexicano. El arzobispo de México, Próspero M. Alarcón señalaba en su carta pastoral con la que anunciaba el Concilio Provincial Mexicano: «Han sucedido en el siglo actual la negación y la indiferencia. Los caracteres de los dos extensos campos en que hoy aparecen haberse dividido los católicos y los que no lo son, tienden a acentuar cada día más»⁶⁸. Estas divisiones, decía el arzobispo mexicano, motivaban y fomentaban numerosas divisiones políticas que habían dejando un río de guerras. El arzobispo recordaba luego la obra pacificadora del presidente mexicano de entonces, Porfirio Díaz. La nueva era de paz ayudaba también a la Iglesia a rehacerse y construir nuevos caminos. Por ello el Arzobispo consideraba que había llegado el tiempo para la celebración de un Concilio provincial «cuando se contempla con dolor el criminal abandono en que viven muchos católicos...»⁶⁹. El arzobispo recordaba

⁶⁷ Cf. R. E. Chávez Sánchez, *La Iglesia en México hacia el Concilio Plenario Latinoamericano (1896-1899)*, Moderador Giacomo Martina, s.j., P. U. Gregoriana, Roma 1986, 476 pp., Roma 1986.

⁶⁸ P. M. Alarcón, *Carta Pastoral*, México 14 de junio de 1896.

⁶⁹ *Ibid.*, 8.

que «el objeto de los Concilios provinciales no es de ordinario la definición de puntos dogmáticos en que se ocupan los Concilios Ecuménicos, sino indicar ligeramente los errores condenados ya, como para dar a los fieles una vez más la voz de alerta a fin de que ellos se alejen, esforzándose en conservar sana su inteligencia, y decretar cuanto para la reforma de las costumbres en el clero y en el pueblo y para la mutua edificación de los fieles crean convenir»⁷⁰. Se señalaba también que otro de los objetivos era el de buscar los medios para la renovación del clero, la libertad de acción, el diálogo con el gobierno para buscar conjuntamente los medios más eficaces para la responder a las necesidades del hombre. Era importante este objetivo, ya que la labor de la Iglesia no se desconectaba de la realidad concreta del hombre.

En México se celebraron así cuatro concilios provinciales en cada una de las archidiócesis, a excepción de la de Antequera (Oaxaca) donde ya se había celebrado un concilio provincial años antes, pero que sirvió como punto de referencia para los que se estaban celebrando ahora y en la de Linares que no se pudo celebrar. Averardi tuvo primero que convencer a los obispos sobre la necesidad de la celebración de tales concilios y más tarde emplear su fina acción diplomática para superar dificultades de todo tipo, dentro de la Iglesia y los obstáculos que los enemigos acérrimos de la misma ponían para que se pudiesen celebrar⁷¹.

Algunos eclesiásticos temían que estos concilios podían dar pie a una intromisión y control por parte de Roma o cambiar el orden eclesiástico existente, como recuerda el obispo de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca, a mons. Averardi⁷². De ello era bien consciente Averardi como lo manifiesta en una carta suya al citado mons. Montes de Oca⁷³. De hecho «algunos sacerdotes u obispos no hacen buena cara a esta eclesiástica disposición...», escribía Averardi. Otros obispos la aceptaban más por obligación que por convencimiento. Así por ejemplo, en la archidiócesis de Linares, tras

⁷⁰*Ibid.*, 9.

⁷¹Cf. la tesis doctoral citada de R.E. Chávez Sánchez, *La Iglesia en México...*

⁷²En una carta fechada en San Luis Potosí el 19 de mayo de 1896, cuyo original se conserva en Visita Apostólica México, en el ASV, Busta I, f. 432r, cit. en Chávez Sánchez, o.c., 291.

⁷³Carta fechada en México el 28 de mayo de 1896, en ASV, VAM, Busta I, f. 433r, cit. *ibid.*, 292.

correr mucha tinta en correspondencia entre los distintos obispos, el metropolitano y el visitador al final no se realizó. Averardi gastará gran parte de su energía precisamente en poner de acuerdo a los obispos o convencerles de la necesidad de la celebración de los concilios provinciales. Lo confesaba en una carta del 16 de octubre de 1896 a Rampolla: «He tenido que trabajar duramente» («ho do vuto realmente durare grave fatica»⁷⁴.

A pesar de las dificultades el resultado fue satisfactorio, como el mismo Averardi escribe a Rampolla antes de concluirse los concilios provinciales que se estaban celebrando en cuatro de las seis Provincias eclesiásticas (México, Durango, Michoacán, Guadalajara)⁷⁵. El primero se celebró en la ciudad de México en agosto de 1896 con la asistencia de 4 obispos sufragáneos (más Montes de Oca, de San Luis Potosí, como teólogo consultor), los cabildos catedralicios respectivos, los rectores de los dos seminarios y los superiores de las casas religiosas... Este Sínodo marcaría las trazas para los demás⁷⁶. El de Durango se celebró en septiembre de 1896; el de Michoacán en enero de 1897, y el de Guadalajara en diciembre de 1896 hasta mayo de 1897.

Si esto sucedía en un México con el más numeroso episcopado de Iberoamérica, ¿qué pasaría en el resto de Iberoamérica? Averardi percibía en los Sínodos provinciales un remedio a tantos males de la vida eclesial, incluida la urgente reforma del clero, de los seminarios, de los religiosos, cuyas casas había visitado, y el comienzo de una nueva etapa⁷⁷. Averardi pensaba también en la celebración de un concilio general, que él llamaba «nacional». Incluso manifestaba a Rampolla que contaba con el apoyo del general don Porfirio Díaz. Le parecía que el momento era propicio y que incluso el gobierno lo

⁷⁴N. Averardi, Minuta al Cardenal Rampolla (11 de mayo de 1896), en ASV, VAM, Busta XIII, f. 6r, cit. en Chávez Sánchez, o.c., 294.

⁷⁵N. Averardi, Minuta al Cardenal Rampolla (4 de noviembre de 1897) en ASV, VAM, Busta XIII, f. 8r-8v, cit. en Chávez Sánchez, o.c., 298.

⁷⁶Este Concilio fue digno sucesor de las Juntas (1524; 1539; 1546), previas a los primeros Concilios Mexicanos (1555; 1565; 1585; 1771), por lo que éste es conocido como el V (cf. las polémicas sobre el IV y su publicación en L. Lopetegui-F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, BAC, Madrid 1965, 200-201; y en relación al V mexicano en Chávez Sánchez, o.c., 293-306.

⁷⁷Carta de N. Averardi, Minuta al Cardenal Rampolla (México 11 de mayo de 1896), *ibid.*, Busta XV, f. 106v., cit. en Chávez Sánchez, o.c., 293.

veía con buenos ojos, ya que buscaba mejorar su imagen internacional. El proyecto acariciado por Averardi fracasará, pero no el de un Concilio Plenario de todo el episcopado «latinoamericano».

En este tiempo numerosos obispos latinoamericanos visitan con más frecuencia Roma y se fomentan también las peregrinaciones de los fieles a la Sede Apostólica, en línea con un movimiento que se extiende por todo el mundo. En México el principal promotor fue el entonces obispo de Chilapa, don Ramón Ibarra, que había fundado una asociación, «Apostolado de la Cruz», que las promovía⁷⁸. Esta peregrinación, aunque no fue tan grande como se había pensado en un principio, revistió, sin embargo, una gran importancia, ya que se ubicaba en los días en que los concilios provinciales ya habían terminado, y en los momentos en que el «Esquema» para el CPLA había sido enviado a todos los Obispos mexicanos; además, se estaba pidiendo la opinión de los preladados acerca del lugar más apropiado para la realización del mismo. Tanto el Papa como el Secretario de Estado tuvieron una información directa de la situación del país y una información directa sobre los preparativos que se iban realizando en México para el CPLA, sobre la paz que se respiraba en el país y el florecimiento de la Iglesia Mexicana. Este argumento de la paz que vivía México, fue el más recurrido cuando se trató de dar la opinión del lugar más apropiado para la reunión conciliar, ya que algunos, entre ellos Averardi, procuraron, sin conseguirlo, que el CPLA «se realizara precisamente en México...»⁷⁹.

La celebración del Concilio Plenario

La preparación del Concilio y la elección del lugar de la celebración

Varios obispos latinoamericanos de amplias miras, como Mariano Soler de Montevideo ya en 1888 y Mariano Casanova de San-

⁷⁸Una peregrinación mexicana salió para Roma, superando no pocas dificultades en enero de 1898, acompañada por los obispos de Puebla, Tamaulipas y el de Chilapa, el citado Don Ramón Ibarra. Se había querido llevar a Roma unos 400 peregrinos, pero dadas las grandes dificultades de todo tipo la peregrinación quedó reducida de unas cuarenta personas, en su mayoría clérigos: cf. en *El Apostolado de la Cruz*, 1/50, 1 (México 10 de abril de 1898), en ASV, VAM, Busta XVII, f. 274r., cit. en Chávez Sánchez, O.c., 352.

⁷⁹Chávez Sánchez, o.c., 354.

tiago de Chile en 1892 habían propuesto la celebración de un Concilio Plenario⁸⁰. Mientras otros de México, Colombia y Brasil habían juzgado inoportuna tal convocación. El concilio se convocaba así sin contar con el entusiasmo de todos. Así algunos obispos mexicanos y el de Medellín (Colombia). «Les parecía que la heterogeneidad de situaciones de América Latina, la distancia y la edad de algunos preladados no era propicia al proyecto»⁸¹. A él debían acudir los metropolitanos y algunos obispos sufragáneos de cada provincia eclesiástica. Sería el primer Concilio Plenario de toda la Iglesia Latinoamericana al que concurrían los representantes de las 18 repúblicas que componían entonces su geografía política. Panamá aún pertenecía a Colombia, y Cuba y Puerto Rico acababan de ser arrebatados al dominio español por los Estados Unidos e independizados de España. Sin embargo, a pesar de las dificultades, estaba naciendo una conciencia de unidad y de pertenencia a unas raíces culturales comunes entre los mismos obispos. Algunos obispos mexicanos veían también la necesidad de mostrar tal unidad en un gesto como aquel. Así el obispo de San Luis Potosí, Montes de Oca, decía que una de las finalidades para celebrar el Concilio era el de «mostrar al mundo cuánto ha hecho en América la religión católica, traída por los heroicos hijos de España y Portugal»⁸². El arzobispo de Antequera, mons. Gillow y Zavalza escribía que en el continente americano se encontraba la raza sajona que dominaba al norte y que «tiene marcada tendencia de influir sobre las demás naciones y muy particularmente sobre México, Centro y Sur América. Fortaleciéndose el elemento católico en esta República podrá acaso conservarse el equilibrio entre las dos fuerzas y probablemente el factor que se funda en la unidad de la fe y adhesión a la Santa Sede será el más poderoso, para conservar en el porvenir la autonomía propia de cada una de estas naciones»⁸³. También la opinión pública manejó tales opiniones. Citamos como ejemplo cuanto escribe el periódico

⁸⁰Cf. *La Civiltà Cattolica*, serie XVII, vol. VI, (1899), 725.

⁸¹E. CÁRDENAS, o.c., 519; cf. Chávez Sánchez, o.c., que señala los legajos (Buste) XIII y XIV del ASV, VAM de mons. Niccolò Averardi.

⁸²Así escribe en *El Estandarte*, San Luis Potosí, 12 de marzo de 1899, s.p., citado en Chávez Sánchez, o.c., 378.

⁸³E. Gillow y Zavalza, Copia de la Carta al Cardenal Rapolla, VAM en el ASV, Busta XIII, f. 175 (Oaxaca 8 de septiembre de 1897), cit. en Chávez Sánchez, o.c., 378.

El Tiempo de México comentando el hecho del Concilio en junio de 1899: «Este sínodo podrá tener otras consecuencias políticas. Los obispos de los diferentes Estados de la América del Sur se conocerán aquí. Los vínculos de amistad y estimación recíproca contraídos en Roma, será más tarde una nueva fuerza en servicio de la idea tan halagüena que desde hace tiempo acarician los más prominentes hombres de Estado: frente a las pretensiones de más en más amenazadoras de los Estados Unidos, una federación de las repúblicas de la América Latina sería la mejor salvaguardia de su independencia y su legítima iniciativa»⁸⁴.

Las dificultades para realizar un concilio plenario latinoamericano eran muchas, y lo señalaban ya algunos eclesiásticos convencidos de su necesidad, como: ponerse de acuerdo entre tantas naciones para ver la ciudad más apropiada para la celebración de dicho concilio; la dificultad de asistir a Roma, en el caso de que se escogiera esta ciudad como sede conciliar; las dificultades en el orden político... Por ello alguno pensaba como más oportuno la celebración de concilios nacionales en cada nación o de semiplenarios que reagrupasen a varias naciones⁸⁵. Sin embargo la mente de la Santa Sede era cada vez más clara: había que celebrar un Concilio plenario, a pesar de las largas distancias y del corto espacio de tiempo para poder prepararlo bien.

Se dejaba a los obispos la libertad de indicar las fechas adecuadas y de escoger la sede. Algunos, como los de Santo Domingo, México, Cuernavaca y Querétaro propusieron la capital mexicana; los de Chile y Argentina se inclinaban por Santiago de Chile; el de Lima ofrecía esta capital en nombre de su gobierno. Mons. Averardi, delegado y visitador apostólico en México, le habló del tema al mismo presidente don Porfirio Díaz con la hipótesis de poder celebrarlo en la misma capital mexicana, «haciéndole también enten-

⁸⁴El Tiempo, México, 8 de Junio de 1899, s.p., cit. en Chávez Sánchez, o.c., 379.

⁸⁵Así un gran convencido de su necesidad como el obispo mexicano Filemón Fierro, de Tamaulipas, que trabajó intensamente con sus hermanos en el episcopado para convencerles de su necesidad, y con mons. Averardi, Visitador Apostólico en México. Fierro pensaba, en el caso de un Concilio semiplenario, que los obispos mexicanos podrían unirse, por ejemplo, a los de Guatemala, «que tanto por su proximidad, como por la semejanza de usos y costumbres con los nuestros tendrían menos inconvenientes, para la unión que indico» (Fierro, a Jacinto López, en ASV, VAM, Busta XIII, f. 482r-482v, citadas en Chávez Sánchez, 367-368).

der que esto retornaría a sumo honor de esta Nación, que es la más importante bajo todo respecto entre las otras repúblicas de América Latina»⁸⁶. Averardi escribía que Díaz había acogido con «grandissimo piacere questa idea, promettendomi il suo appoggio ed il suo favore»⁸⁷. De todos modos no se ponían de acuerdo sobre el lugar, mientras la Santa Sede insistía en conocer sus opiniones y propuestas sobre el asunto⁸⁸. Merecería un estudio especial las propuestas llegadas a Roma⁸⁹. De todas maneras muchos indicaban que pese a existir la misma base indo-española existían grandes diferencias por lo extenso del continente americano y no veían cómo un Concilio plenario podría legislar para un continente tan fragmentado y formado por pueblos que, como escribía uno el obispo de Tehuantepec, José Mora, «si bien fueron conquistados por España y Portugal, después de su independencia se han hecho tan diversos entre sí por usos y costumbres en las diócesis de esta república, y aun en la misma diócesis, de modo que para gobernar bien a los fieles hay que no tocar ciertos puntos...». De todos modos los obispos se mostraban fieles y dispuestos a la obediencia a la Sede Apostólica.

Aceptado el hecho de la voluntad firme de la Santa Sede de querer que el Concilio se celebrase, las propuestas indican la variedad

⁸⁶N. Averardi, Minuta al Cardenal Rampolla, en ASV, VAM, Busta XIII, f. 7r (México 16 de Octubre de 1896), citado en Chávez Sánchez, 373 : «(...) mi sono permesso di manifestargli ipoteticamente e con tutta prudenza e delicatezza l'idea della celebrazione in questa capitale di un Concilio Plenario di tutta l'America Latina, facendogli anche intendere che ciò tornerebbe a sommo onor suo e di questa Nazione, che è la più importante sotto ogni rispetto fra le altre Repubbliche dell'America Latina».

⁸⁷*Ibidem*.

⁸⁸Así Rampolla escribe a Averardi, delegado apostólico en México, que «i vescovi nel rispondere alle mie lettere del 18 Marzo 1889, non furono concordi. Alcuni proposero diverse città dell'America Latina. Quando si trattò di tenere il Concilio Plenario degli Stati Uniti dell'America dell'Nord, vennero a Roma gli Arcivescovi o mandarono qualche loro suffraganeo e con opportune conferenze furono prese le necessarie intelligenze per la perdita celebrazione del concilio stesso» (carta del 12 de julio de 1897, desde Roma) y le pedía a Averardi que los Metropolitanos le enviasen sus observaciones y también las propuestas sobre el lugar de la celebración (cf. in ASV, VAM, ivi, f. 461r-461v, cit. en Chávez Sánchez, o.c., 381).

⁸⁹Así entre otras propuestas el Obispo de Tepic, Ignacio Díaz, proponía extender la devoción de la Virgen de Guadalupe en toda América, y la de estudiar el tema de la justicia social («uno de los pocos que indicaron este punto!): cit. en Chávez Sánchez, o.c., 384.

de opiniones y consideraciones. Así mons. Gillow proponía sin duda México por ser este país el primero en haber tenido los dos primeros obispados en la tierra firme del continente, Puebla o Tlaxcala y el de México, y señalaba en concreto Tlaxcala, lugar del primer obispado⁹⁰. Coincidían en ello muchos otros obispos mexicanos⁹¹. Otros proponían la ciudad de México, pese a que algunos lo veían peligroso dado el ambiente de liberalismo hostil que allí reinaba⁹². Otros, se inclinaban por Roma, como punto que podía poner de acuerdo a todos, aunque el viaje sería un impedimento para que pudiesen asistir muchos obispos, pero era el lugar de la catolicidad⁹³. Roma podía ser un ideal, pero el viaje iba a ser largo y penoso, económicamente costoso; iba a obligar a que los obispos permaneciesen por largo tiempo fuera de sus sedes. Las propuestas tenían que confrontarse con las que provenían de los demás obispos de América Latina⁹⁴.

Al final la balanza se inclinó por la Ciudad Eterna. La mayor parte, por motivos políticos, prácticos (dificultad de viajar en el continente) y afectivos de devoción al Papa, prefirió Roma⁹⁵. Los motivos de orden político tuvieron un peso especial en esta elección: ni se encontró un lugar adecuado y seguro políticamente, ni tampoco se quería herir las susceptibilidades nacionales; también se querían evitar las interferencias gubernamentales. Sin embargo la actitud de muchos gobiernos fue positiva, como expresamente

⁹⁰Carta a averardi, cit. en Chávez Sánchez, o.c, 387.

⁹¹Cf. Documentación en Chávez Sánchez, o.c, 387-389.

⁹²Entre ellos el mismo arzobispo de Antequera, Guillow y el de la capital de México, Próspero M. Alarcón (cf. en Chávez Sánchez, o.c, 389-390).

⁹³Los obispos que proponían los lugares precedentes, sugerían también Roma como un posible lugar. Otras propuestas de los obispos mexicanos fueron, por ejemplo Guadalajara, ciudad muy católica y practicante; el arzobispo de Antequera ofrecía incluso una hacienda de su propiedad, ya usada para preparar el Sínodo de Antequera o de la ciudad de Tehuacán dentro de su territorio; otro, José Mora, proponía España...

⁹⁴Cf. las observaciones en Chávez Sánchez, o.c, 387-394, sobre el tema del «lugar», con especial referencia a los obispos mexicanos.

⁹⁵Lo agradece León XIII en su carta *Diuturnum* del 25.XII. 1898; en la *Iesu Christi Ecclesiam* del 1.I.1900, y lo dicen los padres conciliares a León XIII en su carta del 29.V.1899: cf. en *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX*, p. XVss; XIIss; XXVIIss, respectivamente.

hacen constar las *Actas*⁹⁶. Otro motivo de la elección de Roma fue la necesidad de contar con personas preparadas en cuestiones canónicas y teológicas.

En diciembre de 1898 León XIII aprobó la decisión de los obispos latinoamericanos y los obispos fueron convocados en Roma. El 31 de diciembre de 1898 el cardenal Rampolla, Secretario de Estado de León XIII, envió las cartas del Papa con las que invitaba a los obispos latinoamericanos al Concilio Plenario. Las cartas apostólicas *Cum diuturnum* están fechadas el 25 de diciembre de 1898, día de navidad y en ellas se precisa que el Concilio comenzaría el 28 de mayo de 1899 en Roma⁹⁷.

El Concilio tuvo «una preparación asombrosamente profunda», según Schmidlin⁹⁸. Se preparó un esquema previo de temas, estructurados en más de mil artículos. Sus redactores parece ser que fueron los cardenales Rampolla, Vannutelli y Angelo Di Pietro. Los dos últimos conocían la realidad latinoamericana directamente ya que Di Pietro había representado a la Santa Sede en Paraguay, después de la terrible guerra de la triple alianza, en Argentina (1877-1879) y en Brasil (1879-1881), y Vannutelli había estado trabajando análogamente en Ecuador, Perú, Colombia, Costa Rica, El Salvador y Honduras (con residencia en Quito) desde 1869 a 1877⁹⁹. En 1897 la Santa Sede remitió el *Esquema* a los metropolitanos y delegados apostólicos que seguramente los transmitieron al resto de los obispos, algunos de los cuales enviaron sus observaciones (454 en total). La Iglesia latinoamericana de entonces no gozaba de las condiciones actuales, ni por comunicaciones ni por posibilidades y mucho menos con organismos capaces de coordinar un trabajo de este estilo, por lo cual se entiende el procedimiento adoptado entonces.

⁹⁶Cf. nota anterior sobre la edición de las *Actas*, que fueron traducidas por el obispo mexicano don José María Montes de Oca, obispo de San Luis Potosí; CÁRDENAS, o.c., 518, nota 207, nota que su traducción a veces peca de excesiva en la manera de interpretar el texto original latino.

⁹⁷*Cum Diuturnum*, en *Acta Leonis*, 18 (1899), 201-203.

⁹⁸Cit. en E. Cárdenas, «La vida Católica en América Latina», en Quintín Aldea-E. Cárdenas., 517, nota 203.

⁹⁹Los datos los tomamos de Cárdenas, o.c.(ut supra), 517-522, que cita también las fuentes de su información.

Participantes y celebración

Una circular de la Congregación vaticana del Concilio del 7 de enero de 1899 determinaba que deberían asistir todos los arzobispos y aquellos obispos «que son únicos en una república: Costa Rica, Comayagua (Honduras), Nicaragua, El Salvador y Paraguay»¹⁰⁰. No se imponía la obligación al resto de los obispos sufragáneos. El metropolitano debía reunir a los mismos para elegir a uno o a varios que los representaran. Probablemente la consulta se realizó por carta en muchos lugares, dadas las distancias y el escaso espacio de tiempo a disposición; pero en algunos países como México se pudieron reunir y elegir sus representantes¹⁰¹.

Los obispos llegaron a Roma con la esperanza de recuperar el tiempo y el espacio perdido durante un siglo de traumas. El Concilio fue abierto el 28 de mayo de 1899, solemnidad de la Santísima Trinidad, y concluyeron el 9 de julio. La sede del Concilio fue la capilla del Colegio Pío Americano¹⁰². Concurrieron 53 prelados en representación de toda la Iglesia Latinoamericana (sic), 13 arzobispos y 40 obispos. Las sesiones se celebraron entre el 29 de mayo y el 9 de julio de 1899. Sólo faltaron los arzobispos de Guatemala, de Charcas o La Plata (Sucre, Bolivia), Caracas, y el de Santo Domingo, por motivos de los disturbios políticos del propio país o de salud. Los países más representados fueron México con 13 obispos; Brasil con 11; Colombia y Argentina con 6 cada uno; Chile con 5. Las demás repúblicas con 3 o menos, pero de toda Centroamérica solo acudió el obispo de Costa Rica¹⁰³. Llama la atención la edad media de los obispos (entre 51 y 60 años) y su joven experiencia en el ministerio episcopal (la mayor parte con menos de 10 años); sin

¹⁰⁰ *Actas*, p. XXIV-XXV.

¹⁰¹ Cf. Chávez Sánchez, o.c., 394-412, donde examina las diversas Reuniones efectuadas al efecto en las distintas provincias eclesíásticas.

¹⁰² L. Medina Asensio, *Historia del Colegio Pío Latinoamericano*, 87-91; cf. noticias sobre la apertura en *La Civiltà Cattolica*, serie XVII, vol. VI (1899), 725-728. En la apertura actuó por primera vez el célebre maestro Lorenzo Perosi como director de la *Capella Pontificia*; cf. Cárdenas, o.c., 519.

¹⁰³ La lista de los obispos puede verse en *Actas*, pp. XLVIII-XLIX; más asequible se puede ver en Cárdenas, o.c., 520-522, donde nos ofrece datos interesantes sobre las edades y procedencia de los obispos y sobre los estudios hechos sobre el asunto hasta el momento de la publicación de su obra en 1987.

embargo todos estaban marcados por dolorosas experiencias conflictivas.

Los decretos conciliares

Los obispos habían recibido antes de su llegada a Roma un voluminoso *Esquema* con varios temas. Habían enviado 454 observaciones al *Esquema* enviado por Roma¹⁰⁴. Solo se han publicado las síntesis de las 29 congregaciones generales y de las nueve sesiones solemnes¹⁰⁵. El Concilio pasó casi inadvertido en su tiempo al resto de la Iglesia, y la misma *Civiltà Cattolica* apenas le dedica unas escasas páginas de crónica¹⁰⁶.

Las 29 congregaciones generales fueron presididas a turno por los arzobispos participantes en calidad de *delegados apostólicos* del Papa¹⁰⁷. Algunos cardenales de la Curia Romana (Di Pietro, Cretoni, Gotti, Jacobini, Agliardi, Ferrata) asistieron como presidentes honorarios a las sesiones solemnes. Entre los consultores oficiales no encontramos latinoamericanos, aunque algunos obispos llevaron los propios. Entre los consultores oficiales destaca el capuchino español José Vives y Tutó, creado cardenal durante el Concilio. En la segunda congregación general (30 de mayo) se insistió en la «total libertad» de que los padres conciliares debían gozar, y se afirmó que podían servirse de los consultores que traían consigo¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Pertenecían a 11 obispos de México, 4 de Colombia, 3 de Venezuela, 3 de Brasil, 3 de Haití y uno de Guatemala, de Ecuador, de Argentina, de Uruguay y de Chile, según los datos de F. Moando, citada en Cárdenas, o.c., 521.

¹⁰⁵ Sería interesante analizarlas con detención para comprender los focos de interés de los obispos como también sería interesante estudiar el epistolario, las comunicaciones y las reflexiones de los obispos tras la celebración, trabajo todavía por hacer.

¹⁰⁶ *La Civiltà Cattolica*, serie XVII, vol. VI (1899).

¹⁰⁷ En una carta del arzobispo de Antequera, Eulogio Gillow, a Averardi, desde Roma el 3 de julio de 1899, escribe que los obispos chilenos querían que presidiera su metropolitano por ser el más antiguo; los de Brasil pretendían que fuese el arzobispo de Bahía, hasta que se concertó en que presidiera en turno según orden de antigüedad cada uno de los Metropolitanos (cf. en Chávez Sánchez, carta del 3.7.1899, desde Roma, de E. Gillow y Zavalza a mons. Averardi, en ASV, VAM, Busta XIII, f. 445v).

¹⁰⁸ *Actas*, p. LXXVI.

El objetivo del Concilio quedó enunciado así en la sesión de inauguración: «La mayor gloria de Dios; la defensa y propagación de la fe católica; el aumento de la religión y la piedad; la salvación de las almas, el esplendor de las iglesias; el decoro y disciplina del clero, y la dignidad, defensa y ampliación del... orden episcopal».

Valor jurídico del Concilio

El Concilio se clausuró el 9 de julio de 1899 en el Colegio Pío Latinoamericano, donde se había abierto el 28 de mayo anterior. León XIII aprobó sus decisiones el 1 de enero de 1900 con las Cartas Apostólicas *Jesu Christi Ecclesiam*¹⁰⁹ y tuvo fuerza de ley canónica a partir del 1 de enero de 1901. Desde el punto de vista jurídico qué valor tiene este Concilio?¹¹⁰ No fue ni un concilio nacional ni un concilio provincial, ni mucho menos un concilio diocesano. El término *plenario* es fluctuante. No se encuentran casos frecuentes de este estilo de concilios en la tradición de la Iglesia moderna. Las *Asambleas del clero francés* de los siglos XVII y XVIII eran de naturaleza muy diversa; se llamó *plenarios* a los concilios celebrados en Baltimore (USA) en el s. XIX. Este concilio latinoamericano tiene como característica precisa el hecho de haber reunido a todo el episcopado latinoamericano por convocación expresa del Papa.

Ninguno de los metropolitanos y obispos de aquella área sociopolítica, que comenzaba a configurarse como América Latina, poseía los requisitos canónicos para poder convocar un concilio de este estilo. Sólo el Papa podía hacerlo.

En este sentido se adelanta, en cierto sentido a la praxis actual de convocar Sínodos especiales para los diversos continentes o para diversas realidades territoriales o eclesiales. Tampoco tiene su correlación en las futuras *conferencias episcopales* ni nacionales ni continentales como el CELAM, ya que estas *conferencias* no poseen la autoridad canónica que tuvo este Concilio.

¹⁰⁹ *Jesu Christi Ecclesiam*, en *Leonis XIII Acta*, 20 (1900).

¹¹⁰ Cf. Pablo Correa León, «El Concilio Plenario latinoamericano de 1899 y la Conferencia episcopal Latinoamericana de 1955», en *Cathedra*, vol XI, 1 (Bogotá), 47-55.

Balace del Concilio

El Concilio depende en sus fuentes doctrinales de los Concilios de Trento y Vaticano I, del Magisterio de Pío IX (especialmente el *Syllabus*) y especialmente de León XIII (unas cien citas), el *Catecismo Romano*, documentos y declaraciones de las Congregaciones Romanas y de otros sínodos antiguos y de la doctrina de algunos episcopados de Iberoamérica¹¹¹.

Su eclesiología es la clásica *bellarminiana* del tiempo dentro de la cual coloca la actividad de los cristianos. Se refleja esta mentalidad al hablar de los cristianos laicos. El Concilio cree en el pueblo latinoamericano y en su generosidad católica; pero ve el laicado todavía como sujeto pasivo, destinatario de la acción evangelizadora y sacramental de la Iglesia jerárquica, y no tanto como el cristiano bautizado que tiene una vocación cristiana fundamental también de testimonio y de responsabilidad misionera.

Defiende el matrimonio cristiano agredido por la legislación laicista y condena la indiferencia religiosa del Estado liberal. Por estos motivos estimula la acción política de los cristianos «para introducir en las venas del Estado, a guisa de sangre y de jugo salubérrimo, la sabiduría y la virtud de la religión católica».

El Concilio rechaza el «neo-regalismo» republicano del Estado liberal o su pretendido patronalismo. Reafirma la doctrina del *Syllabus* de Pío IX y de la encíclica *Libertas* de León XIII sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Denuncia y condena el totalitarismo estatal. Condena las muchas perversiones contra la dignidad de la persona.

Repite el concilio la condena del liberalismo, de los diversos tipos de ateísmo, racionalismo y positivismo y señala al protestantismo como fuente de todos los errores modernos en la misma línea del magisterio de Pío IX y León XIII.

Sin embargo, su sensibilidad social es bastante escasa. Apenas conoce la *Rerum Novarum* de León XIII, publicada en 1891. Los

¹¹¹ Sin embargo parece que el Concilio ignora los Concilios y Sínodos indios, a pesar de que el obispo Montes de Oca diga que se tuvieron muy presentes: menciona los sínodos de Quito y Bogotá, celebrados algunos decenios atrás: cf. en Cárdenas, o.c., 525.

obispos se mueven fundamentalmente en una línea «caritativa» más que «social». No aluden al problema de los afro-americanos, mientras el problema había sido recordado en los concilios de Baltimore de los Estados Unidos (si bien hay que reconocer que las circunstancias y las situaciones eran muy diversas). Tampoco los indios ocupan un lugar eminente en sus preocupaciones; hablan sólo del trabajo misionero entre los indios que no han sido todavía evangelizados. En cambio es evidente la preocupación por los inmigrantes, exhortando a recibirlos con caridad y condenando los engaños a que los sometían «seductores impíos y sin conciencia». En la época del dominio hispano-portugués la Iglesia había llevado fundamentalmente el peso de las obras de caridad, asistencia y beneficencia social; a lo largo del siglo XIX los Estados liberales despojaron a la Iglesia de sus obras educativas y caritativas, pero en la mayoría de los casos no ocuparon su lugar y dejaron desamparados a las clases más débiles de la sociedad. Por ello ahora el Concilio reafirma el derecho de la Iglesia a restablecer su apostolado de caridad.

A los obispos les preocupa a la laicización de la escuela por la ignorancia religiosa cada vez más generalizada. Señalan a la masonería como el alma de tal sistema de laicización; por ello los obispos la condenan enérgicamente, y ven la urgencia de una presencia de la Iglesia en el campo de la educación.

Les preocupa la formación y la promoción de la vida santa de los sacerdotes. Sin embargo no asoma todavía el ya grave problema de la escasez de los mismos. Recuerdan cómo América es deudora de su fe y de su cultura sobre todo a las órdenes religiosas, por ello juzgan que las persecuciones y los vejámenes contra las órdenes religiosas lo largo del siglo han sido sumamente injustas.

León XIII siguió con el máximo interés el desarrollo del Concilio, que se celebraba no lejos del Vaticano, donde el Papa se consideraba preso por el gobierno italiano. Una vez clausurado el Concilio, al recibir el 10 de julio a los obispos, les declaró que había seguido día a día sus trabajos y que consideraba aquel acontecimiento como «la página más gloriosa de su pontificado»¹¹². Pronunció un discurso que el anciano Pontífice les dejaba como testamento. En él destaca su preocupación por la formación de los sacerdotes y la

¹¹²La cita la tomamos de Cárdenas, o.c., 549, que refiere esas palabras recogidas por mons. Brioschi.

fundación de seminarios sólidos, cultural y doctrinalmente, y que siguiesen la doctrina tomista. Le preocupa al Papa el cuidado que los obispos debían tener por su clero, especialmente el parroquial y por la catequesis de los niños. Señala también la importancia de las misiones rurales. La gente latinoamericana, dice el Papa, es sencilla y buena. «Sabemos que desean ardientemente la palabra de Dios»¹¹³. El Papa, siempre preocupado por la formación de los sacerdotes, recomienda a los obispos la obligación de convocarlos periódicamente a los ejercicios espirituales.

Un juicio sobre el Concilio Plenario debe tener en cuenta el momento en que fue celebrado y los protagonistas que en él tomaron parte.

Cien años después de su celebración, el historiador puede correr el riesgo de quedarse en la epidermis positivista y juzgar que el Concilio haya tenido poco influjo en la vida social de América Latina.

Puede correr también el riesgo de no tener en cuenta todos los factores y la transformación de la cultura latinoamericana. Entonces su diagnóstico queda desfasado. Hay que reconocer que el Concilio conoce los trances dolorosos y los cambios por los que pasa el Continente latinoamericano. Está atento también a las posiciones peligrosas del mundo contemporáneo, ya señaladas por los Papas de la época; más no despliega grandes proyectos que respondan al cambio que se estaba operando en el Continente.

Sus actitudes son comunes a las de las demás comunidades católicas del tiempo. Si en Europa se dejaba sentir ya el comienzo de una época de abandono en masa de la fe cristiana, en América Latina la Iglesia quiere defender la herencia y tradición católica que le queda y a la masa católica. Los obispos no quieren dejarla a merced de los invasores y advenedizos (masones, liberales y protestantes, para usar una trilogía de «enemigos» de tal «tradición católica»). La postura teológica y pastoral de conservación y defensa de los obispos tiene que ser enjuiciada a la luz de tales asaltos violentos.

O. Koehler escribe que: «Este Concilio Plenario al final del pontificado de León XIII abordó, sin duda alguna, los problemas cen-

¹¹³Cf. en Cárdenas, o.c., 549.

trales de la Iglesia en los países de América Latina»¹¹⁴. El juicio citado es sin duda demasiado optimista, pero tampoco es un juicio equivocado. Hay que reconocer que el Concilio Plenario de 1899 no ofrece una originalidad doctrinal. Recoge la enseñanza tradicional, disponiéndola en forma organizada y metódica, para referirse a una Iglesia latinoamericana cuyos problemas y potencialidades, siendo parcialmente comunes con gran parte de la Iglesia Católica, no se individualizan ni se estudian específicamente. Parece como si la preocupación del Concilio fuese la de conservar para la Iglesia el puesto que la historia anterior le había asignado y que ahora el laicismo le quería arrebatar.

Los decretos, de carácter marcadamente jurídico, ¿tienden sólo a defender tal puesto, o son también un punto de partida para una nueva etapa? Las dos cosas. En definitiva el Concilio defendía el carácter y las raíces católicas latinoamericanas, que más adelante reconocerán sobre todo Medellín, Puebla y Santo Domingo¹¹⁵. Era defender al hombre latinoamericano de las manipulaciones ideológicas y económicas que se asomaban avalladoramente en el Continente. El pueblo latinoamericano estaba aún cercano a sus pastores, como lo demuestran numerosos hechos como la solidaridad del pueblo con obispos, sacerdotes y religiosos perseguidos en Guatemala, Costa Rica, México, Argentina, Ecuador... y la misma historia del México católico mártir de la primera parte del siglo XX.

Pero el mejor resultado del Concilio hay que verlo en a la creación de una conciencia de comunión entre los obispos y en el mismo seno de la Iglesia latinoamericana, que percibió, con mayor o menor intensidad, que constituía una realidad eclesial con un temperamento propio y que tal temperamento y unidad, forjada por la obra evangelizadora precedente, había sido infravalorada por la hostilidad liberal y masónica¹¹⁶. En definitiva la Iglesia quedaba como la única realidad popular en el continente.

¹¹⁴En MHI, t. VIII, 204, cit. en Cárdenas, o.c., 549.

¹¹⁵Nos referimos a los Documentos publicados por el CELAM en las reuniones generales celebradas en aquellas ciudades: cf., «Documentos de Puebla», nn. 51, 409-419, Ed. por CELAM, Santa Fe de Bogotá 1994.

¹¹⁶Hay que tener en cuenta que la realidad de reuniones episcopales en el siglo XIX no eran una novedad. Ya en 1830 habían comenzado las reuniones periódicas de los obispos belgas, reunidos en Malines para tratar el tema de las relaciones con el Estado y temas litúrgicos, de disciplina, pastoral y organización eclesiástica. No hay que olvidar que Gioac-

De esa experiencia conciliar nacerá la institución y el funcionamiento de las conferencias episcopales de cada país y más tarde el mismo CELAM en sus conferencias generales¹¹⁷. De hecho en seguida, en el primer decenio del siglo XX, ya se tiene la experiencia de conferencias episcopales en Venezuela, Colombia, Argentina. La historia sangrienta de México obligará a los obispos mexicanos a reunirse. En los tiempos del dominio español habían funcionado en las diócesis y en las provincias eclesiásticas los sínodos diocesanos y los concilios. Ahora entra la nueva figura de reuniones episcopales, con procedimientos más ágiles. Se abre paso a numerosas formas de comunión episcopal en cada país y entre varias naciones¹¹⁸. Los episcopados latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX muestran cada vez más una preocupación notable por la vida de su pueblo y nos sorprenden por su preocupación por los problemas sociales y reales de la gente.

En conclusión, leyendo las actas del Concilio Plenario Latinoamericano nos topamos con una temática general y aparentemente con pocas referencias concretas a la situación latinoamericana, como harán las grandes conferencias episcopales latinoamericanas del CELAM en nuestro siglo (Río de Janeiro en 1955, Medellín en 1968, Puebla en 1979 y Santo Domingo en 1992). ¿Está ausente por lo tanto una sensibilidad latinoamericana? Como escribía el obispo de Colima A. Silva a mons. Averardi desde Génova el 22 de julio de 1899: «El día 9 del corriente terminamos felizmente nuestro Concilio Plenario, del cual hemos quedado sumamente complacidos»¹¹⁹. Como escribe el autor mexicano Chávez Sánchez: «Es un Concilio muy importante, aunque el entusiasmo fue grande al inicio

chino Pecci, futuro León XIII había sido nuncio en aquel país y conocía el éxito positivo de tales reuniones episcopales: cf. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1971, 9. León XIII será un convencido propulsor del *conventus episcoporum* como instrumento para realizar e incrementar la concordia entre los obispos; tal era el papel fundamental confiado a las conferencias o reuniones episcopales (cf. en Feliciani, o.c., 51) y tal será el fruto más importante en el caso del Concilio Plenario Latinoamericano: el punto de partida de un nuevo capítulo de historia de aquella Iglesia y la base del futuro CELAM.

¹¹⁷Los artículos 208 y 288 del Concilio pedían la celebración de frecuentes reuniones (*consensus*) en cada provincia eclesiástica. Ponía así las bases jurídicas para tales experiencias.

¹¹⁸En el Perú se siguen celebrando los «Concilios limenses».

¹¹⁹Citado en Chávez Sánchez, o.c., 415: A. Silva A., a mons. Averardi, en ASV, VAM, Busta XIII, f. 726r.

y los preladados que participaron estaban muy emocionados por la "aventura" de este encuentro. Quizás se hubiera deseado que los temas tratados en el Concilio se hubieran enfocado más a la realidad que vivía Latinoamérica. Sin embargo, el hecho de que se hayan encontrado los preladados en un trabajo que los unía como latinoamericanos, en unos mismos intereses y confrontados con realidades similares, ayudó a que el horizonte eclesial se ampliara grandemente, y se pudiera cimentar una primera base que darían como fruto las futuras conferencias episcopales latino americanas, en Río de Janeiro, posteriormente en Medellín y finalmente en Puebla, con grandes perspectivas de un continente llamado de la esperanza»¹²⁰.

Hay que tener presente las circunstancias de entonces y cómo este episcopado proviene de un continente unánimemente todavía católico, pero donde la Iglesia era continuamente hostigada por unos gobiernos que seguían una planificada política anticatólica. Por otra parte el Concilio tomó un cariz marcadamente canónico. El Concilio expresa cumplidamente las preocupaciones que agobiaban en aquellos momentos a la Iglesia universal. Se ve que los consultores que prepararon el esquema no son latinoamericanos y que sus preocupaciones si distancian a veces de los problemas agobiantes de la América Latina de entonces.

Sería conveniente examinar las observaciones enviadas por los obispos latinoamericanos al *Esquema* preparatorio y sus intervenciones para captar cuáles eran sus preocupaciones. Algunas intervenciones, como se puede leer entre líneas, muestran una preocupación y una perplejidad sobre el influjo efectivo del Concilio en la sociedad latinoamericana. Así se dijo entonces: «¿qué pensará el mundo entre tanta variedad de opiniones, acerca de nuestras reuniones pastorales? Las declarará tal vez fórmulas y ritos estériles, vanas declaraciones, proyectos inútiles, sentencias sin fruto. Pero esto nada nos importa, porque hasta la historia profana demuestra cuánto yerran los que de tal manera opinan»¹²¹.

El Concilio se celebraba en las postrimerías del pontificado leonino y está lógicamente marcado por las aspiraciones del mismo. León XIII había inaugurado una nueva etapa en el pontificado romano y gozaba de notable prestigio en el ámbito internacional

(recuérdese la solución del conflicto del *Kulturkampf* o la mediación diplomática entre Alemania y España; sus grandes encíclicas...), también en América Latina con la creación de nuevas diócesis, la estipulación de varios acuerdos y concordatos y el establecimiento de relaciones diplomáticas con varios países del continente. Era un empeño preciso del Papa establecer un diálogo constructivo con la sociedad, incluso con aquellos Estados más hostiles a la Iglesia (como en el caso de Francia) y relanzar una nueva evangelización entre las clases del proletariado (recuérdese la *Rerum Novarum*).

EL Papa quería que el Concilio Plenario tratase los problemas candentes del día en América Latina precisamente ante el reto de la nueva evangelización (la terminología es nuestra), sin excluir ninguno de ellos (laicismo del Estado, nuevas ideologías anticristianas, la masonería, que en América Latina causaba estragos con su odio virulento contra todo lo católico)¹²². Como escribe E. Cárdenas, «León XIII hubo de recoger el pesado lastre de un catolicismo a la defensiva, replegado atemporalmente y sin audiencia en el mundo positivista y ya, en gran parte, tecnócrata»¹²³. Si esto es cierto para el mundo católico en general, lo era con mayor fuerza para el latinoamericano.

Se entiende por ello cómo las actas del Concilio Plenario reflejarán aquella problemática y no estarán exentas, como bien recuerda el mismo E. Cárdenas, la visión historiográfica leonina del antagonismo de las Dos Ciudades de San Agustín: su protagonista es la Iglesia, su antagonista, la anulación de fuerzas anticristianas que opera la masonería. «Pero es una Iglesia militante y gloriosa, realidad cumplida y perfecta, el *regnum immobile* opuesto a las fluctuaciones del mundo y sustraído al riesgo de la historicidad»¹²⁴. Aquel ambiente de acoso y persecución explica los acentos del Concilio.

¹²²Cf. una buena síntesis en relación a América Latina en CÁRDENAS, o.c., 513-517.

¹²³Cárdenas, o.c., 515.

¹²⁴A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra Chiesa e Società civile negli ultimi cento anni*, Milano 1979, 58-73, cit. en Cárdenas, o.c., 515.

¹²⁰Chávez Sánchez, o.c., 415-416.

¹²¹Cit. en Cárdenas, o.c., 526.

FIDEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M.C.C.J.

Sacerdote Comboniano, nacido en Asturias, España, es consultor de la Congregación para las causas de los santos y profesor de historia de la Iglesia en las Pontificias Universidades Urbaniana y Gregoriana de Roma. Entre sus obras principales, podemos subrayar *El movimiento misionero y la evangelización de África en el siglo XIX*; y también *Historia de la evangelización de África*, esta última en la obra *Historia de la Iglesia de Fliche Martin*. Ha escrito numerosos artículos sobre historia de la Iglesia, muchos de ellos dedicados a América Latina, vgr. *La tradición guadalupana como clave para entender la historia de Latinoamérica*, en *Miscelánea de Estudios Históricos*, del Archivo Vaticano (1991); *Los santos latinoamericanos, fruto eminente de la evangelización*, en *Historia de la evangelización de América*, Vaticano (1992).

Teresa del Niño Jesús, Doctora de la Iglesia

Jesús Castellano Cervera, ocd.

El 19 de octubre de 1997 el Papa Juan Pablo II proclamaba solemnemente Doctora de la Iglesia universal a Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz. Era el Domingo mundial de las Misiones. El Papa habló de un acontecimiento sorprendente de esos que suceden pocas veces en el curso de los años. En realidad, era la primera proclamación que el Papa Juan Pablo II hacía de un Doctor de la Iglesia. Era, pues, algo insólito. Un acontecimiento para muchos inesperado. Para otros, deseado y preparado.

1. Un poco de historia

El Doctorado de Santa Teresa del Niño Jesús tiene una larga historia. No la vamos a contar aquí¹. La primera etapa quedó frustrada allá por los años 1932, con la tajante negativa de Pío XI. No se ha excavado quizá suficientemente en las causas de la negativa de Pío XI en declarar Doctora de la Iglesia a Santa Teresita. Se sabe que siguiendo las instrucciones de Pío XI, el Cardenal E. Paceilli Secretario de Estado escribió a la Madre Inés una carta el 31 de agosto de 1932 en la que le decía que era mejor no hablar del Doctorado de Teresa de Lisieux, «aunque su doctrina no deje de ser por ello una luz segura para las almas que buscan conocer la luz del Evangelio»².

Con frecuencia en artículos y comentarios acerca del Doctorado de Teresita se ha atribuido a Pío XI el rechazo del Doctorado por su condición de mujer con la fatídica frase: *Obstat sexus!* En realidad, si alguna vez Pío XI dijo esta frase fue a propósito del Doctorado de

¹ Documento importante es a este respecto el artículo de P. Droulers, *Le doctorat de Sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932*, en «Ephemerides Carmeliticae» 24 (1973) pp. 86-129. Completa la historia un capítulo de la *Positio*, de la cual se hablará más adelante, o.c. pp. 47-57.

² *Positio*, p. 51.