



Historia del Cristianismo en América Latina

PABLO ALBERTO DEIROS

Historia del Cristianismo en América Latina

Este texto de estudio de la historia del Cristianismo en América Latina, que se lanza al público en ocasión del III Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE III, Quito, Ecuador, 24 de agosto a 4 de septiembre de 1992), es un fruto maduro de largos años de investigación y docencia por parte del autor. Es también un valioso aporte al cumplimiento de uno de los objetivos de CLADE III, que es "recordar el acontecimiento histórico de 1492 y sus efectos, comprendiéndolos y evaluándolos desde una perspectiva evangélica". Es, finalmente, la realización de un sueño largamente acariciado en el seno de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: el de poner en manos del público hispanoparlante una historia comprensiva del Cristianismo en los países latinoamericanos--un estudio que combine la información histórica con la reflexión crítica, y que a la vez preste atención al aspecto pedagógico y sirva como guía de estudio del tema en iglesias e instituciones teológicas.

Se diría que hoy más que nunca los campos están listos para la cosecha. La tarea que tenemos por delante, sin embargo, va mucho más allá que la de ganar conversos y plantar iglesias: tiene que ver con la penetración de las culturas latinoamericanas con los valores del Reino de Dios, tales como la verdad, la justicia, la paz y la libertad. Para ese fin, esta obra quiere que la historia ilumine el presente en función de un compromiso cristiano más inteligente y profundo por parte de las nuevas generaciones evangélicas.

El Prof. PABLO ALBERTO DEIROS, doctorado por el South Western Baptist Theological Seminary de los Estados Unidos, es pastor de la Iglesia Evangélica Bautista y Director del programa de posgrado del Seminario Internacional Teológico Bautista en Buenos Aires, Argentina. Ha escrito más de veinte libros y numerosos artículos, y ha ejercido la docencia en varias instituciones teológicas dentro y fuera de América Latina. Durante el año académico 1992-1993 ocupará la Cátedra Juan A. Mackay en el prestigioso Princeton Theological Seminary de los Estados Unidos. El autor es casado con Norma Calafate, con quien tiene tres hijos.

FRATERNIDAD TEOLÓGICA LATINOAMERICANA

Historia del Cristianismo en América Latina

Por
Pablo Alberto Deiros

FRATERNIDAD TEOLOGICA LATINOAMERICANA
Buenos Aires
1992

A

mi esposa Norma,

y a mis hijos,

Juan Marcos,

Sebastián Andrés,

y Martín Esteban,

mis compañeros en esa aventura

única y difícil

que es el vivir.

EX LIBRIS ELTROPICAL

Portada: Jorge Miño
Copyright (c) 1992 Pablo Alberto Deiros
Publicado por
Fraternidad Teológica Latinoamericana
José Mármol 1734, (1602) Florida,
Buenos Aires, Argentina

Primera edición, 1992

Hecho el depósito de ley
Reservados todos los derechos
All rights reserved
Prohibida la reproducción total o parcial de este
libro en cualquier forma que sea, idéntica o mo-
dificada, electrónica, mecánica, fotocopiada, gra-
bada o de otro modo, sin el permiso previo y
escrito del autor

Impreso en Ecuador - Printed in Ecuador

Muchos han tratado de escribir la historia de los hechos sucedidos entre nosotros, tal y como nos los enseñaron quienes, habiéndolos visto desde el comienzo, recibieron el encargo de anunciar el mensaje. Yo también . . . lo he investigado todo con cuidado desde el principio, y me ha parecido conveniente escribir estas cosas ordenadamente, para que conozcan bien la verdad de lo que les han enseñado.

Lucas 1:1-4 (V.P.)

Prólogo	vii
Introducción	ix

PRIMERA PARTE - EL MUNDO RELIGIOSO LATINOAMERICANO

UNIDAD UNO - Los antiguos sistemas religiosos	1
Subunidad I - América indígena	1
Subunidad II - Área mesoamericana	17
Subunidad III - Área caribeña	41
Subunidad IV - Área andina	51
Subunidad V - Área sudatlántica	83
UNIDAD DOS - La religión de las masas	99
Subunidad I - Religiosidad y piedad latinoamericanas	99
Subunidad II - Religiosidad popular	117
Subunidad III - Catolicismo popular	145
Subunidad IV - Protestantismo popular	161
Subunidad V - El mundo sobrenatural latinoamericano	181

SEGUNDA PARTE - EL CRISTIANISMO LATINOAMERICANO

UNIDAD UNO - El cristianismo católico romano	207
Subunidad I - Trasfondo histórico de la conquista religiosa de América Latina	207
Subunidad II - El proceso de la conquista religiosa de América Latina	257
Subunidad III - El establecimiento de la Iglesia en Indias	299
Subunidad IV - El catolicismo colonial	341
Subunidad V - El catolicismo y los nuevos Estados nacionales	391
Subunidad VI - Catolicismo vs. liberalismo	435
Subunidad VII - Catolicismo, populismo y desarrollismo	479
Subunidad VIII - El catolicismo contemporáneo	529
UNIDAD DOS - El cristianismo protestante	585
Subunidad I - Los antecedentes (1492-1810)	585
Subunidad II - La reaparición (1810-1880)	617
Subunidad III - La conquista (1880-1916)	661
Subunidad IV - El establecimiento (1916-1930)	701
Subunidad V - El desarrollo (1930-1960)	735
Subunidad VI - La situación actual (1960-hoy)	779
Índice General	833

PROLOGO

En ocasión del III Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE III, Quito, Ecuador, 24 de agosto a 4 de septiembre de 1992), nos complacemos en lanzar al público esta historia del cristianismo en América Latina escrita por uno de los autores evangélicos más destacados de nuestro continente.

Este es un fruto maduro de largos años de investigación y docencia por parte del autor. Es también un valioso aporte al cumplimiento de uno de objetivos de CLADE III, que es "recordar el acontecimiento histórico de 1492 y sus efectos, comprendiéndolos y evaluándolos desde una perspectiva evangélica." Es, finalmente, el cumplimiento de un sueño largamente acariciado en el seno de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: el de poner en manos del público hispanoparlante una historia comprensiva del cristianismo en los países latinoamericanos -un estudio que combine la información histórica con la reflexión crítica, y que a la vez preste atención al aspecto pedagógico y sirva como texto de estudio del tema.

No se puede exagerar la importancia que tiene este tipo de estudio para la vida y misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Alguien ha dicho que quienes desconocen la historia corren el riesgo de cometer los mismos errores que las viejas generaciones cometieron en el pasado. La observación es muy a propósito para el pueblo evangélico latinoamericano, tan olvidadizo de sus raíces históricas y tan inclinado a pensar que el cristianismo comenzó con su propia iglesia local o su denominación.

Nunca antes en los siglos de historia que lleva América Latina hubo tanta necesidad ni tanta oportunidad como las hay hoy para la extensión del Evangelio de Jesucristo en nuestras tierras. Se diría que hoy más que nunca los campos están listos para la cosecha. La tarea que tenemos por delante, sin embargo, va mucho más allá que la de ganar conversos y plantar iglesias: tiene que ver con la penetración de las culturas latinoamericanas con los valores del Reino de Dios, tales como la verdad, la justicia, la paz y la libertad. Si, con la mira en ese fin, esta obra del Prof. Pablo A. Deiros logra que la historia ilumine el presente en función de un compromiso cristiano más inteligente y profundo por parte de las nuevas generaciones evangélicas, tanto el autor como los editores nos daremos por satisfechos. Además, daremos gracias a Dios por permitirnos participar en la aventura de fe que significa esta publicación.

*C. René Padilla
Secretario General
Fraternidad Teológica Latinoamericana*

INTRODUCCION GENERAL

Intentar elaborar una historia del cristianismo en América Latina es un trabajo bueno, pero al mismo tiempo es un buen trabajo. El material que el historiador debe manejar es sumamente vasto y son innumerables las posibilidades para encarar la cuestión. En razón de ello, se hace necesario fijar ciertos límites y trazar objetivos bien definidos.

Es por ello que las páginas de este libro no pretenden ofrecer una discusión completa y definitiva del tema propuesto. Más bien, se trata de una aproximación preliminar e interpretativa de los comienzos y desarrollos del cristianismo en América Latina. El autor reconoce sus propias limitaciones para abordar una tarea de carácter erudito y especializado. Hay muchos temas que todavía no han sido objeto de investigación y estudio por parte de los especialistas, y el acceso a las fuentes documentales no siempre es posible.

Además, siempre se corre el riesgo de ser superficial en el tratamiento de los diversos fenómenos históricos, o de no ser preciso en su comprensión e interpretación. La seriedad de esta limitación está en el hecho de que la imprecisión del autor puede transmitirse a quien estudia su texto. Esta es la razón por la que el lector y el estudiante de estas páginas deberá hacerlo con un profundo sentido crítico, a fin de llegar a su propio entendimiento de los hechos históricos. Deberá tenerse en cuenta que el autor está limitado por sus propias presuposiciones, que por cierto no son definitivas.

Por otro lado, el campo de estudio es tan amplio y multifacético, que sería excesivamente ambicioso tratar de cubrirlo de manera exhaustiva en el espacio disponible en este texto. Sobre este punto se debería tomar en cuenta lo que señala Richard E. Greenleaf en relación con la forma de cristianismo más extendida en el continente y en un determinado período histórico. Dice él que "el historiador confronta un problema difícil cuando trata de construir un relato general de la Iglesia Católica Romana en la América Latina colonial."

Lo mismo puede afirmarse con respecto a la llegada y desarrollo del protestantismo, si bien no tanto porque las fuentes sean abundantes, sino precisamente por lo contrario.²

Por otro lado, la presente no quiere ser una obra erudita sobre el tema, sino más bien un libro de texto adaptado a las necesidades de los programas de educación teológica en América Latina. Cada vez más, las

instituciones de formación teológica van tomando conciencia de la importancia de un mejor conocimiento de la historia del cristianismo en el continente. En ocasión de los quinientos años de presencia cristiana en esta parte del mundo, se ha despertado un notable interés por recuperar del pasado aquellos hechos específicamente humanos que atestiguan de la fe y la acción redentora del pueblo de Dios.

Sin embargo, no han surgido al presente materiales de estudio que, de manera balanceada y abarcativa, presenten los hechos históricos echando mano de los modernos recursos didácticos. Algunas destacadas obras pioneras han aportado su significación como materiales que han abierto el surco. Pero no siempre se adaptan adecuadamente a la labor educativa y formativa. Con este libro de texto se quiere llenar ese vacío.

Así, pues, este volumen se propone reflexionar sobre la expansión del cristianismo en el continente latinoamericano desde su llegada al mismo hasta el presente. Esto significa estudiar un dilatado período de tiempo, que ya tiene quinientos años. Estos siglos han resultado ser los más febriles en términos de la significación, profundidad y rapidez de los cambios que ha vivido la humanidad como un todo a lo largo de su dilatada historia. Ha sido durante estos años que tuvo lugar el proceso de formación del mundo moderno, que todavía tiene vigencia. Y es también en este tiempo que América Latina se integra, no tanto a la historia universal -donde siempre estuvo desde una perspectiva latinoamericana-, pero sí a la historia del cristianismo.

Esta historia particular ocurrió en un espacio particular: América Latina. No todos los autores están de acuerdo en designar de esta manera a la realidad geográfica que corresponde a esta historia. Según Américo Castro es más correcto hablar de Iberoamérica para designar al conjunto de naciones americanas cuyo idioma nacional es el español o el portugués. La razón para llamarlas así, según él, es que todos esos países fueron descubiertos, colonizados y civilizados por España y Portugal, que, juntos, constituyen la Península Ibérica. En el caso de los países de lengua española, corresponde hablar de Hispanoamérica, mientras que se llamará Lusoamérica a esa parte del continente en que se habla en lengua portuguesa.³ No obstante, en este texto se utilizará preferentemente el nombre de América Latina, que fue utilizado primero por los franceses, en razón de los idiomas predominantes en este continente (español y portugués), cuyo origen está en el latín. Esta es la designación de uso más común en

¹Richard E. Greenleaf, ed., *The Roman Catholic Church in Colonial Latin America* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1971), 1.

²Para una bibliografía bastante completa sobre el protestantismo en América Latina, ver John H. Sinclair, *Protestantism in Latin America: A Bibliographical Guide* (South Pasadena, California: William Carey Library, 1976).

³Américo Castro, *Iberoamérica: su presente y su pasado* (Nueva York: Dryden Press, 1941), 1.

la literatura más reciente y la más popularizada. En realidad, ningún nombre puede describir adecuadamente la complejidad de la historia y cultura de esta parte del mundo. Por otro lado, hay que reconocer que estos nombres dejan de lado la realidad de la herencia indígena y negra.

Germán Arciniegas ha puntualizado algunos de los elementos que ligan a las diferentes regiones de América Latina. El menciona una herencia precolombina común, una conquista, un período colonial y un movimiento de independencia, idiomas, religión, un sentido de cultura supranacional que se experimenta mejor fuera del continente, y una herencia cultural mayormente proveniente del mundo romano mediterráneo. Concluye Arciniegas: "Además, hay una unidad en las repúblicas latinoamericanas. Ellas constituyen un bloque con un espíritu propio. José Martí, quien jamás se sintió inclinado a usar la expresión 'América Latina,' hablaba de 'nuestra América,' un término cordialmente definitivo que frecuentemente es utilizado para traducir una visión más íntima de esta zona geográfica."⁴

Las potencias europeas que trajeron la fe cristiana a este continente se encontraron con una realidad geográfica inesperada. España en su expansión hacia el oeste, en procura de una nueva y más segura ruta a las tierras ricas y exóticas del este, se encontró con un mundo desconocido. Lo que al principio les pareció ser algunas islas frente al continente asiático, resultó ser una inmensa masa de territorios no explorados, que desde el río Grande (río Bravo para los mexicanos) hasta el Cabo de Hornos se extiende a lo largo de más de 10.000 kms. La superficie total de este vasto continente junto con sus islas alcanza los 20.600.000 kms², que constituyen alrededor del 15% de la masa territorial del mundo. Brasil solamente tiene una superficie que es mayor que la de los Estados Unidos, sin contar sus posesiones. Argentina, la más rica de entre todas las repúblicas en términos de sus recursos naturales, es cinco veces más grande que Francia. Perú, que es pequeño en comparación con estos países más grandes, fácilmente puede contener la totalidad de Sudáfrica, e incluso todos esos pequeños países que integran América Central ocupan en conjunto un área más amplia que la de España

Fue en este enorme territorio donde España pretendió construir su imperio en escala gigantesca. Junto con esta empresa material, España fue también una poderosa promotora de la fe cristiana. En razón del descubrimiento y conquista de la tierra, España se hizo dueña del Nuevo Mundo desde el Caribe a lo largo de América Central y del Sur hasta Tierra del Fuego, con la sola excepción de Brasil, que quedó en manos de Portugal. Este vasto

espacio fue testigo de las crueldades de la conquista y la explotación colonizadora, que ha afectado tan profundamente el espíritu latinoamericano. Al mismo tiempo, fue también el escenario de epopeyas heroicas de fe y celo espiritual, que dieron nacimiento a la religiosidad característica de estas tierras.

Es por esto que, en este texto, la reflexión sobre la expansión del cristianismo en el continente latinoamericano se hará tomando en cuenta todas las expresiones religiosas, cuyo estudio resulte de valor para una mejor comprensión del desarrollo de la misión cristiana en esta parte del mundo. De allí que se comenzará con una consideración del trasfondo religioso indígena y de los sincretismos resultantes de su confrontación con el cristianismo, para luego pasar al análisis del desarrollo del catolicismo y más adelante del protestantismo.

Seguramente llamará la atención del lector el espacio significativo que se dedica en este libro a la consideración de las culturas indígenas precolombinas y su mundo religioso. El autor ha querido hacerlo así a fin de honrar de alguna manera a los millones de seres humanos que habitaron el continente americano antes de la llegada de los europeos. Generalmente, las historias y estudios escritos por criollos, mestizos y europeos tienden a dejar de lado la importancia de la realidad humana precolombina. Hace quinientos años que las culturas indígenas latinoamericanas vienen sufriendo la liquidación sistemática mediante el genocidio, la explotación, el marginamiento o simplemente el olvido de los estudiosos e historiadores. La vigencia y valor de los pueblos indígenas actuales, la riqueza de su cultura y su aporte singular a la configuración del alma latinoamericana tornan indispensable una comprensión lo más profunda posible de su mundo religioso.

De igual modo, se prestará una detallada atención a la cuestión de las formas religiosas populares que parecen predominar a lo largo y a lo ancho de América Latina. No tener un adecuado entendimiento de las formas y vivencias religiosas populares del presente puede significar arriesgar la comprensión del pasado, del que esta religiosidad es consecuencia. De allí que el estudio de la religiosidad latinoamericana actual, en su multiplicidad de manifestaciones, abonará las posibilidades para una mejor consideración del desarrollo histórico del cristianismo en América Latina.

Una vez estudiado el trasfondo religioso latinoamericano, será posible considerar en detalle la llegada y desarrollo del cristianismo, especialmente en sus manifestaciones católica romana y protestante. Se procurará poner al alcance del estudiante toda aquella información que resulte necesaria para interpretar más adecuadamente estos movimientos religiosos. Sin embargo, no se

intentará una historia institucional sino más bien religiosa.

El autor ha preferido tratar en partes separadas estas formas religiosas, a fin de facilitar al estudiante el conocimiento más integral de cada una en cuanto a su evolución histórica. No obstante, quien escribe admite la desventaja que esta aproximación presupone al no permitir una visión de la realidad en su conjunto. El estudiante deberá hacer el esfuerzo por integrar los desarrollos particulares en un todo armonioso.

De igual modo, será de interés considerar el efecto de la fe cristiana sobre la cultura, en un sentido global y, a su vez, la influencia que este contexto cultural ejerció sobre las diversas formas de cristianismo que han operado en el continente. A tal efecto, se prestará atención, toda vez que sea necesario y posible, al análisis de los procesos políticos, sociales, económicos y culturales en general. Necesariamente estas consideraciones llevarán a evaluaciones y perspectivas que surgen de la propia comprensión que el autor tiene de la realidad pretérita de América Latina.

Se procurará elaborar una historia "objetiva," pero entendiendo que la objetividad pura no existe en historia. El autor escribe desde una posición cristiana comprometida con el reino de Dios, entendido éste desde una teología y práctica evangélica. El autor es alguien que ha vivido una profunda y real experiencia de encuentro con Cristo como su Salvador y Señor, y que piensa y vive su fe a partir de esa vivencia personal. Su aspiración de erudición y objetividad va acompañada de su convicción y práctica cristiana concreta en América Latina. La posición cristiana evangélica de quien escribe se hará evidente a medida que el lector recorra estas páginas.

Por una cuestión de limitación en el espacio disponible, el autor ha reducido al máximo la referencia a la presencia del cristianismo en Brasil. Esto es más particularmente cierto con relación al desarrollo del catolicismo. A pesar de que una historia del cristianismo en América Latina no puede excluir a Brasil en su tratamiento, dada la importancia de esta gran nación en el desarrollo global, el autor ha considerado de mayor utilidad para el estudiante hispanoparlante el conocimiento de su realidad inmediata. De todos modos, se ha procurado, dentro de las limitaciones apuntadas, presentar suficiente información sobre los desarrollos en Brasil en cada parte.

No obstante, muchas de las características y aspectos sobresalientes del desarrollo del cristianismo en la América española se pueden aplicar a la América lusitana. España y Portugal tenían los mismos objetivos. Ambas potencias estaban buscando una nueva ruta al Asia; ambas estaban interesadas en el comercio y deseaban llevar el Evangelio a todo el mundo. Los dos pueblos concebían sus expediciones de exploración como verdaderas cruzadas. Cuando llegaron a América, recién ha-

bían completado la reconquista de sus propios territorios al expulsar a los invasores musulmanes, que habían cruzado desde el norte de África y habían dominado la mayor parte de la Península Ibérica durante siglos.

La diferencia principal entre las dos potencias europeas fue que mientras España penetró en el continente y perdió mucho tiempo tratando de explorarlo y explotarlo, los portugueses establecieron gradualmente una serie de puestos comerciales y guarniciones sobre la costa atlántica. Sin embargo, es necesario reconocer que tanto unos como otros estaban interesados primariamente en el comercio y no en la colonización. A diferencia de los colonos ingleses de siglos posteriores, en la mayor parte de los casos, los peninsulares no estaban buscando tierras para establecerse y construir nuevos hogares para sí mismos.

Por otro lado, en este texto se procurará describir y analizar las raíces y fundamentos del cristianismo latinoamericano a la luz de la evidencia histórica. El autor limitará el alcance de la discusión en este libro a la Iglesia Católica Romana y a los principales cuerpos protestantes. Por falta de espacio, lamentablemente quedará de lado la consideración de otros cuerpos cristianos, como las iglesias ortodoxas y otras (copta, armenia, maronita, etc.), que están presentes en el continente.

Dado que éste es un libro de texto con un enfoque interpretativo, se dejará de lado el relato de lo ocurrido como crónica de los eventos, caracteres y lugares. Hay ciertas preguntas básicas que se procurará responder. ¿Cuáles fueron las formas de cristianismo que más se difundieron en América Latina? Es imposible entender el multifacético cristianismo latinoamericano si no se define y comprende su fe, especialmente en términos de la práctica de la misma. Habrá que preguntarse también, ¿cómo llegó a América Latina la fe cristiana, tanto en su versión católica romana como protestante?; y, ¿cuáles son las raíces históricas y los desarrollos del cristianismo multiforme que se esparció por el continente latinoamericano? El conocimiento de estos procesos históricos arrojará luz para su mejor interpretación y para comprender más adecuadamente la realidad presente de América Latina. La consideración de las condiciones de esta expansión y penetración de la fe cristiana ayudará a responder otra pregunta: ¿por qué se esparció y arraigó el cristianismo en el Nuevo Mundo?

A poco de andar en el estudio de esta historia, se descubren marchas y contramarchas, logros y frustraciones, manifestaciones auténticas del Evangelio y lamentables extraviados de la Verdad revelada. Habrá que preguntarse, entonces, ¿por qué el cristianismo en América Latina ha sufrido reveses y en ciertos momentos ha tenido sólo un éxito parcial o dudoso? A su vez, será útil y de valor reflexionar sobre cuáles fueron los procesos y factores

⁴Germán Arciniegas, *Latin América: A Cultural History* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1972), xxvii.

que llevaron a la expansión del cristianismo y que ayudaron a su penetración y arraigamiento. En términos de una evaluación de la fe cristiana en América Latina, corresponderá levantar la pregunta, ¿qué contribución han hecho estas formas del cristianismo al desarrollo integral de América Latina, y qué efectos han tenido las particulares condiciones históricas del continente sobre esas expresiones religiosas?

El trabajo misionero de la Iglesia Católica Apostólica Romana, aun cuando pueda ser cuestionado teológicamente desde una perspectiva protestante, será considerado como "cristiano" desde una comprensión histórica. En un sentido histórico, el Evangelio llegó a América Latina con el arribo de los primeros conquistadores españoles. "Fue a través de ellos," como señala Kenneth S. Latourette, "que se efectuó la mayor extensión del cristianismo en el nuevo mundo en aquellos primeros años."⁶

En cuanto a los protestantes, si bien llegaron mucho más tarde, y por diversos caminos, su arribo y desarrollo serán considerados desde una perspectiva más cronológica. Se procurará prestar atención a las diversas corrientes y desarrollos que han hecho del protestantismo una realidad sumamente significativa en el presente de América Latina.

El estudiante descubrirá que el enfoque básico de este libro es de carácter misionológico. El autor pretende llamar la atención sobre los diversos modelos históricos que fueron elaborándose, con el correr del tiempo, a medida que cristianos de variadas tradiciones se impusieron el deber de cumplir el mandato de "ir y hacer discípulos." En consecuencia, será de interés cada movimiento, estrategia y opción que tenga que ver con la forma en que la fe cristiana se esparció por el continente. Por cierto, se procurará evaluar el significado que estas diversas manifestaciones históricas puedan tener para el desarrollo actual de la misión. Esto servirá como elemento de prueba y desafío, a fin de renovar el compromiso siempre necesario con la misión de Dios encomendada a su pueblo.

Estos objetivos propuestos tienen ciertos corolarios, que es necesario puntualizar. Por un lado, la historia del cristianismo en el continente como un todo proveerá la materia prima básica para estos estudios. Sin embargo, ésta no es una historia fría y estática. Por tratarse de la dimensión histórica de la misión, este estudio tiene que ver con la acción de Dios en la América Latina a través de su pueblo. Es, pues, la consideración de la misión Dei desde una perspectiva histórica. Como tal, su importancia en el pasado no hace más que afirmar su vigencia en el presente.

Además, la misión divina se ha objetivado históricamente a través de un pueblo testificante, que es la Iglesia. Consecuentemente, al hablar del desarrollo histórico de la misión, será necesario tener en cuenta que la misma es una parte fundamental de la tarea que el Señor le ha encomendado a la comunidad de fe. Es obvio que la vida total de la Iglesia es más amplia que la misión de la misma, y que su influencia global sobre el mundo en cierto sentido la desborda. No obstante, por ser la médula de su quehacer y la justificación de su existencia histórica, la misión es el pivote necesario sobre el que giran todas las manifestaciones y producciones que hacen a la Iglesia de Jesucristo. En el decir de Justo L. González, "la misión es la tarea total de la iglesia."⁶

Esto explica, en alguna medida, la diferencia que existe entre una historia del cristianismo y una historia de las misiones. Mientras que la primera es el relato del origen, progreso y desenvolvimiento de la religión cristiana y de su influencia en el mundo, la segunda es la reconstrucción histórica de la extensión de la Iglesia cristiana hacia nuevas regiones y grupos humanos. En este libro se intentará llevar a cabo una historia del cristianismo en América Latina con una perspectiva misionológica.

La historia general del cristianismo en el continente será analizada contemplando también el aspecto de la tarea de la Iglesia que se relaciona con la expansión de la misma y su influencia creciente en el continente. Con ello se establecerá una tensión dialéctica entre la historia de la misión de la Iglesia (considerando en ella, hasta donde sea posible, la vida total de la Iglesia y su fidelidad a la comisión divina), y el testimonio histórico del avance o retroceso de la misma, como parte de tal compromiso.

Además, un análisis de cada período en el desarrollo de la misión cristiana puede resultar de valor en la recomposición del cuadro de la realidad que resultó de esta tensión a lo largo de los cinco siglos de presencia cristiana en América Latina. Es por ello que se intentará diseñar una periodización que no sólo tome en cuenta los eventos marcadores de época, sino también la propia historia política y cultural del continente. En la medida de lo posible, y siempre que el análisis de los acontecimientos así lo permita, se procurará una periodización compatible entre el desarrollo del cristianismo católico romano y el protestante.

Debe recordarse que la tarea de la periodización significa reconocer, delimitar y caracterizar partes unitariamente estructuradas del transcurrir histórico. En este sentido, los especialistas han sugerido varios modelos de periodización. No obstante, hay cierto acuerdo en tomar muy en cuenta el desarrollo de los eventos políticos

y sociales al momento de hacer una abstracción de la realidad histórica con miras a periodizar el desarrollo del cristianismo. En este volumen la periodización no será explícita sino más bien implícita, y se ajustará con cierta libertad a un esquema como sigue.

Período pre-colombino: hasta 1492

Período colonial: 1492-1810

Conquista (1492-1572)

Colonización (1572-1810)

Período nacional: 1810-presente

Formación de los Estados nacionales (1810-1880)

Busca de equilibrio (1880-1930)

Estados populistas (1930-1960)

Dictaduras militares (1960-1980)

Democracias dependientes (1980-presente)

La designación y determinación de los diversos períodos es tema de discusión. A su vez, cada período puede ser delineado de manera diferente con sólo analizarlo desde una perspectiva particular. Cabría también agregar sub-períodos, y es probable que algunos nombres sean ambiguos y no resulten lo suficientemente abarcativos de la realidad toda en un determinado período. Además, un esquema de periodización puede resultar adecuado para un determinado país y totalmente impreciso para otro. América Latina es un mosaico muy variado en cuanto a los procesos históricos por los que cada país y región ha pasado. De todos modos, esta periodización sugerida puede ser de ayuda como elemento orientador para una mejor comprensión de la realidad socio-política y religiosa de América Latina.

No obstante, el desarrollo del texto no se ajustará explícitamente a este esquema. Más bien, la realidad histórica será abordada temáticamente. De este modo, se procurará poner más énfasis sobre lo sucedido y la comprensión de lo sucedido, que en su encasillamiento en un esquema de periodización.

Necesariamente, estos enfoques presuponen una evaluación de los resultados obtenidos del contraste entre los objetivos marcados por el Evangelio y las realizaciones histórico-concretas. Las preguntas sobre la obediencia de la Iglesia a la convocatoria divina y los frutos de tal obediencia serán de ayuda para pulsar el tenor de la fe y el compromiso cristiano en los diferentes períodos de la historia del cristianismo en el continente.

Por cierto, este ejercicio llevará a la aceptación humilde del pecado y las limitaciones que tantas veces han frustrado los eternos propósitos de Dios y han paralizado a la Iglesia en el cumplimiento de su misión de encarnación y servicio. Cicerón decía que "la historia es maestra de la vida." En este sentido, es mucho lo que se puede aprender a través de un análisis histórico de este tipo. Sin embargo, la misma conciencia de fracaso y

restricción alimenta un profundo sentido de dependencia del poder divino. Ante la debilidad humana, la fe en la sabiduría y las posibilidades divinas se agiganta. Se trata de la misión de Dios, de la que cada cristiano puede participar porque El en su gracia y providencia así lo desea y permite. No es un proyecto de iniciativa humana, si bien su realización se da en la arena de la historia y los protagonistas del proceso son seres de carne y hueso.

Sobre la base de este marco de referencia, se espera alcanzar algunos objetivos específicos. Será importante no sólo reconocer los principales períodos del desarrollo del cristianismo en América Latina y los modelos históricos de misión que se han verificado con el tiempo, sino también estar en condiciones de relacionar estos períodos y modelos entre sí descubriendo su vinculación tipológica y su perfil propio. En cada caso, se intentará una caracterización de cada período, señalando su fundamentación conceptual y los diversos medios de manifestación histórica.

Además, se hará un análisis crítico de toda aquella documentación que permita verificar e ilustrar el período en discusión. Será de ayuda, por cierto, la explicitación del contexto histórico en el que determinados fenómenos históricos sucedieron, como también la investigación de posibles constantes históricas que lo expresen. Estas consideraciones serán de ayuda para elaborar una especie de tipología histórica que, a la luz del Evangelio, permita una evaluación más objetiva.

Por supuesto, la presente obra ayuda a llenar un amplio vacío en la literatura académica sobre el tema, pero de ningún modo pretende ser otra cosa que un aporte más sobre una cuestión que todavía está esperando un trabajo de investigación y elaboración mucho más serio y erudito.

El autor se ha esforzado no tanto por hacer gala de su erudición, como poner al alcance del lector y especialmente del estudiante interesado en el tema un material pedagógicamente trabajado, con miras a ayudarlo a obtener un conocimiento lo más amplio posible de la historia del cristianismo en América Latina. Este libro está elaborado pensando básicamente en una situación de estudio y como libro de texto sobre los temas que trata. Es por eso que los materiales están organizados en dos partes principales. Cada parte consta de dos unidades cada una, y a su vez, estas unidades están subdivididas en subunidades de estudio. Esta estructuración del material está prevista para funcionar como un programa de estudio, pero puede fácilmente ser modificada para responder a las necesidades particulares del docente o el estudiante y lector.

La configuración interna del libro responde también a un fin didáctico. El lector va a encontrar en el cuerpo del libro dos tipos de texto. Uno principal, que le brindará la información básica sobre una determinada cuestión. En letra más pequeña se presentará información adicional,

⁶Kenneth S. Latourette, *Historia del cristianismo*, 2 vols. (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1959), 2:318.

⁶Justo L. González, *Historia de las misiones* (Buenos Aires: La Aurora, 1970), 19.

ilustrativa, ampliatoria o explicativa sobre lo que el texto principal va desarrollando. Las afirmaciones o datos más significativos aparecen en bastardilla. El estudiante hará bien en prestar atención a esto a fin de detectar la información básica que el material encierra. También en bastardilla aparecen los nombres propios de personajes importantes, junto con el año de su nacimiento y muerte entre paréntesis, o bien los años en que cumplió una determinada función. Al pie de página aparecen notas de carácter erudito, que indican las fuentes primarias y secundarias utilizadas por el autor. De este modo, el estudiante podrá ampliar, si lo desea, su consideración de cada cuestión. Cabe destacar que para el asiento de las notas al pie de página como para las bibliografías, el autor ha seguido con pequeñas modificaciones las normas indicadas por Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertations*. 5ta ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

A fin de ayudar a la comprensión de cada tema, se agregan de tanto en tanto esquemas, cuadros, mapas y gráficos. De igual modo, las ilustraciones que acompañan al texto no tienen un fin meramente decorativo, sino didáctico. El estudiante hará bien en observarlas con cuidado y asociarlas al texto que está analizando. Esto aumentará notablemente su capacidad de aprendizaje y hará mucho más amena la experiencia de estudio. Las leyendas que acompañan a las ilustraciones ayudarán a relacionar la imagen con el contexto en que se encuentra.

Cada subunidad es acompañada de varios elementos orientados a servir de ayuda al estudiante en su proceso de aprendizaje. El Glosario pretende presentar la definición y explicación de términos de uso no muy frecuente o técnico, que pudieran ser no bien conocidos por el lector. Estos vocablos aparecen en el cuerpo del texto en letra negrita. La Sinópsis Cronológica está diseñada para ofrecer al lector un esquema cronológico de los principales acontecimientos mencionados en cada subunidad. El lector notará que la cronología no sólo refiere eventos de carácter religioso sino también acontecimientos políticos, sociales, económicos y culturales.

El docente o el lector que utiliza este volumen como material de auto-estudio encontrará de utilidad los trabajos prácticos que se agregan al término de cada subunidad. En algunos casos se trata de proyectos de Investigación Grupal, la más de las veces son Trabajos Prácticos de aplicación de los contenidos considerados. Por cierto, estos materiales son tan sólo sugerencias que pueden ser mejoradas. Por lo general el ejercicio consiste en la lectura y reflexión sobre fuentes primarias. El Cuestionario de Repaso puede ser aplicado al trabajo en el aula o servir como instrumento de evaluación para quien está estudiando por su cuenta. Las preguntas están orientadas a ayudar al lector a reflexionar sobre el contenido de cada subunidad ejerciendo cierta capacidad de síntesis y estimulando su

propio pensamiento.

Finalmente, cada subunidad es acompañada de la indicación de algunas Lecturas Recomendadas. Debe entenderse que se trata sólo de eso, algunas lecturas que el autor considera pueden ser útiles para ampliar o comprender mejor los temas considerados. Se ha procurado recomendar libros en castellano, que son conocidos, de fácil acceso en toda América Latina, y que representen una lectura significativa. El estudiante interesado en profundizar algunos temas encontrará de utilidad las referencias bibliográficas que se asientan al pie de página. Estas referencias no pretenden ser exhaustivas ni representan la totalidad del material utilizado por el autor o disponible al investigador, pero si son completas y actualizadas a los fines de este texto. Se ha dado preferencia a aquellos materiales que están accesibles en bibliotecas de seminarios o instituciones de educación teológica, como también en bibliotecas nacionales, universitarias, o de instituciones seculares en América Latina. Básicamente, las notas al pie de página presentan los materiales que el autor ha utilizado en la elaboración de este texto.

A fin de ayudar a la ubicación de los temas específicos que puedan interesar al lector, se agrega una tabla de Contenido del libro al comienzo del mismo y un Índice General al final.

Las páginas que siguen en este volumen son el resultado del trabajo docente del autor en varias instituciones de educación teológica y universitaria en América Latina y los Estados Unidos. De alguna manera, en cada página está representado el esfuerzo propio por comprender cada día mejor la acción de Dios a través de su pueblo en América Latina, como el aporte significativo de cientos de estudiantes y colegas docentes, que con sus inquietudes han beneficiado notablemente esta obra. Mencionar a cada uno de ellos no sería adecuado, y mucho menos posible. No obstante, el autor desea expresar su gratitud a Dios por la manera en que ha sido enriquecido a través de tantas personas.

Este libro es una forma concreta de reconocer estos aportes y pagar una deuda de gratitud. Si estas páginas ayudan al lector interesado a comprender mejor la presencia del cristianismo en América Latina, el autor se considerará más que recompensado en su labor.

Pablo A. Deiros
Buenos Aires, Pascua de 1992.

Primera Parte EL MUNDO RELIGIOSO LATINOAMERICANO



UNIDAD UNO LOS ANTIGUOS SISTEMAS RELIGIOSOS

SUBUNIDAD I

AMÉRICA INDÍGENA

Hace cinco siglos que los españoles y portugueses llegaron a América. Tal circunstancia ha dado lugar a las más variadas interpretaciones y evaluaciones del evento. Las discusiones sobre el particular siguen y seguirán ocupando la atención de los eruditos. Cualquiera sea la conclusión que se obtenga, es imprescindible comenzar el estudio de la evolución histórica del cristianismo en América Latina, considerando el *trasfondo humano y religioso precolombino*. Según *Germán Arciniegas*: "El estudio de la vida precolombina es tan necesario para América como el conocimiento de las civilizaciones precristianas de Asiria, Egipto, Grecia, y la antigua Roma lo es para el otro hemisferio."¹ De manera particular, el conocimiento del mundo religioso indígena es indispensable para una comprensión más profunda del desarrollo de la misión cristiana en el continente.

LA HUMANIDAD PRECOLOMBINA

De manera arbitraria, los primitivos pobladores de América fueron todos llamados "indios" por *Cristóbal Colón* (¿1451?-1506), quien les asignó así una unidad que jamás tuvieron. El error del Almirante proveyó un nombre, que a su vez inventó la cosa designada. Para españoles y portugueses, "indios" fueron todos los seres humanos que habitaron el Nuevo Mundo antes de su llegada. Para los invasores europeos, todas estas personas humanas fueron una misma cosa. Sin embargo, ellas jamás se sintieron así, ni se consideraron parte de un solo pueblo. Por el contrario, cuanto más se profundiza en la realidad humana precolombina, tanto más aumenta el asombro por la increíble variedad étnica, cultural, política, social y religiosa de los innumerables pueblos que ocuparon estas latitudes.²

¹Germán Arciniegas, *Latin America: A Cultural History* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1972), 3.

²Salvador de Madariaga, *The Fall of the Spanish American Empire* (Nueva York: Macmillan, 1948), 47-48.

De este modo, la realidad humana precolumbina se presenta como un mosaico heterogéneo de los más variados y dispares matices. Los múltiples pueblos indígenas anteriores a la llegada de Colón hablaban lenguas diferentes, eran entidades independientes entre sí, adoraban dioses y espíritus propios, y vivían regidos por costumbres sin mayor conexión entre sí.

Los indios

Su designación. Se conocen como indios a los antiguos pobladores de las Indias Occidentales o América, y a aquéllos que hoy se consideran sus descendientes, sin mezcla de otras razas. Sin embargo, el nombre de "indios," dado vulgarmente a los indígenas de América, consagra un doble error.

Primero, éste no fue el nombre con el cual se daban a conocer los nativos de estas tierras. Tal nombre fue impuesto por el hombre blanco invasor y opresor.

Segundo, este nombre resultó un error de los españoles que, en sus primeros contactos con el nuevo continente, creían haber llegado a la India.

Igualmente errónea es la expresión "pieles rojas". Este error proviene del hecho de que cuando los europeos desembarcaron en el Nuevo Mundo, fueron recibidos



Primera representación de los indígenas del Nuevo Mundo publicada en Ausburgo entre 1497 y 1504. (Museo Británico, Londres)

por hombres que se habían pintado el cuerpo de rojo, como era su costumbre para ciertas ceremonias. En realidad, los indígenas de América tienen la piel blancoamarillenta o parda, pero nunca roja.

A la luz de estudios antropológicos más recientes, es más correcto hablar de *amerindios indoamericanos*, significando con ello a todos los indígenas de América, excepto los esquimales.³ Sin embargo, en este libro se utilizará el nombre de *indígenas*, que es más claro y ha sido adoptado por los propios pueblos nativos de América Latina. *Por indígenas se quiere significar a los que son originarios del país o región de que se habla, sin hacer ningún tipo de distinción étnica o cultural.*

Su origen. ¿Cómo y cuándo se pobló el continente americano en los tiempos prehistóricos? ¿De dónde provienen sus primitivos habitantes? ¿Eran autóctonos o vinieron del exterior? En este último caso, ¿cómo llegaron a las costas del continente? El problema ya se planteó en el siglo XVI, contemporáneamente con la llegada de los europeos, y aún no ha

quedado resuelto satisfactoriamente, pese a las importantes investigaciones realizadas y a las teorías formuladas en base a ellas.

En cuanto al origen geográfico de los pueblos americanos, los estudiosos de la cuestión han presentado diversas teorías, que pueden reunirse en tres grandes grupos.

Las teorías que sustentan la *autoctonía del hombre americano* han sido descartadas como carentes de fundamentos. Según el paleontólogo argentino *Florentino Ameghino* (1854-1911), el ser humano era originario de la Patagonia, desde donde partieron las migraciones que poblaron el resto del mundo.

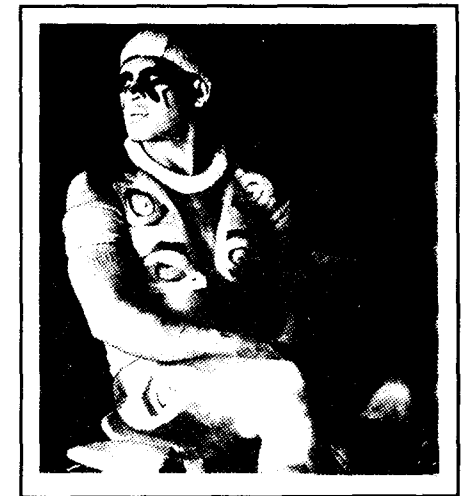
Igualmente desechadas resultaron las teorías que afirman la existencia de otros continentes en tiempos remotos, cuyos pobladores habrían emigrado a América antes de su desaparición. Con estas versiones se vincula la existencia de la *Atlántida*, isla grande como un continente, de suelo fértil y clima suave, concebida por la imaginación de *Platón* (428-347 a. de J.C.), y que supuestamente se encontraba entre América y África.

Las teorías que sostienen que la América primitiva fue poblada por inmigraciones de otros continentes es la que cuenta con mayor apoyo. Se descarta hoy la posibilidad de que Europa o África hayan sido el hogar originario de los primeros contingentes en llegar a América. Mayor fundamento tienen, en cambio, las teorías que consideran que el continente fue poblado por pueblos emigrados de *Asia* y/o de *Oceania*.

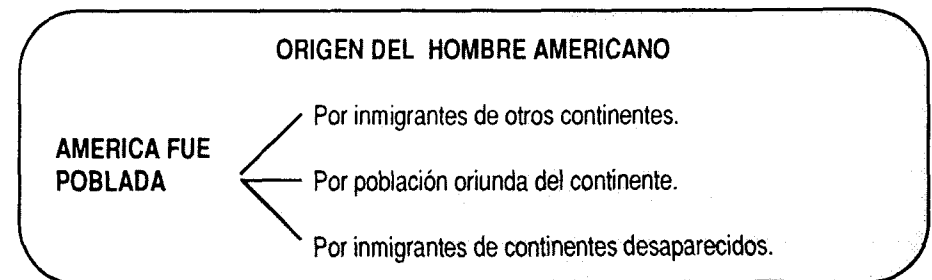
Los estudiosos no concuerdan con respecto a la *ruta* seguida por los *inmigrantes originales*. De todos modos, hay algo en lo que todos parecen coincidir: *Adán no fue hecho con barro latinoamericano*. Esto es casi seguro.

La teoría más aceptada en cuanto al origen del hombre americano es la que indica que, mayormente, el ingreso se produjo por el flanco occidental del continente, es decir, desde *Asia* y el *Pacífico*.⁴ Desde todo punto de vista, el ser humano americano es de origen asiático y polinésico.

El teoría del origen asiático de la población americana cuenta con numerosos partidarios. Diversos pueblos de Asia han sido señalados al efecto. Entre los antropólogos defensores de la tesis asiática se destaca *Alec Hrdlicka*, quien afirma que los indígenas americanos debieron llegar de Siberia, cruzando el Mar de Behring. Según Hrdlicka, los



Indígena Waurá de Brasil.



³Henri-V. Vallois, *Las razas humanas*, 2a ed. (Buenos Aires: EUDEBA, 1966), 77-78.

⁴Vallois, *Razas humanas*, 84-86. Para una discusión detallada de este tema, ver Paul Rivet, *Los orígenes del*

individuos radicados en la región bañada por el río Yenisey, en Siberia, presentan caracteres físicos idénticos a los indígenas de América y tienen la misma mentalidad y modos de vestir. La concepción de Hrdlicka se basa en la hipotética existencia del *indígena americano medio*, concepto completamente subjetivo que este erudito utilizó como tipo representativo en su comparación con los habitantes de Asia oriental y septentrional, a fin de establecer la semejanza racial que a su juicio existe entre ambos. Sin embargo, la definición del tipo indígena americano medio de Hrdlicka es muy relativa, dada la gran variabilidad **somática** del amerindio.⁵

La teoría del origen oceánico de la población precolombina toma como base las semejanzas idiomáticas comprobadas de un lado y otro del Pacífico. El investigador francés Paul Rivet (1876-1958) se inclina por el origen melanesiopolinésico fundado en las correlaciones descubiertas entre el idioma de estos pueblos y el hablado por los indígenas de la costa pacífica de América del Norte entre Oregón y el istmo de Tehuantepec.⁶ Análogas semejanzas ha encontrado un investigador argentino, Enrique Palavecino, en el quechua del Perú.

En cuanto al *origen cronológico* de los pueblos americanos, no existe acuerdo entre

los expertos en cuanto a la fecha del arribo de los primeros habitantes de estas tierras. Las raíces de la herencia cultural y religiosa indígena se pierden en las sombras del pasado más remoto. Sin embargo, parece probado que *la raza humana llegó a América proveniente de otros continentes, probablemente antes de fines del período cuaternario, después del retroceso de los grandes glaciares*. Así, pues, América, en su conjunto, es un continente de poblamiento relativamente reciente.

Los primeros *inmigrantes* llegados a América, los de la *corriente asiática*, y los de la segunda corriente, los de *Oceanía* y *Polinesia*, desde las primeras a las últimas oleadas eran, sin excepción, *homo sapiens* perfectamente definidos. Esto significa que aparentemente no llegaron al continente *homo sapiens fosilís* o ejemplares más primitivos de *paleo-anthropoides* u *homínidos*.

Dentro de este denominador común, se encuentran marcadas diferencias, incluso anatómicas, pero sobre todo culturales. Estas son atribuibles no sólo a sus diferentes procedencias, sino más aun a sus diversos grados de evolución cultural, a veces alcan-

zados después de su radicación en el continente americano.

Por diversas vías, hace más de 30.000 años, hicieron su irrupción en América varias oleadas de grupos humanos, que *mayormente se desplazaron en dirección norte-sur, desde Alaska hasta Tierra del Fuego*. Estos grupos humanos han dejado abundantes testimonios de su paso y presencia. Se dispone de muchos documentos **líticos** y culturales en general, más que de restos humanos (materiales óseos) provenientes de América del Norte, México, Venezuela, Perú y Argentina.

Luis Alberto Sánchez señala que, a lo largo del macizo andino, se han encontrado restos humanos con una antigüedad, medida con C_{14} , de 21.800 años en Nevada (Estados Unidos), 15.000 en Perú, 10.000 en la Cueva del Milodón (Chile), 10.000 en Minas Gerais (Brasil) y de 9.000 a 7.000 en Los Toldos (Argentina).⁷ Hay noticias de restos en Estados Unidos con 43.000 años en Idaho, 38.000 en Texas y 33.000 en California. Estos hallazgos confirmarían la migración norte-sur, así como diferentes oleadas localizables por sus horizontes culturales, los que a su vez denunciaban una marcha hacia el este.⁸

Las condiciones

Antes de que llegara Cristóbal Colón, el continente que los europeos llamaron América estaba poblado por indígenas de diversos grupos étnico-culturales. La mayoría provenía o estaba emparentada con las civilizaciones madres, como la *azteca*, la *maya* o la *inca*.

Pero el continente también estaba sembrado por miles de otros pueblos, muchos de los cuales todavía resultan desconocidos o están sumidos en el misterio.

Desigualdad cultural. Los diversos pueblos esparcidos por el continente americano antes de la llegada de los europeos no habían alcanzado todos el mismo grado o rango cultural. Unos eran *sedentarios*, es decir, estaban radicados en un territorio determinado y, por consiguiente, cultivaban la tierra, regaban los campos, tenían viviendas de piedra o madera, usaban vestidos, poseían ganados y disfrutaban de una organización política bastante avanzada. Los más eran *nómadas*, es decir, deambulaban en procura de los medios de subsistencia que les brindaban la recolección, la caza y la pesca. Si practicaban la agricultura lo hacían en forma rudimentaria. Sus lugares de habitación eran frágiles, de materiales perecederos y rústicos.

La población precolombina de América ha sido clasificada de muy diversas maneras en cuanto a los **tipos culturales** básicos. Estos tipos culturales son, a su vez, formas de adaptación al medio ambiente. A pesar de muchas mezclas y formas intermedias, estos tipos pueden ser reducidos a cinco.⁹

Ninguno de los pueblos indígenas americanos había alcanzado un nivel cultural superior al de los europeos invasores. Desconocían el uso del hierro, la rueda y la escritura fonética.

COMO Y QUIENES POBLARON AMERICA

1. No hubo autoctonismo.
2. No hubo, ni hay, un tipo indígena americano medio.
3. Sí hubo una preponderante inmigración mongoloide.
4. Sí existen dudas y discusiones en cuanto a cuáles otros grupos humanos contribuyeron al poblamiento de América.

hombre americano (México: Fondo de Cultura Económica, 1960). Ver también Juan Comas, *Introducción a la prehistoria general* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1971), 246-256; e Idem, *El origen del hombre americano y la antropología física* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1961).

⁵Comas, *Introducción a la prehistoria general*, 246-247.

⁶Rivet, *Orígenes del hombre americano*, 112-141.

⁷Luis Alberto Sánchez, *Breve historia de América*, 2a ed. (Buenos Aires: Editorial Losada, 1972), 20.

⁸Sobre restos culturales prehistóricos en América, ver Comas, *Introducción a la prehistoria general* 233-239; y especialmente Alex D. Krieger, "Early Man in the New World," en *Prehistoric Man in the New World*, ed. por J. Jennings y E. Norbeck (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 21-81.

⁹Ver Osvaldo F.A. Menghin, "Vorgeschichte Amerikas," en *Abriss der Vorgeschichte*, ed. por R. Oldenbourg (Munich: 1957), 166-169.

No obstante, algunos de ellos poseían una sofisticada organización social y política, tenían conocimientos avanzados de las matemáticas y la astronomía, fueron peritos arquitectos, y desarrollaron exquisitas formas artísticas.

Los grandes focos culturales. De acuerdo con la clasificación que se ha presentado, hubo cuatro grandes focos culturales en la América precolombina: en la península de Yucatán y territorios circunvecinos de México y América Central (*mayas*); en el centro de México (*aztecas*); en la meseta de Colombia (*chibchas*); y en el Perú (*incas*).

Estos pueblos no eran oriundos del lugar donde se establecieron, sino que procedían del exterior. Fueron *invasores* que impusieron su cultura a los pueblos sometidos. Presentan diferencias culturales fundamentales, pero acusan también rasgos comunes en el orden político, económico y religioso.

Se han distinguido varias *ramas étnicas* entre los indígenas americanos, pero también se les han atribuido características comunes, que permiten clasificarlos dentro de una misma raza, con varias subrazas y tipos locales.¹⁰ En la mayor parte del continente, *las tribus indígenas han sido desplazadas o aniquiladas por los blancos*. Los grupos que subsisten están generalmente mestizados, es decir, son

<p>CAZADORES INFERIORES</p>	<p>Cazadores-recolectores. Pobres en su cultura material, pero no necesariamente en su cultura espiritual. Economía basada en la apropiación, incluso pesca y recolección de mariscos. Habitan zonas extremas o inhóspitas. Representan la capa cultural más antigua llegada a América. Canoeros de los canales magallánicos del sur.</p>
<p>CAZADORES SUPERIORES</p>	<p>Especializados en caza mayor y dotados de medios técnicos más avanzados (jabalina, arco y flechas, bolas, etc.) Indígenas de las planicies del Chaco, la Pampa y la Patagonia. Con centro en el planalto brasileño (indígenas gé, bororó). Cultivo de vegetales bulbáceos tropicales</p>
<p>CAZADORES PLANTADORES</p>	<p>Uso del palo plantador, hachas y azuelas. Herencia matrilineal. No siempre han sido reconocidos como entidad cultural independiente, por las variadas aculturaciones que han sufrido.</p>
<p>PLANTADORES RECIENTES</p>	<p>Agricultores tropicales y subtropicales. Práctica de la roza, horticultores. Uso intensivo de arco y flecha, cerbatana, mazas, hachas de piedra pulida. Cerámica y textiles. Adornos corporales. Práctica de fumar e ingerir narcóticos. Culto al cráneo y canibalismo. Pueblos amazónicos y circumcaribes.</p>
<p>ALTAS CULTURAS</p>	<p>Desarrolladas a lo largo de la cadena andina desde Colombia hasta el altiplano boliviano y en la meseta de México. Avanzada organización social, arquitectura y red de comunicaciones. Metalurgia del bronce. Desarrollo artístico y religioso. Aztecas, mayas, chibchas, incas.</p>

¹⁰Vallois, *Razas humanas*, 77-84.

el resultado de la mezcla de indígenas y blancos, y eventualmente también con negros.



Cacique Toba de Paraguay, a fines del siglo pasado.

estas lenguas clasificadas todavía se hablan en la actualidad.

Se estima que la población indígena de todo el hemisferio al tiempo de la conquista oscilaba entre 8.4 millones y 75.0 millones. Para lo que hoy es América Latina, las estimaciones van desde 4.5 millones a más de 50.0 millones. La masacre a que fueron sometidos con la llegada de los europeos fue espantosa.

Se calcula que cuando *Pedro Alvarez Cabral* (¿1460-1518?) llegó a las costas de Brasil en 1500, había en la región unos dos millones de indígenas, que hablaban cerca de 300 lenguas diferentes. Después de 500 años de exterminio - de los 230 pueblos indígenas brasileños registrados por *Darcy Ribeiro* para el año 1900, 87 estaban extintos en 1957 -, y de explotación existen hoy en Brasil, sobreviviendo y resistiendo, decenas de naciones indígenas que totalizan unas 180 mil personas, que hablan unas 100 lenguas diferentes.¹¹

Las guerras que se lucharon contra los españoles llevaron a muchos grupos indígenas al borde de la extinción. Los conquistadores

La población indígena antes de Colón. No existe acuerdo entre los expertos en cuanto al número de tribus. Se puede hacer un cálculo aproximado a partir del número de lenguas que hasta ahora han sido clasificadas. Se ha registrado un total de 1.820 lenguas, pero los dialectos son innumerables. Cerca de la mitad de



Tropas de Hernán Cortés luchando con guerreros aztecas. Grabado de la Historia de las Indias de Nueva España, por el padre Diego Durán, siglo XVI

res destrozaron a las comunidades indígenas de manera sistemática, mediante desplazamientos masivos de población, a lo largo de los imperios azteca e inca. Las enfermedades traídas por los invasores diezmaron sin misericordia la estructura humana de las sociedades indígenas.

¹¹"Populações indígenas aquelas que devem viver," *Tempo e Presença* n. 153 (agosto-setiembre 1979): 4. Ver también *Darcy Ribeiro, Os Índios e a civilização* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978).

nas en desarrollo. La *pérdida de identidad* quebrantó el carácter del indio y mitigó su potencial para sobrevivir. La amarga odisea de *marginamiento y opresión*, y el desmoronamiento gradual del sentido indígena de identidad continuó como una lepra lenta, durante todo el período colonial, y a lo largo del período independiente hasta nuestros días.

A pesar de largos siglos de permanente opresión, los indígenas del continente han logrado sobrevivir. Sin embargo, bien sea como minoría o mayoría demográfica, según los países, *los nativos de América tienen en común el continuar siendo una minoría económica, política y cultural.*

Esto es así porque *económicamente* son los más pobres del continente y quienes reciben menor paga por su trabajo. *Políticamente*, están gobernados y administrados por **ladinos, mestizos** o blancos, y no tienen acceso a las fuentes de poder. Y *culturalmente*, sufren el **colonialismo** cultural de la civilización occidental por medio de sus intermediarios blancos, o a través de ladinos y mestizos aculturados.

El conocimiento de la *riqueza cultural* y particularmente *religiosa* de los pueblos que habitaban el continente antes de la llegada de los españoles y portugueses, es indispensable para comprender mejor el propio desarrollo del cristianismo en estas latitudes. La llegada del cristianismo con el conquistador afectó profundamente el futuro proceso cultural de los pueblos indígenas. Pero también es cierto que el patrimonio cultural y religioso de éstos se desquitó de la imposición europea, filtrando en las formas cristianas sus propios contenidos arcaicos. El **sincretismo** resultante encuentra vías de expresión en las variadas formas de la *religiosidad popular*, que caracterizan la vida espiritual de los pueblos latinoamericanos.

En las próximas subunidades se intentará penetrar en el mundo religioso indígena, particularmente en las **culturas** precolombinas, y en las formas presentes de la religiosidad popular. Con ello, se buscará entender mejor el trasfondo en el que la fe cristiana ejerció su influencia, y la situación en la cual continúa hoy intentando hacer efectiva su misión evangelizadora. Dada su significación, el mundo indígena no puede ser dejado de lado cuando se trata de historiar el testimonio cristiano en el continente a lo largo de los siglos.

LA RELIGION PRECOLOMBINA

Cuando los europeos llegaron a América no se encontraron con una población que vivía en un vacío moral y espiritual. Por el contrario, si bien en diversos niveles de desarrollo y madurez, todos los pueblos indígenas contaban con un conjunto de creencias y prácticas religiosas, que en algunos casos alcanzaban un alto grado de complejidad y abstracción.

La religiosidad indígena

La actual condición de *opresión y marginamiento* del pueblo indígena en América Latina hace que muchos olviden que, antes de la llegada de españoles y portugueses, había seres humanos en el continente. Estos hombres y mujeres tenían, en algunos casos, un *alto grado de desarrollo cultural*. Sin embargo, todos ellos, sin consideración de su nivel, vivían en un *mundo religioso propio*. Algunos acompañaban su práctica religiosa con un *complicado sistema teológico*. Otros vivían la experiencia religiosa en sus más primitivas expresiones.

Un gran estudioso y viajero escocés, *William Robertson* (1721-1793), afirma en su *Historia de América*: "Se han descubierto en América muchas tribus, que no tienen idea alguna del Ser Supremo, ni práctica alguna de **culto religioso**. . . No tienen en su idioma una palabra para designar a la divinidad, y los observadores más atentos no han podido descubrir entre ellos institución alguna, ni algún uso que pareciese suponer que reconocían la autoridad de un Dios, y que se ocupaban en merecer sus favores."¹²

Opiniones como la de *Robertson* fueron muy comunes durante el siglo pasado, especialmente debido a la influencia de la *teoría evolucionista* de *Carlos R. Darwin* (1809-1882). En aquel entonces, se consideraba que la humanidad había llegado a desarrollar el monoteísmo, luego de atravesar sucesivamente las etapas religiosas más primitivas del **animismo, totemismo, henoteísmo, politeísmo**, etc.

Estudios recientes han demostrado que *la idea de una divinidad ha estado presente en casi todos los pueblos indígenas del continente*. De una u otra manera, el *concepto de un ser supremo y providencial* encuentra testimonios

en la conciencia y práctica religiosa de los pueblos aborígenes latinoamericanos.

Ya a mediados del siglo pasado, *William H. Prescott* (1796-1859), el prestigioso historiador norteamericano que escribió sobre la conquista y colonización españolas de América, señalaba: "Es un hecho muy notable, que muchas, si no todas las tribus salvajes que habitaban el vasto continente americano, por desfiguradas que tuviesen en otros puntos sus creencias por pueriles supersticiones, habían llegado a la sublime concepción de un Gran Espíritu, Creador del Universo, que, inmaterial en su propia naturaleza, no debía ser ultrajado con ninguna imagen visible, y que, ocupando todo el espacio, no podría ser circunscrito dentro de las paredes de un templo."¹³

La riqueza de la *religiosidad indígena pre cristiana* en América es parte integral del mosaico cultural latinoamericano. Su conocimiento y comprensión es indispensable para un adecuado estudio de la historia del cristianismo en el continente. A su vez, tal análisis permite una mejor evaluación de la cristiandad latinoamericana y del desarrollo de su misión.

ENCUENTRO DE EUROPA Y AMÉRICA

Cuando los españoles llegaron a América se produjo el encuentro de dos mundos distintos.

El nuevo continente se hallaba en la etapa *prehistórica*.

Algunos indígenas eran *sedentarios* y otros permanecían en el *nomadismo*. Muy pocos habían abandonado la etapa cultural *neolítica* y conocían la técnica de la metalurgia. Los menos se encaminaban hacia la escritura, lanzándose así a la historia.

En la misma época, Europa vivía la plenitud del *Renacimiento*.

Al entrar en contacto el mundo cultural europeo y el americano, se efectuó un fenómeno de mutuas influencias o un proceso de *aculturación*.

En la América precolombina hubo tres grandes focos culturales: los *mayas*, en la península de Yucatán y los territorios vecinos; los *aztecas*, en el centro de México; y los *incas* en el Perú. También en la meseta de Colombia fueron importantes los *chibchas*.

¹²William S. Robertson, *Historia de América*, trad. por Amati, 2 vols. (Burdeos: 1927), 2:178.

¹³William H. Prescott, *History of the Conquest of Peru* (Filadelfia: J.B. Lippincott, 1877), 88.

Los protagonistas

El Nuevo Mundo ha sido, desde la época prehistórica, un centro de convergencia de razas y pueblos. La fachada oriental de América ha permanecido cerrada hasta casi fines del siglo XV. Pero la fachada occidental ha estado abierta de par en par para el acceso de varias oleadas del mundo asiático y oceánico.

Estos contingentes trajeron con ellos sus herramientas, sus técnicas, sus costumbres y también sus *prácticas religiosas*. Las últimas, con el correr del tiempo, se fueron modelando y ajustando al nuevo medio ambiente en que cada grupo merodeaba o se fue asentando. Es así como fueron surgiendo los *antiguos sistemas religiosos* de los indígenas americanos, con sus características y modalidades particulares, según la región.

Cabe señalar en los antiguos amerindios la universalidad casi absoluta del *entierro de sus muertos* con sus enseres para la vida. Esto pone de manifiesto cierta *confianza en la vida más allá de la muerte*. La misma idea de la muerte como viaje, propendía a hacer de la guerra una actividad frecuente, que no siempre necesitaba del ataque enemigo como motivo inmediato.

En casi todas las culturas amerindias, es notable el reconocimiento de entidades sobre-humanas o sobrenaturales. En todos estos casos, éstas se manifestaban en relación con los hechos más significativos de la *vida*, y los elementos y fenómenos de la *naturaleza*. A veces, estas divinidades se presentaban en gran número y variedad; otras veces predomina una de ellas, como ocurrió con el *Sol*, el representante divino de mayor difusión en todas las *áreas culturales*.

GLOSARIO

aculturación: el proceso de interacción entre dos sociedades, en el que la cultura de la sociedad en la posición subordinada es modificada drásticamente para conformarse a la cultura de la sociedad dominante.

animismo: culto de los espíritus entre los pueblos primitivos.

área cultural: territorio geográfico dentro del cual las culturas tienden a ser similares en algunos aspectos significativos.

colonialismo: doctrina imperialista que considera sólo la colonización como medio de provecho de las naciones colonizadoras, en perjuicio de los pueblos sometidos.

culto: sistema organizado o grupo, caracterizado por la realización de rituales y ceremonias sobrenaturales, y que posee un cuerpo subyacente de creencias dogmáticas.

cultura: la suma total integrada de rasgos de comportamiento aprendidos, que caracteriza a los miembros de una sociedad.

henoteísmo: creencia según la cual existe un dios que es supremo y que debe ser venerado por encima o con la exclusión de otras deidades existentes. Difiere del monoteísmo, el cual reconoce la existencia de un solo dios.

ladino: se aplica al indio que habla correctamente el castellano, o al negro africano bastante civilizado y experto. También se refiere a la persona que desciende de español e india, pero de cultura latina.

lítico: relativo o hecho de piedra.

mestizo: en América Latina, persona con antepasados blancos e indígenas. El término se usa a veces para designar personas de cualquier mezcla racial en América Latina.

politeísmo: la creencia en más de un dios. El politeísmo era la creencia más generalizada entre las altas culturas precolombinas.

precolombino: se dice de lo relativo a América antes de la llegada de Cristóbal Colón en 1492.

raza: población humana que es lo suficientemente innata como para revelar una composición genética distintiva, que se manifiesta en una combinación característica de rasgos físicos.

sincretismo: sistema filosófico o religioso que pretende conciliar varias doctrinas y prácticas diferentes. El sincretismo religioso en América Latina se ve en la mezcla del catolicismo con las creencias y prácticas religiosas indígenas, africanas y de otros orígenes.

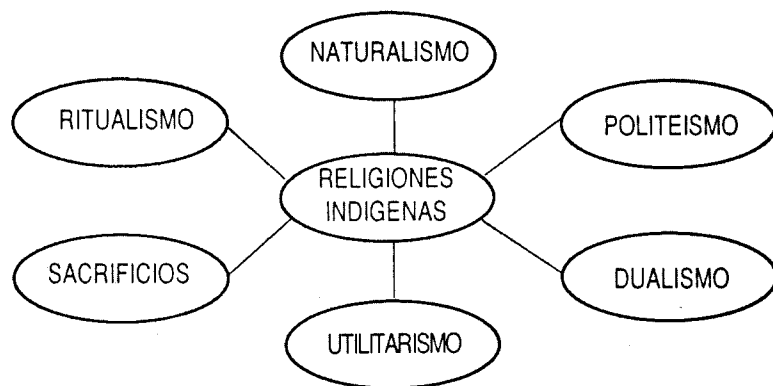
sistemas religiosos: conjunto organizado y sistemático de creencias y prácticas religiosas, que caracterizan a un pueblo.

somático: que pertenece al cuerpo; se aplica a lo que es material o corpóreo en un ser vivo.

tipo cultural: un patrón de rasgos de una cultura que la distingue de otra. Los tipos se usan sobre la base del supuesto de que proveen un medio de clasificación de culturas que es útil con fines de análisis.

totemismo: complejo institucional que se centra en torno a la creencia en un tótem.

CARACTERÍSTICAS DE LAS RELIGIONES AMERINDIAS



SINOPSIS CRONOLOGICA

Culturas precolombinas

Hace unos 35.000 años

Los primeros grupos de cazadores penetran en América provenientes de Asia y del Pacífico. Son nómadas cazadores y recolectores. Su cultura es primitiva y su tecnología muy poco desarrollada. Paulatinamente se dispersan por todo el continente.

Hace unos 13.000 años

Se inicia el auge de las grandes culturas cazadoras americanas. Cazan grandes mamíferos, forman grupos más numerosos y con alguna organización, y poseen una tecnología más desarrollada. Tallan la piedra con perfección. De esta época datan los testimonios más antiguos referidos a las creencias de estos seres humanos (en una vida de ultratumba, ritos mágicos) y sus primeras manifestaciones artísticas.

Hace unos 10.000 años (aprox., 8000 a. de J.C.)

Cambios climáticos - mayor calor y humedad - producen la reducción de las praderas y la extinción de los grandes mamíferos y, con ellos, el de las culturas cazadoras. Se buscan otros recursos alimenticios. En las costas se aprovechan los productos del mar; en el interior se vuelcan a la recolección de semillas y frutos silvestres. Aparecen nuevas creencias y prácticas religiosas asociadas al nuevo régimen económico.

Hacia el 7000 a. de J.C.

Primeras experiencias con cultivos en México y, al parecer, también en Perú. La

recolección sigue siendo todavía la principal actividad económica. Se inicia en Mesoamérica y los Andes Centrales el largo e importante período de experimentación agrícola, que culmina recién hacia mediados del segundo milenio a. de J.C.

Hacia el 4000 a. de J.C.

El cultivo, aunque todavía incipiente, se ha enriquecido con un mejoramiento de las técnicas y la incorporación de nuevas plantas. En los Andes se está domesticando la llama.

Hacia el 3000 a. de J.C.

Aparecen en Valdivia, en la costa ecuatoriana, las cerámicas más antiguas de América. La cerámica se extiende hasta llegar a México, el Perú y las regiones intermedias.

Aparecen motivos míticos y religiosos.

Hacia el 1500 a. de J.C.

En Mesoamérica y los Andes Centrales se encuentran múltiples comunidades de agricultores, asentados en aldeas estables, que conocen la alfarería, el tejido y la cestería.

Se inicia el *período preclásico*, que se extiende hasta el siglo III a. de J.C. Se construyen los primeros recintos ceremoniales en el Perú.

Hacia el 1200 a. de J.C.

Se inicia en la costa del Golfo de México la cultura olmeca, que pronto se extiende al Valle de México.

Entre 800 y 400 a. de J.C., aprox.

Aparecen las primeras civilizaciones ame-

ricanas. Apogeo de la cultura olmeca en México y Chavín en Perú. Aparecen los grandes centros ceremoniales con arquitectura monumental.

Sociedades complejas, regidas por pequeños grupos de sacerdotes.

Entre 300 a. de J.C. y 300 d. de J.C., aprox.

Etapa final del preclásico, con desarrollos culturales locales. En Mesoamérica se difunden los centros ceremoniales y el uso de la escritura, el calendario y la numeración. En México se perfilan dos áreas claves: la maya y el centro de México (Teotihuacán). Se emplean sistemas de irrigación en la agricultura.

Hacia el 300 d. de J.C.

Se inicia el *período clásico*, en el que las culturas americanas alcanzan su mayor desarrollo. En el área andina florecen las culturas costeras de Mochica y Nazca. En el altiplano se desarrolla la cultura de Tiahuanaco, que hacia el 700 se expande por amplias zonas del Perú. En Mesoamérica se destaca la cultura maya clásica (300-900 aprox.); la de Teotihuacán, que constituye el primer verdadero centro urbano (300-750 aprox.); la cultura zapoteca en Oaxaca y la totonaca en Veracruz.

Hacia el 900 d. de J.C.

Desarrollo del horizonte cultural de Wari con centro en la región cordillerana del Perú. En México se produce el colapso de las civilizaciones maya y teotihuacana.

Invasiones chichimecas desde el norte. Los toltecas se asientan en el valle de México y son herederos de la tradición

teotihuacana. Grupos toltecas emigran hacia el área maya.

Hacia el 1200

Nacimiento de la cultura Chimú, en el Perú, con centro en Chan-Chan. Desarrollo de las culturas posclásicas en México. Sociedades militaristas y religión con rasgos sanguinarios.

Corresponden a este período la cultura maya posclásica, la tolteca en el centro de México y la mixteca en Oaxaca.

También se produce, poco después de esta época, el asentamiento de los aztecas en las islas del lago Texcoco, y la fundación de Tenochtitlán, tal vez hacia 1370.

Hacia el 1450

Comienza a consolidarse el Imperio Incaico, llamado Tawantisuyo, tras una serie de rápidas conquistas desde su centro en el Cuzco. Se inician en México las conquistas aztecas y la organización de su imperio, cuya capital es Tenochtitlán. En la segunda mitad del siglo XV ambos imperios van extendiendo su dominio e influencia y consolidando su organización política y religiosa.

1519-1522

Hernán Cortés realiza la conquista del imperio azteca, colocando las bases del dominio español en México.

1531-1533

Francisco Pizarro y Diego de Almagro conquistan el Imperio Incaico, incorporando sus territorios al dominio español.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Cómo calificaría la realidad humana precolombina? 2. ¿Qué dos errores consagra el nombre de "indios" dado a los indígenas de América? 3. ¿Qué se quiere significar con el vocablo "indígena"? 4. ¿Cuál es la teoría sobre el origen del hombre americano, que cuenta con mayor apoyo? 5. Describa la teoría del origen asiático del hombre americano. 6. Describa la teoría del origen oceánico del hombre americano. 7. ¿Cuándo llegó la raza humana a América? 8. ¿Cuál fue la dirección del desplazamiento de los primeros grupos humanos en llegar al continente? 9. ¿Qué significan los vocablos "sedentario" y "nómada"? 10. ¿Qué cinco tipos culturales se desarrollaron en América? 11. Describa brevemente a los cazadores inferiores. 12. Describa brevemente a las altas culturas. 13. ¿Cuál era el nivel cultural de los indígenas americanos en comparación con el de los europeos invasores? 14. ¿Cuáles fueron los grandes focos culturales? 15. ¿Pertenecen los indígenas americanos a una misma rama étnica? 16. Mencione algunos factores que llevaron al borde de la extinción a muchos grupos indígenas. 17. ¿En qué sentido los indígenas de América continúan siendo una minoría económica, política y cultural? 18. ¿Tuvieron los indígenas de América la idea de una divinidad? 19. Sintetice las características principales de las religiones amerindias. 20. ¿Hubo en las culturas amerindias el reconocimiento de entidades sobrenaturales o sobrenaturales?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Corrientes migratorias a América

Observe y complete la información:

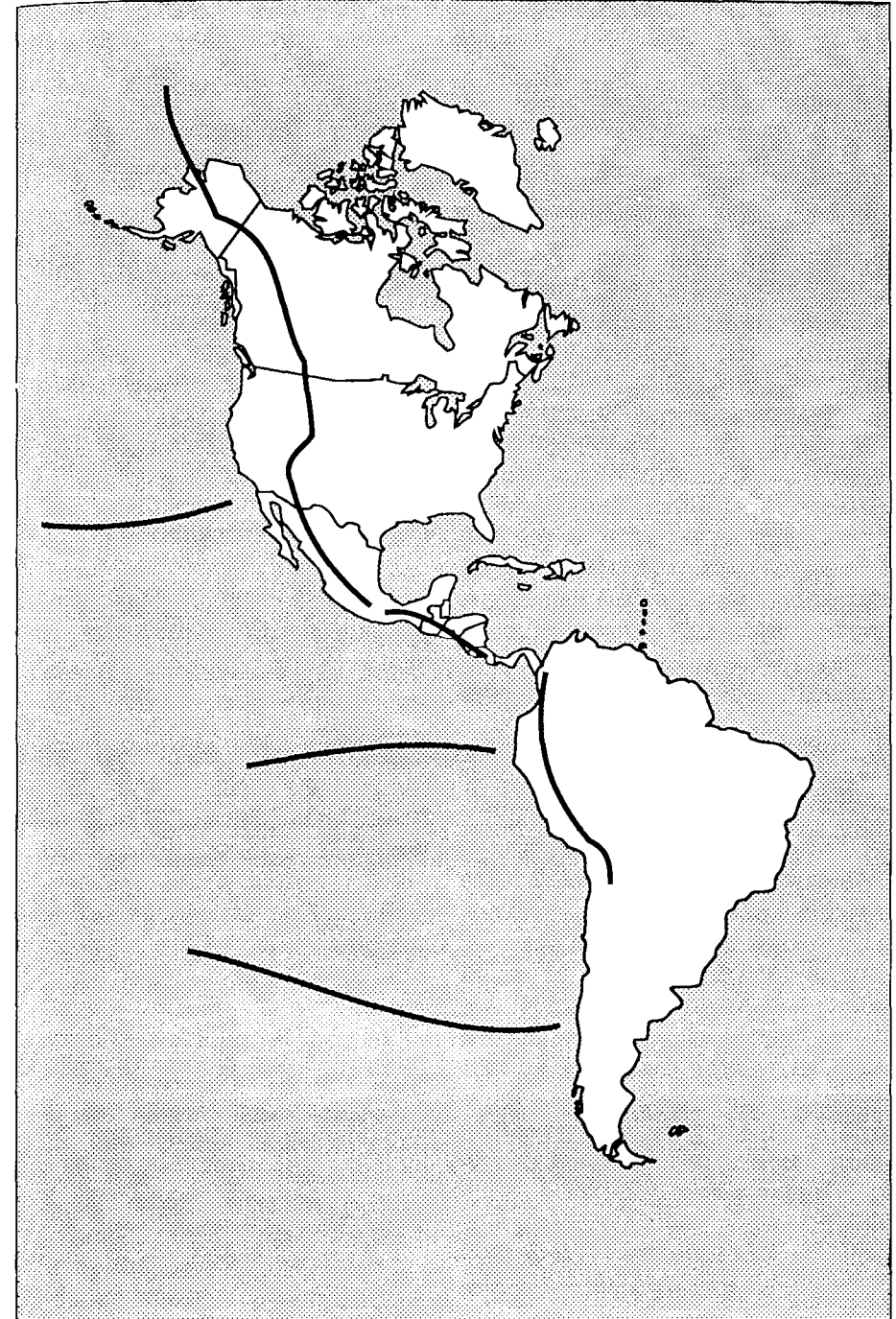
CORRIENTES MIGRATORIAS EN EL POBLAMIENTO DE AMERICA

- Complete las flechas en el mapa de p. 15 indicando su dirección.

- Coloque el nombre correspondiente a cada corriente migratoria.

- Escriba en el mapa, en el lugar que corresponda, los siguientes nombres:

Océano Pacífico	Océano Atlántico
Mar de Behring	Alaska
Canadá	América del Sur
América Central	México
Patagonia	Polinesia
Brasil	Mar Caribe
Perú	América del Norte



TAREA 2 * La población de América y su civilización

Lea y responda:

Desde dónde se produjo el primer poblamiento de América es algo que ya no se discute entre los investigadores. Esa primera población, ha llegado a nuestro continente por la vía del estrecho de Bering, e indudablemente en varias migraciones. Lo que sí todavía se discute es la antigüedad de la primera emigración, que fue postulada en unos 15.000 años durante mucho tiempo en Estados Unidos, pero esa cifra es hoy generalmente doblada, cuando no triplicada, en aquel mismo país. . . Lo importante es el desarrollo de las civilizaciones indígenas, aisladas o no, desde un momento en que se produjo la más antigua primitiva agricultura americana y un muy relativo sedentarismo. La interpretación común sobre ello es que la primera planta importante cultivada fue el maíz, pero hay otras dos o tres plantas para las cuales todas las informaciones que poseemos nos indican ser anteriores. . . .

Todos los elementos culturales entrados a América por la vía de Bering, incluso los de no menos de dos culturas anteriores a las dichas, y desprovistas de puntas de lanza, se pueden sostener como de origen único sin ninguna dificultad; se habrían realizado en el Viejo Mundo y llegado aquí ya formadas. En esta forma, los inventos que estarían en discusión serían los realizados desde un poco antes del 3.000 A.C., que tendrían que haber sido realizados independientemente en América o llegado desde el exterior.

Dick Edgar Ibarra Grasso, "Rasgos culturales que no podrían exis-

tir en la América precolombina," *Todo es Historia* 19 (noviembre 1986): 36-37.

- ¿Desde dónde, por cuál vía y de qué manera llegaron a América sus primeros pobladores?

- ¿Cuál fue la primera planta importante cultivada en América?

- ¿Cuál es el origen de los elementos culturales de los primeros habitantes del continente?

LECTURAS RECOMENDADAS

COMAS, Juan. *Introducción a la prehistoria general* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1971), 229-257.

DUSSEL, Enrique D. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. I/1: *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 103-125.

RIVET, Paul. *Los orígenes del hombre americano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1960), 34-69.

VALLOIS, Henri-V. *Las razas humanas*, 2da ed. (Buenos Aires: EUDEBA, 1966), 76-86.



UNIDAD UNO

LOS ANTIGUOS SISTEMAS RELIGIOSOS

SUBUNIDAD II

AREA MESOAMERICANA

Se conoce como *área mesoamericana* a la región que va desde *México* hasta *Colombia*. Este vasto territorio cubre unos 2.485.580 km², y es recorrido por varias cadenas montañosas. El clima es de tipo ecuatorial y la región es lluviosa.

Pueblos de variadas lenguas y diversos niveles de cultura habitaron en esta región. Sin embargo, los más conocidos de la América precolombina fueron los *mayas*, los *aztecas* y los *chibchas*. En el siglo XVI, los españoles tomaron contacto con ellos y describieron su cultura y religión.

Estos pueblos de Mesoamérica se consideraban a sí mismos como seres insignificantes, a merced de un universo caprichoso. Los esfuerzos por reducir los misterios de la naturaleza a términos comprensibles y predecibles los llevaron a crear *sistemas religiosos* elaborados y complejos. En estos sistemas, los dioses eran numerosos y a menudo asumían

más de una identidad y función en la jerarquía sobrenatural.

LOS MAYAS

Los indígenas denominaban *Mayab* a la península de Yucatán. Maya equivale, pues, a los *hijos de Mayab*. Estas **tribus** no eran originarias del territorio que ocupaban. Procedían del exterior y se establecieron en la península a la cual impusieron su cultura. Se extendieron, luego, bajo distintas denominaciones. Los mayas representan la más alta expresión de la cultura precolombina y comúnmente se los llama *maya-quiché*, si bien la primera denominación se aplica especialmente a los grupos establecidos en México y la segunda a los que poblaron Guatemala.

Por lo que respecta a su origen, se admite generalmente que los mayas procedían de México, donde habían sufrido la influencia

cultural de los *toltecas*. Los toltecas, según algunos autores, fueron un pueblo de elevada cultura; para otros, fueron los primeros pueblos mexicanos que dejaron de ser nómadas y se hicieron sedentarios.

La civilización de los mayas

Se conoce como *civilización maya* a aquella antigua cultura americana que tenía como sus tres manifestaciones principales una *escritura jeroglífica*, una *cronología elaborada* y una *arquitectura en piedra*, todas ellas únicas en su género. Dondequiera que estos tres rasgos se encuentran juntos en la región centroamericana, es decir, en el sur de México y en el norte de América Central, allí floreció la civilización maya.

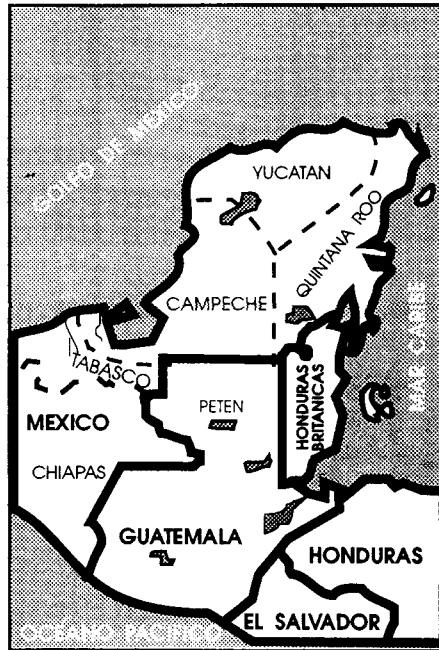
Los mayas ocuparon un área que comprendía, al tiempo de la conquista española, todo lo que hoy es *Guatemala*, algunas regiones al oeste de *El Salvador*, el borde occidental de *Honduras* y la totalidad de *Belice* (Honduras Británica). En México, los mayas dominaron en los estados de *Yucatán* y *Campeche*, el territorio de *Quintana Roo*, el estado de *Tabasco* y la mitad oriental del estado de *Chiapas*.

El apogeo de la civilización maya, época que se conoce como el *Imperio Antiguo*, corresponde a los años 400 a 600 de la era presente. El imperio tuvo su centro en el norte de Guatemala, sur de México y occidente de Honduras. De allí, por razones no muy claras, los mayas emigraron hacia *Yucatán*, con lo cual comenzó el *Imperio Nuevo*. Este duró hasta el siglo XII, cuando ocurrió otro éxodo, esta vez hacia *El Petén*.

Los mayas nunca constituyeron un imperio compacto, sino más bien *ciudades-estado* que formaban *confederaciones*. Al frente de

ellas había un jefe (*halach uinic*) con cargo hereditario, que nombraba a los jefes locales y magistrados (*bataboob*) entre las personas de la nobleza. La clase sacerdotal (*ha kinoob*) gozaba de privilegios especiales. El pueblo estaba integrado por los agricultores, artesanos y esclavos (*ppentacoob*).

Area de influencia de la cultura maya



Los mayas alcanzaron un alto grado de perfeccionamiento en las *artes* y en las *ciencias*. Fueron muy hábiles en cerámica, tejidos, trabajos en oro y cobre, agricultura, y especialmente en arquitectura, escultura, pintura, escritura, astronomía y matemáticas. Usaban embarcaciones de remo y vela. Tenían un sistema jeroglífico de escritura, que más tarde convirtieron en escritura fonética. Contaban con un sistema de numeración, basado en el número 20 en vez del 10, en el que habían introducido el concepto del cero. Y desarrollaron conocimientos astronómicos muy extensos, con un calendario de 365 días.

La religión de los mayas

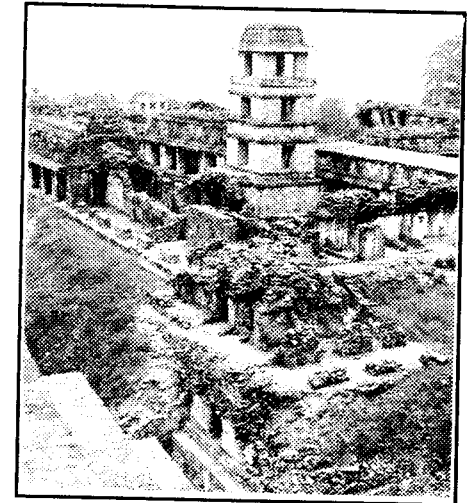
La religión de los antiguos mayas permanece casi desconocida.¹ Se supone que los más primitivos veneraban los *fenómenos de la naturaleza*, en razón de su dependencia del cultivo de la tierra. Por ser *panteístas*, los mayas no dudaban en adorar los bosques, los remolinos de agua, las montañas, los pasos peligrosos, etc.

Todos los aspectos relacionados con la vida del pueblo maya estaban muy influidos por su religión. Los testimonios más directos provienen de antiguos *códices* escritos con caracteres latinos y lenguaje nativo, tales como el *Libro del Consejo* o *Popol-Vuh* y los *Libros de Chilam Balam*. Estas fuentes revelan un marcado politeísmo, así como el convencimiento de que tras la muerte existían premios y castigos, según el comportamiento observado en la vida.

En los *mitos mayas actuales* se encuentran personajes tales como dioses de la lluvia, genios de los maizales y sirenas malignas, que son reminiscencias de las religiones primitivas. La *cosmogonía* (teoría de la formación del universo), la *teogonía* (conjunto de los dioses que forman el sistema religioso de un pueblo politeísta), y el *ritual* de las grandes épocas fueron completamente abolidos por los españoles.

Según la *cosmogonía maya*, el tiempo presente estuvo precedido por otras *tres edades*. Estas desaparecieron sucesivamente por cataclismos universales. El universo constaba de *trece cielos* superpuestos. La tierra constituía el cielo inferior. Por debajo de ella se

escalonaban *nueve mundos* subterráneos, el más profundo de los cuales pertenecía al *Señor de la Muerte*. Cada uno de estos mundos tenía su propio dios, igual que cada fenómeno de la naturaleza y los días. El fin del mundo llegaría con la caída de los astros.²



El Palacio de Palenque, en el Estado de Chiapas

El *dualismo* era característico del mundo religioso maya. La religión maya giraba en torno a la lucha entre el *bien* y el *mal*. Había dioses que eran buenos para el ser humano, y también dioses malos que traían diversas desgracias sobre la vida. Divinidades tales como la lluvia, el trueno y el rayo eran de carácter bienhechor y se oponían a una serie de dioses dañinos, como los de la sequía, la tempestad, la guerra y el hambre.

Los mayas conservaban el recuerdo de un antiguo *dios universal*, que había creado todas las cosas. Este creador del mundo era *Hunab*.

¹Sobre la religión maya, ver Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muisca* (México: Fondo de Cultura Económica, 1971); y Sylvanus G. Morley, *La civilización maya* (México: Fondo de Cultura Económica, 1956).

²Henri Lehmann, *Las culturas precolombinas*, 3ra ed. (Buenos Aires: EUDEBA, 1964), 71-72.

El antiguo *Manuscrito Quiche* de *Chichicastenango* relata: "Cuando todo lo que debía ser creado en el cielo y en la tierra fue acabado, habiendo sido formado el cielo, alineados y medidos sus ángulos, puestos sus límites, sus líneas y paralelos puestos en su lugar en el cielo y en la tierra, el cielo se encontró creado y fue llamado cielo por el *Creador* y por el *Formador*, por la *Madre* y el *Padre* de la vida y de la existencia, por *Aquel* por quien todo obra y respira, el *Padre*, el *Conservador* de la paz de los pueblos, el *Padre* de los vasallos, el *Dueño* del pensamiento y de la sabiduría, la *Excelencia* de todo lo que hay en el cielo y en la tierra, en los lagos y en el mar."³

Posteriormente, este dios fue asimilado al *Sol* y considerado como el padre del primer dios: *Itzamná*. Este hijo de *Hunab*, como señor de los cielos, de la noche y del día, había enseñado a los mayas la escritura, los códices y quizá el calendario. Se le asigna, pues, una misión típicamente *civilizadora*.

Se le atribuye a los mayas la *segunda invención de la escritura* en orden de aparición en el mundo, después de la escritura egipcia. Tal escritura permanece sin descifrar hasta hoy, pero es evidente su *carácter mágico-religioso*. Otro tanto puede decirse de las esculturas y pinturas mayas, que reproducen fielmente posturas humanas nada fáciles, e incluyen la perspectiva. Su recargo ornamental obedecía, en buena medida, a su inspiración esencialmente religiosa, acentuada en su simbolismo.⁴

Itzamná era invocado en las ceremonias propiciatorias del año nuevo, con el fin de evitar desastres públicos. El era el *dios supremo*. Su culto estaba asociado a menudo con el

del dios del sol (*Kinich Kakmó*), quien era representado con la figura de un ave o como figura humana.

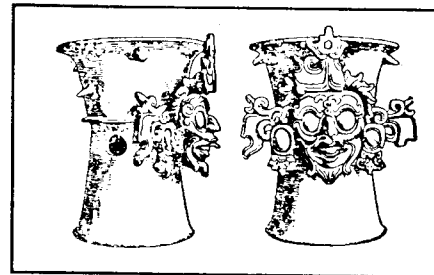


Una hoja del *Codex Dresdensis*, una escritura jeroglífica maya.

El dios de la lluvia (*Chaak*) era representado con una gran nariz y estaba asociado con el dios del viento (*Kukulkán*), quien tenía la figura de una serpiente emplumada. Este último era de origen mexicano, ya que es el *Quetzalcóatl* azteca. El pueblo sólo podía adorarlo a través de los jefes y oficiales del gobierno.

El *dios del maíz* o de la agricultura es de nombre desconocido, pero se lo representaba como un joven que portaba una espiga de maíz. El *dios de la muerte* era *Ah Puch*, y era considerado la *principal deidad malévola*. Su cabeza era un cráneo adornado con cascabeles. Estaba asociado con el *dios de la guerra*

o dios negro (*Ek Chuah*), patrón de los cultivadores de cacao y de los mercaderes.⁵



Vasija de barro con una máscara que representa al dios maya del occidente y del lucero vespertino.

Los rituales religiosos mayas

Los dioses mayas eran objeto de un culto muy complejo y de un ritual muy estricto. Las ceremonias religiosas estaban precedidas por ayunos y rigurosas abstinencias. Las penitencias, a veces muy severas, eran de mucha importancia. Los *sacrificios* eran también muy significativos. Al principio, consistían en *ofrendas* de alimentos, animales u objetos preciosos. Más tarde se hicieron *sacrificios humanos*. Si ocurría una desgracia en el país, si las mieses eran menos abundantes o faltaban, si se carecía de agua: para todo se inmolvaba a una víctima humana. Y generalmente era una mujer virgen.

La joven era conducida al templo y vestida con sus mejores ropas de fiesta. Era acompañada por las vestales y los *sacerdotes de alto rango*. Mientras humeaba el incienso en el altar, el sacerdote instruía a la víctima acerca de lo que debía pedir a la divinidad. Se le amarraba una cuerda alrededor del cuerpo, y cuando el incienso dejaba de humear, se la precipitaba en un pozo, del que no se la sacaba hasta que estuviese asfixiada. Mientras tanto, todo el pueblo no cesaba de rogarle a la víctima que expusiese sus necesidades a la divinidad. Sus restos eran enterrados en un bosquecillo cercano.

Para otros sacrificios, los mayas se pintaban completamente de azul. Le abrían el pecho a la víctima para sacarle el corazón, y se lo ofrecían a los dioses. Con la sangre del sacrificado, untaban la estatua del dios al que invocaban. Los sacerdotes inferiores desollaban a la víctima y se cubrían con su piel seca, mientras danzaban junto al pueblo. En época de sequías, epidemias y otras calamidades, también se arrojaban víctimas de ambos sexos al pozo de los sacrificios.



Bajo relieve que representa el suplicio de la lengua. Los personajes lucen sus atuendos característicos. Estela encontrada en Yaxchilán, (Guatemala)

Otro tipo de sacrificio consistía en hacer manar la propia sangre traspasándose el lóbulo de la oreja con un cuchillo de sílice o una espina de pescado. Del mismo modo, se hacía un orificio en la lengua y se pasaba por el mismo un cordel.

Los demás actos rituales de los mayas, aunque incruentos en su mayoría, se basaban en *ideas mágicas* que procuraban garantizar

³Según Brasseur de Bourbourg, *Nations civilisées du Mexique*, 1:47, citado por J. Benedicto Villagarcía, *Bosquejo de la historia de las religiones de la América* (Jujuy [Argentina]: Escuela San Francisco de Artes y Oficios, 1931), 39.

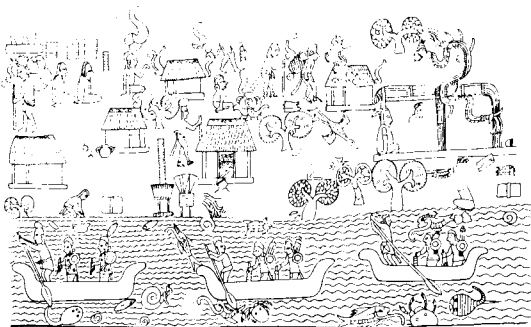
⁴Ralph L. Beals y Harry Hoijer, *Introducción a la antropología* (Madrid: Aguilar, 1963), 589-590.

⁵Lehmann, *Culturas precolombinas*, 72-73; ver también Walter Krickeberg, *Etnología de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), 332-333.

los ciclos de la naturaleza. Había *ritos* y *ceremonias* para todo tipo de necesidades, individuales y colectivas. En muchas *fiestas* se organizaban danzas con máscaras.⁶

En los tiempos actuales, este antiguo arte dramático sobrevive sólo en los bailes en los que los indios de Guatemala representan leyendas cristianas o escenas de la conquista española. Los *mayas actuales* también conservan todavía un antiguo rito, que consiste en quemar *copal* (resina que se extrae de ciertos árboles tropicales) durante sus ceremonias religiosas.⁷

El *rito* y *culto* de los mayas estaba a cargo de los *sacerdotes*, casta que vivía sometida a una completa *mortificación física*. La más cruel de todas era la de cortarse la lengua. El culto tributado no tenía otro objeto que obtener salud y alimentos.



Una aldea Maya costera con casas y árboles esparcidos. Parte de la pintura mural que decoraba el templo de los guerreros, Chichén Itzá, Yucatán.

Los *templos* mayas estaban situados en el centro de las ciudades, y eran el lugar donde

se celebraban los sacrificios y ofrendas a cargo de los sacerdotes. Estos tenían también bajo su cuidado el *calendario*, observaban las condiciones meteorológicas, y *bautizaban* y *escuchaban confesiones*.

Creencias religiosas de los mayas

Los mayas creían en la *inmortalidad del alma* en la *vida de ultratumba* que aquélla gozaba al desprenderse del cuerpo terrenal. Los que se *suicidaban* ahorcándose, los *guerreros* muertos en bata-

lla, las *mujeres* que morían al dar a luz y los *sacerdotes* iban directamente al cielo superior.

El *culto a los muertos* era popular. Los cadáveres se depositaban en urnas funerarias sin quemarlos. Sobre el túmulo en que se guardaba la urna, se colocaba

una estatua del difunto, frente a la cual se ofrecían sacrificios.



Parte de un bajo relieve que representa a dos equipos de jugadores de pelota. Banco oriental del gran patio del juego de pelota de Chichén Itza, Yucatán.

Este *culto a los antepasados* constituye todavía el contenido principal de la religión de los indígenas *quichés* de Guatemala. No hay acontecimiento de su vida que no esté acompañado de oraciones y sacrificios a los antepasados. De este modo, el otro mundo es imaginado como lleno de toda clase de horrores, que el difunto tiene que vencer si quiere llegar al mundo de los muertos.⁸

La creación del hombre y el diluvio

Según la cosmogonía de los quichés, *el ser humano fue creado por la divinidad a partir de cenizas vegetales*, en el séptimo día de la creación. El *Popol-Vuh*, el libro *sagrado* de los quichés, describe a los primeros seres humanos de la siguiente manera: "Existieron (unos hombres de madera) y se multiplicaron; pero no tenían ni corazón ni inteligencia, ni recuerdo de su Formador y Creador. Llevaban una existencia inútil y vivían como animales. No se acordaban de corazón del cielo, y he aquí

cómo cayeron allí. No eran, pues, sino un ensayo de hombres, que hablaron al principio, pero cuyo rostro se secó. Ni sus pies, ni sus manos tenían consistencia; no tenían ni sangre, ni sustancia, ni humedad, ni grasa. Mejillas descarnadas era todo lo que presentaba su rostro; pies y manos secos, carne lánguida. Por esto no pensaban en levantar sus cabezas hacia el Formador y el Creador, su Padre, y su Providencia. Estos eran los primeros hombres que en gran número existieron aquí, sobre la faz de la tierra."⁹

Según el *Popol-Vuh*, el ser humano fue creado con elementos vegetales. "El *tzité* (un árbol cuyo fruto es como las bayas) constituyó la carne del hombre, pero cuando la mujer fue formada por el Formador y el Creador, el *zibak* (médula de una especie de junco pequeño), se entró en la carne de la mujer. Eso es lo que entró en su construcción por orden del Formador y del Creador."¹⁰

EL DILUVIO SEGUN EL POPOL-VUH

En seguida llegó el fin de esos hombres, la ruina y la destrucción de esos manequés, hechos de madera, a los que igualmente se les quitó la vida. Entonces se hincharon las aguas por la voluntad del Corazón del Cielo y vino una gran inundación, que llegó por sobre la cabeza de los manequés y de esos seres hechos de madera. . . .

Y así fue su destrucción. Fueron inundados y una resina espesa bajó del cielo. El ave de rapiña, llamado *xecotcovach* vino a arrancar los ojos de sus órbitas; el *comalotz* a cortarles la cabeza; el *cotzbalam* devoró sus carnes; el *tecumbalam* rompió y trituró sus huesos y sus cartílagos; y su cuerpo fue reducido a polvo y dispersado para el castigo de sus personas. Porque no habían pensado delante de su Madre y su Padre, Aquel que es el Corazón del Cielo, cuyo nombre es Huracán. A causa de ellos se oscureció la faz de la tierra y comenzó una lluvia tenebrosa, lluvia de día, lluvia de noche. . . .

Entonces se vio a los hombres correr, llenos de desesperación, querían subir sobre las casas y las casas se derribaban haciéndoles caer al suelo. Querían subir a los árboles, y éstos les sacudían lejos de sí. Querían ocultarse en las cavernas, y ellas se cerraban ante ellos. Así se consumó la ruina de todas las criaturas humanas, gente que estaba destinada a ser destruida y transtornada. Y así todas las personas fueron entregadas a la destrucción y al desprecio.¹¹

⁸Krickeberg, *Etnología de América*, 332.

⁹Citado en Villagarcía, *Historia de las religiones*, 41.

¹⁰Ibid., 42.

¹¹Ibid., 41-43.

⁶Ibid., 335.

⁷Lehmann, *Culturas precolombinas*, 73.

Además, existía entre los mayas el recuerdo de un cataclismo ocurrido en edades remotas y que produjo una gran mortandad. Sobre este asunto, inventaron numerosas fábulas que hoy resultan sumamente sorprendentes, por su parecido con el relato bíblico del diluvio.

LOS AZTECAS

La meseta de Anahuac, donde floreció la civilización azteca, fue ocupada por distintos pueblos procedentes del norte y cuyo grado de cultura era diverso. Entre los primeros pobladores figuraron los *otomies*, *zapotecas* y *mixtecas*, tribus sedentarias, que cultivaron la tierra y levantaron ciudades. Posteriormente, llegaron los *toltecas*, que se establecieron en el valle de Teotihuacán, Tollán o Tula y Cholula. Más tarde, llegaron los *mayas*, quienes recibieron la influencia cultural tolteca durante su estada en el territorio, del cual se trasladaron a Yucatán. Luego se sumaron otros pueblos errantes, entre ellos los *chichimecas* y los *aztecas*.

Los aztecas, llamados también *nahuas*, constituyeron el pueblo con más fuerte personalidad política y social de cuantos se establecieron en el valle de Anahuac, en la altiplanicie mexicana. Fueron los últimos en arribar a la región, hacia el año 1325, donde fundaron la ciudad de *Tenochtitlán*, erigida sobre una isla del lago *Texcoco*.

Desde Tenochtitlán y merced a su espíritu belicoso y conquistador, los aztecas extendieron sus dominios que, al iniciarse la ocupación española, cubrían un territorio que iba desde el valle de Anahuac hasta Nicaragua y desde el Atlántico hasta el Pacífico.



Rey de Texcoco en traje de fiesta.

La religión azteca

Los aztecas fueron los que probablemente desarrollaron el sistema religioso precolombino más complejo. La religión fue entre ellos la fuerza más poderosa y vital, que sostuvo su cultura y civilización. Su vida entera estaba controlada por los dioses.

Mundo espiritual azteca. La **mitología** azteca fue el resultado de sucesivos aportes de las poblaciones conquistadas por ellos. El principio dominante de la religión azteca fue el dualismo. Los elementos de la naturaleza se enfrentaban en pares opuestos: *cielo-tierra*, *día-noche*, *sol-luna*. Los dioses tenían el mismo carácter dual, ya que sus rasgos terrenales se sumaban a otros de tipo celestial.

Las **leyendas** también hablaban de la lucha de dos principios. De esta manera, el enigma cósmico se resolvía mediante el choque de fuerzas antagónicas. Las épocas del

mundo (representadas en la piedra del famoso *Calendario Azteca*), son una sucesión incesante de destrucciones. Cuatro soles, esto es, cuatro mundos, ya han sido destruidos. Según los aztecas, también el presente será aniquilado por terremotos.



La piedra calendario Azteca, llamada también piedra del sol, es un resumen de las creencias cosmográficas aztecas. (diámetro 3.6 m.) México. Museo Nacional de Antropología.

Características de la religión azteca. En la religión azteca imperaban las fuerzas de la naturaleza.¹² Se quería lograr el favor de las fuerzas naturales beneficiosas y rechazar las adversas. No había objetivo moral alguno, sino sólo temor a los fenómenos naturales y el deseo de dominarlos. Esto los llevó a personificar los elementos naturales como dioses. George C. Vaillant señala que "la jerarquía de los santos cristianos, con su reconocimiento implícito de posición y autoridad, se asemeja

grandemente al concepto azteca de sus dioses."¹³

Para los aztecas, la religión era necesaria para salvaguardar el orden social y la prosperidad económica. El sacerdocio, por lo tanto, era una fuerza de gran importancia para la orientación de la vida social. Los sacerdotes eran reclutados entre los hijos menores de la nobleza. Dirigían la vida intelectual, creaban prácticas rituales, y promovían la creencia en los dioses. La sociedad azteca era una verdadera **teocracia**. La religión controlaba la vida total de los aztecas.

La abundancia de dioses y su complicado ritual dieron nacimiento a un cuerpo sacerdotal numerosísimo. A la cabeza del sistema cúllico estaban los *grandes sacerdotes*, que llevaban el nombre de *Quetzalcóatl*. Los sacerdotes superiores eran los sacrificadores. Los inferiores incluían a los músicos y otros religiosos afectados al culto. A sus órdenes se escalonaba una jerarquía complicada y una escuela encargada de la formación de los novicios. Los *brujos*, *hechiceros* y *adivinos* eran también personajes importantes. Mediante remuneración, todos ellos pretendían predecir el porvenir, curar las enfermedades y prestar otros servicios.

La religión azteca carecía de todo respeto por la dignidad humana. Para el azteca no había esperanza ni virtud. La idea de castigos o recompensas en el más allá estaba totalmente ausente. Los muertos debían pasar por una serie de pruebas en el curso de un viaje horrible de cuatro días.

¹²Sobre la religión azteca, ver también Cottie Burland y Werner Forman, *The Aztecs* (Londres: Orbis Publishing, 1975); Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el antiguo México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1970); Víctor W. Von Hagen, *Los aztecas*, 10a ed. (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1977); y Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*.

¹³George C. Vaillant, *La civilización azteca* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944), 220.

Cuando el difunto por fin llegaba a la presencia del *dios de los muertos*, debía comprar su admisión en una de las nueve regiones del mundo inferior, con los presentes que con tal fin habían depositado sus deudos en la tumba. Solo tres tipos de personas podían entrar a los *trece mundos superiores*, donde habitaban los dioses: el *guerrero que había muerto en batalla*, la *víctima sacrificada* a los dioses y la *mujer que había muerto al dar a luz un hijo*.

Los dioses controlaban tanto al **Estado** como al **individuo**. La vida toda estaba sujeta al control de los sacerdotes, únicos intérpretes de los dioses. La *teocracia militar* azteca doblegó a los pueblos conquistados bajo su sanguinaria tiranía. No obstante, su propia religión fue un factor importante en su caída frente a los españoles.

El mito de *Quetzalcóatl* hablaba de él como un dios civilizador o el gran rey que civilizó a los toltecas, blanco y con barba, que había desaparecido por el oriente y debía regresar desde allí. Cuando llegó *Hernán Cortés*, muchos lo tomaron por *Quetzalcóatl*, lo cual hizo posible que unos pocos centenares de españoles subyugaran al pueblo más belicoso de América. Además, los frailes católicos "se apoderaron de este mito como una prueba de que el apóstol Santo Tomás había visitado México y convertido a sus pobladores, quienes después volvieron a las costumbres paganas. De aquí que los frailes, para justificar la conquista, den mucha importancia a un dios rubio, quien después de despedirse de su pueblo prometió regresar por el oriente, por el mar."¹⁴

Los dioses aztecas

Había unos *trece* dioses principales y *doscientos* secundarios.¹⁵ Uno de los rasgos ca-



El mítico Quetzalcóatl, en la balsa de serpientes. Debajo, "su máscara de serpientes de turquesa.

racterísticos de la religión de los aztecas es que incorporaban a su **panteón** los dioses de los pueblos conquistados y sometidos. Es imposible mencionar a todos los dioses. Había dioses mayores, de la fecundidad, creadores, de la lluvia y la humedad, del fuego, planetarios y estelares, de la muerte y de la tierra.

Los grandes dioses. Los aztecas eran politeístas. Por un lado, aceptaban la idea de fuerzas divinas creadoras del universo, pero colocaban bajo su autoridad hasta trece grandes dioses. Dos seres primordiales habían originado todas las cosas, incluso los dioses. Estos eran *Ometecuhtli* ("Señor de la Dualidad") y *Omecihuatl* ("Señora de la Dualidad"). Estas divinidades vivían en la cúspide del mundo en el décimo tercer cielo. Estos dos produjeron a

todos los dioses y también a toda la humanidad. Sin embargo, para cuando los españoles llegaron al continente, los dos seres primordiales ya habían sido mayormente desplazados por una multitud de dioses más jóvenes y activos.

El dios supremo era *Ometéotl*, el Gran Poder, que tiene señorío universal. En él se reconcilian lo masculino y lo femenino, como también otras polaridades y elementos opues-

tos. El es señor de la dualidad (*Ometecuhtli*) y señora de la dualidad (*Omecihuatl*).¹⁶ Se lo conoce también como *Tonacatecutli*. Este dios reinaba retirado del mundo y no necesitaba de cultos.

Los creadores de la raza humana fueron *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*, que luchaban entre sí. El primero era muy poderoso y se lo representaba bajo diversas formas. Era la providencia, el inventor del fuego, y quien

DIOSES AZTECAS PRINCIPALES

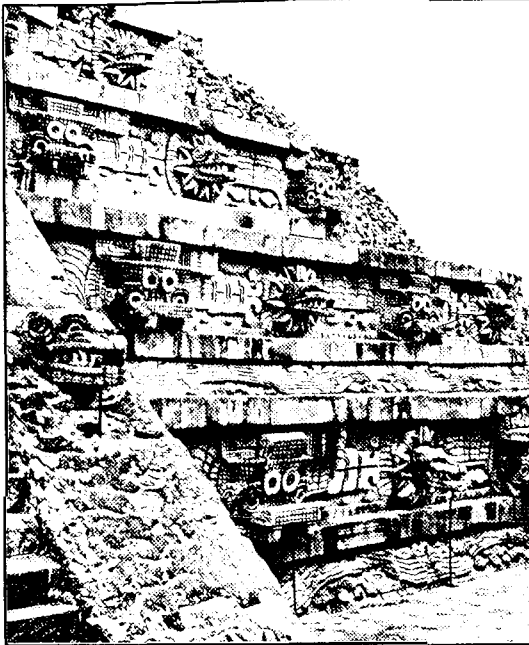
OMETEOTL O OMETECUHTLI	En un sentido teológico, era el dios supremo, inefable y esencia de todas las cosas. Señor de la dualidad, que llenaba las funciones de la paternidad creadora.
TEZCATLIPOCA	El "Espejo Humeante" y creador del ser humano; dios eternamente joven y dispuesto, dinámico y vigilante.
QUETZALCOATL	Dios de la civilización representado con la serpiente emplumada; era la encarnación de Ometéotl.
TLALOC	Dios de la lluvia, con anteojeas y colmillos.
HUITZILOPOCHTLI	Dios de la guerra y tutelar de México, y joven dios solar.
TONATIHU	Dios sol, que también desempeñaba funciones de señor celeste.
YACATECUHTLI	Dios de los peregrinos adorado en Teotihuacán.
XIPE TOTEC	"Nuestro Señor desollado," simbolizaba la liberación de los obstáculos que el mundo interpone entre las diferentes realidades del individuo.

¹⁴Ibid., 223.

¹⁵William H. Prescott, *The Conquest of Mexico* (Nueva York: Bantam Books, 1964), 48.

¹⁶Sobre la teología cosmogónica azteca, ver José Arreguín, "Temas 'biblicos' en la teología nahuatl," *Diálogo Teológico* 13 (abril 1979): 6-10.

presidía las libaciones y los banquetes. *Tezcatlipoca* personificaba el sol de verano, que madura las cosechas, pero que trae también las sequías y la esterilidad. Era un dios funesto y belicoso, que castigaba todo pecado y disponía de los seres humanos a su capricho. Era invisible e implacable, y seguramente el más temido de los dioses.



Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, era el dios de la vida, la sabiduría, el sacerdocio y el viento. Era el lucero de la mañana y de la noche (planeta Venus), y también el "Sol del ocaso." Su carácter era benévolo y apacible. Invocado como el creador del hombre y de sus obras, se lo consideraba el patrón de dos instituciones que representaban la base misma de la vida social y religiosa azteca: el sacerdocio y los *colegios de los príncipes*. Hasta el fin del imperio, los grandes sacerdotes de la metrópoli continuaron llamándose "sucesores de Quetzalcóatl."

Otras divinidades. Las *divinidades* aztecas eran innumerables. Algunas tenían que ver con la caza y la guerra, otras con la agricultura. Además de los grandes dioses, había divinidades para la tierra, la muerte, la fertilidad, la lluvia, el agua, el fuego, la bebida ritual y decenas más. La *madre de los dioses* era simultáneamente la diosa de la luna y de

la tierra, del maíz y del algodón, de la vida sexual y de los nacimientos. Su nombre era *Tlazoltéotl*. Esta diosa presidía también la confesión y la penitencia. El dios de la lluvia era *Tláloc* quien, al igual que su contraparte femenina, *Chalchiuhtlicue*, la diosa de los manantiales y los ríos, tenía la custodia del maíz.

Tláloc habitaba en la cima de las montañas y su casa estaba llena de alimentos. Era un *dios bueno y malo* a la vez, y porque era temido, gozaba de gran veneración. Su culto era el más temido y

sanguinario de todos.



La diosa azteca Tlazoltéotl, ataviada con un cuero desollado de mujeres sacrificadas. Manuscrito azteca. (Dibujo de Miguel Covarrubias).

Los sacrificios aztecas

Los sacrificios al Sol. Por ser un pueblo guerrero, los aztecas hacían del *culto al Sol* el centro de su mundo religioso. Los *dioses solares* se representaban con la figura del águila. Entre ellos, *Huitzilopochtli*, el dios guerrero y una manifestación del Sol, ocupaba un lugar destacado. El Sol nacía cada mañana y moría por las noches. Su hambre y sed sólo se satisfacían con la carne y la sangre de los enemigos. Para alimentarlo y garantizar su existencia era necesario ofrendarle regularmente víctimas propiciatorias elegidas entre los *prisioneros*. Con la sangre de las víctimas humedecían la boca de los ídolos.

En algunas ocasiones, se decapitaban *mujeres* mientras bailaban fingiendo ignorar lo que les esperaba. A veces se sacrificaban *niños* por ahogamiento, en ofrenda al dios *Tláloc*. El llanto de los niños era interpretado como una promesa de lluvia. Otras veces se echaban cautivos al fuego, previamente anestesiados. Se iniciaba cada nuevo período calendario apagando todos los fuegos y encendiendo otro nuevo sobre el cuerpo de un hombre sacrificado. En otras ocasiones, se mezclaba carne o sangre de las víctimas con los tamales de maíz, para que al comerlos se pudiese participar del ser divino. En otros casos, las víctimas eran *asaeteadas* y se les quitaba inmediatamente la piel, con la que luego se vestían los sacerdotes.¹⁷

Los sacrificios humanos. Los *sacrificios humanos* fueron típicos del culto azteca y uno de los factores que más horrorizó a los conquistadores españoles. Según algunos de ellos, no pasaba día sin que se inmolará a alguien sobre los altares de los templos. Se calcula

que en los últimos cincuenta años del imperio azteca, se sacrificaron anualmente quince mil personas. Se llegó a hacer guerras sólo para lograr víctimas para los sacrificios. Por esto, la guerra no fue un instrumento político, sino un *rito sagrado*.¹⁸



Sacrificio azteca de un corazón humano al Sol, según Bernardo de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España* (Códice Florentino).

En el sacrificio, la víctima se colocaba recostada de espaldas sobre el altar. Con un cuchillo de obsidiana se le abría el pecho y se le arrancaba el corazón, que se ofrecía al *Sol* en la cúspide del *teocalli* (casa del dios o templo).

Los sacrificios humanos no se hacían por odio ni crueldad, sino como respuesta a la inestabilidad del mundo, siempre amenazado por fuerzas que escapaban al control humano. *Para salvar al mundo y a la humanidad hacía*

¹⁷Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista* (México: Fondo de Cultura Económica, 1956), 103.

¹⁸Arreguín, "Teología nahuatl," 7-8.

falta sangre, hacía falta una víctima que sirviera como mensajera de los hombres a los dioses.¹⁹

El templo azteca

Los templos eran de planta rectangular. No obstante, había también templos de forma circular, especialmente aquellos dedicados a *Quetzalcóatl*. En el caso de las pirámides, son muchas las que se han conservado hasta el presente. En casi todos los casos, el edificio no ha sido construido en un solo período, sino mediante repetidas superposiciones y ampliaciones sucesivas, a partir de un núcleo originalmente pequeño.

El templo más importante en *Tenochtitlán*, que los españoles destruyeron junto con toda

la ciudad en el año 1521, no tomó su forma definitiva hasta 1487, después de una amplia labor de reconstrucción. Este templo fabuloso tenía una base cuadrada de 90 a 100 metros por cada lado, una altura de más o menos 30 metros, y cinco cuerpos de talud muy inclinado, sobre los que se extendía una escalinata de dos secciones sobre el lado occidental, que conducía a la plataforma en la que había dos templetos. Además de este edificio, el gran recinto de los templos abarcaba otras veinticinco pirámides, viviendas para los sacerdotes y otras dependencias.

Los templos en sí eran edificios relativamente pequeños, parecidos a una torre, con una antecámara e interior oscuros. La entrada era amplia y sobre ella lucía el "friso del firmamento," construido con semiesferas de piedras salientes. En el techo había almenas de piedra como símbolos de las nubes.

EL TEMPLO AZTECA

El templo mexicano es siempre una pirámide escalonada con una escalinata escarpada, que conduce a la casa de dios en el sentido propio de la palabra (*teocalli*). Esta forma arquitectónica estaba profundamente arraigada en la cosmovisión de los pueblos mexicanos, que consideraban el cielo como una *pirámide escalonada*, es decir, como un cerro. Por consiguiente, los mixteca y los zapoteca construían sus templos sobre cerros o transformaban elevaciones naturales del terreno en pirámides escalonadas; en el mito azteca, Huitzilopochtli, el joven dios solar, es concebido en el "cerro de las serpientes," del que expulsa, después de su nacimiento, a los hermanos y hermanas rivales, la diosa lunar o los astros. Siendo la serpiente también un símbolo celeste, se emplea de preferencia para el adorno de las pirámides y templos. En consecuencia, son serpientes emplumadas sobre lápidas de bajorrelieve las que se enroscan alrededor de las gradas del templo de *Quetzalcóatl* en Teotihuacán y de la pirámide de *Xochiclaco*; las que forman las alfardas y columnas en los templos nahua de *Chichén Itzá*, y cubren los muros que rodean las pirámides aztecas. Entre los totonaca septentrionales, las pirámides se adornaban con numerosos *nichos* que tal vez representaban las moradas de los dioses *astrales*.²⁰

¹⁹Soustelle, *Vida cotidiana de los aztecas*, 104-105. Ver también Vaillant, *Civilización azteca*, 250-252.

²⁰Krickeberg, *Etnología de América*, 297-298.

Los aztecas tenían también *altares domésticos* y *templetos* en la cima de los cerros o junto a los manantiales. En estos lugares se ofrecían sacrificios incruentos de carácter mágico: sahumeros con resina de copal, ofrendas diversas, danzas rituales, borracheras, etc. Los *juegos de pelota* eran también parte del culto azteca. En canchas rectangulares, divididas en cuatro, con anillos de piedra empujados en los dos muros del costado, los jugadores debían hacer pasar una pelota de caucho por los anillos sin tocarla con las manos.

LOS CHIBCHAS

Area de difusión

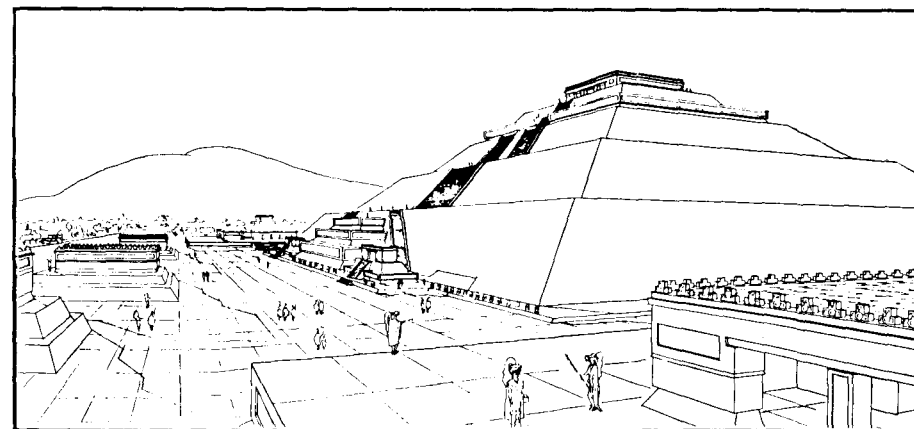
La cultura de los *chibchas* es una de las más famosas de América del Sur.²¹ Los *chibchas* constituyeron una *gran familia lingüística*, que ocupó la región que se extiende desde Nicaragua hasta Ecuador. Si bien los idiomas de las diversas tribus que habitaban

esta amplia región presentan diferencias importantes, reconocen un origen común y pertenecen a una sola familia lingüística.

Los más importantes de estos grupos humanos estaban radicados en la *meseta central de Colombia*, dentro del territorio correspondiente a los actuales estados de *Cundinamarca* y *Boyacá*. A estas tribus se las designa corrientemente con el nombre de *chibchas*, que corresponde a su idioma, pero se las llama también con mayor propiedad, *muiscas* o *moscas*.

Su cultura fue la más importante entre los dos grandes centros de civilización de México y Perú. Fue inevitable que afectaran con sus bienes culturales a los pueblos que se desarrollaron en esos polos de civilización, y que, a su vez, recibiesen profundas influencias de ellos.

Los *chibchas* o *muiscas* ("hombres"), como se llamaban algunos de ellos (los habitantes de la altiplanicie colombiana), no constituían una unidad cultural o política. Se trata



Teotihuacán: perspectiva de la pirámide del sol y edificios anexos, según Marquina.

²¹A.L. Kroeber, "The Chibcha," en *Handbook of South American Indians*, vol. 2: *The Andean Civilizations*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 887.

ba más bien de diversos *pueblos agrícolas*, estados minúsculos organizados en clanes y tribus.

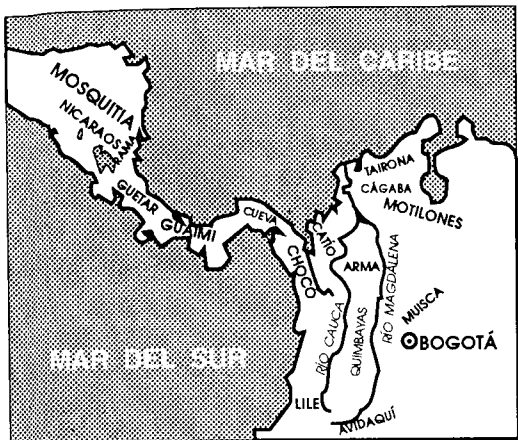
No dejaron restos arqueológicos de la monumentalidad de los mayas o de los aztecas. Su cultura se cimentó en elementos menos perdurables: madera, barro, y oro. No llegaron a alcanzar un gran desarrollo cultural. No utilizaron la piedra en sus construcciones, ni desarrollaron técnicas avanzadas en cerámica. Sin embargo, fueron maestros por excelencia en la elaboración de objetos de oro y en la aleación de oro y cobre. Estuvieron a punto de lograr grandes progresos, pero la llegada de los españoles cortó abruptamente ese proceso.²²

Los dioses de Colombia

En el altiplano de Bogotá, Colombia, la religión tenía como centro a una *gran diosa*, madre del universo, que era venerada como divinidad de la fecundidad, de los antepasados y especialmente de los héroes míticos. Su nombre era *Bachúe* (también conocida como *Fura-chogue*, "mujer benévola").

Bachúe salió de las aguas de un pequeño lago, acompañada de su hijo de tres años,

con quien se casó más tarde. Con él procreó a los seres humanos, para luego desaparecer nuevamente en el agua del lago, transformándose ambos en serpientes. *Bachúe* tenía su lugar entre las *deidades lunares*. Ella era la protectora de las cosechas, y su ofrenda preferida era el incienso.²³



Territorio de los Chibchas.

Entre las *deidades solares* cabe mencionar a *Bochica*, llamado también *Xue* ("señor"), quien fue un *héroe civilizador*. Algunos afirmaban que había vivido unas veinte generaciones antes de la llegada de los españoles.

Bochica es descrito como un personaje viejo y barbado. Se dice que predicaba y enseñaba, especialmente la virtud, la caridad, la observación de las *leyes consuetudinarias* y todas las actividades industriales. Su labor civilizadora consistió en enseñar al pueblo el arte de hilar, tejer y pintar telas. Era adorado mediante diversas ofrendas, especialmente oro.²⁴

La esposa de *Bochica* era *Chía*, también conocida como *Huitaca* y *Jubchas-guaya* (*guaya* significa "madre"), quien practicaba y predicaba el placer, la danza, la borrachera y la laxitud sexual, y tenía muchos seguidores. Se dice que apareció después de *Bochica*, y que fue transformada en lechuga. Otra versión

del mito dice que *Bochica* le ordenó que abandonara la tierra y se convirtiera en la Luna, dándole así la misión reparadora de iluminar la noche.²⁵

Las prácticas religiosas

Además de los *templos* con sus "ídolos," había *templetes* a lagos y ríos, cuevas y montañas. En Colombia existía también el *culto a los lagos sagrados*. Estos lagos tenían algún tipo de asociación con las *serpientes*. A

ellos se arrojaban ofrendas de joyas de oro, mientras el pueblo celebraba a su alrededor, mediante música, incienso, borracheras y carreras. Estas últimas tenían un sentido religioso, como el juego de pelota entre los aztecas.

Uno de los ritos más populares de los chibchas fue la ceremonia de Eldorado, que por sus características despertó la inagotable codicia de los conquistadores españoles.

La leyenda surge de un hecho real. Cada nuevo soberano de Bogotá debía iniciar su reinado después de un período de abstinencia, que culminaba con un acto solemne en el

LA LEYENDA DE BOCHICA

Según la leyenda, este dios apareció en un momento en que los habitantes del valle de Bogotá vivían en condiciones deplorables: desnudos, sin organización política, errando al azar, sin practicar la agricultura y sin dios. *Bochica* quiso poner remedio a la situación, pero su bella esposa, *Chía*, intentó impedir la obra. Buena parte de la leyenda se dedica a explicar esta lucha entre *Bochica* (el bien) y *Chía* (el mal).

El peor enemigo de *Bochica* era *Chibcha-chum*. Este era el dios de los orfebres, mercaderes y labradores. Enojado por la maldad de los seres humanos, mandó un diluvio sobre el altiplano de Bogotá moviendo dos ríos. Esta inundación anegó el valle y mató a la mayor parte de sus habitantes. La bondad de *Bochica* hizo que se presentara sobre un arco iris. Utilizando una vara de oro, *Bochica* logró dar a las aguas una salida al valle del Magdalena, creando la *cascada de Tequendama*. *Chibcha-chum* fue obligado a ir bajo la superficie a cargar con la tierra, la cual anteriormente descansaba sobre grandes postes de madera. Cada vez que *Chibcha-chum* cambiaba la tierra de hombros, había un terremoto. *Bochica* ayudó a los sobrevivientes a reconstruir sus casas, les enseñó el culto del Sol, los organizó políticamente y se retiró al valle sagrado de *Iraca*, donde vivió por mil años.

Hay otras variantes de este mito legendario. Es interesante notar que, entre las tribus serranas del Ecuador, existía también una leyenda de un diluvio. La inundación se produjo porque los hijos del primer hombre mataron a una serpiente mítica. Los sobrevivientes se salvaron subiendo a un cerro alto.

²²Krickeberg, *Etnografía de América*, 346-347.

²³Kroeber, "The Chibcha," 908; Krickeberg, *Etnología de América*, 371-372; Lehmann, *Culturas precolombinas*, 119.

²⁴Kroeber, "The Chibchas," 908-909; Lehmann, *Culturas precolombinas*, 119-120.

²⁵Kroeber, "The Chibcha," 908.

lago de *Guatavita*. En medio de la expectativa de su pueblo, el príncipe se dirigía en una balsa al centro del lago y allí, untado con polvo de oro adherido a su cuerpo por sustancias resinosas, se sumergía en el agua mientras

los miembros de su comitiva arrojaban al lago valiosos objetos de oro y cerámica. Cuando el soberano emergía, el silencio era quebrado por el tañido de instrumentos musicales y cánticos rituales.

Al conocer los españoles por tradición oral las características del acto, iniciaron innumerables expediciones en busca del país de *Eldorado*, nombre con que la codicia y la ambición de los conquistadores identificó la empresa.

En la fiesta de la primavera, el festival de la cosecha del maíz, el pueblo se entregaba a orgías sexuales, danzas con máscaras con lágrimas pintadas, y otros actos religiosos. También se practicaban *sacrificios humanos* en honor al Sol. Generalmente se ofrendaban niños, que eran considerados mensajeros al dios y que servían para su alimento.

Por influencia de los cultos del norte, suelen encontrarse ciertas *plataformas* (especies de pirámides), que servían como base para los *templos*. Algunos creían en una previa creación imperfecta del hombre y en la colaboración del dios del viento en la actual. El camino

al *mundo inferior* pasaba por varios ríos anchos, que sólo podían atravesar aquellos muertos que estaban pintados conforme a los mandamientos. En algunas tribus existía la

flagelación mutua de los participantes en las fiestas religiosas. Los *brujos* gozaban de gran prestigio entre todas estas tribus.²⁶

Entre los indios *cueva* de Colombia se rendía culto, con oraciones y sacrificios, a un *dios celeste*, creador del mundo. Además, se veneraba a *Dobai-ba*, la diosa de las tormentas, y a

Tuyra, el espíritu maligno. El *culto a los antepasados* era común en el valle del Cauca, en Colombia. Los *ritos de enterramiento* de los cadáveres eran variados. Su frecuencia, según consta por los hallazgos arqueológicos, testimonia de la importancia que tenía la *muerte* en el mundo chibcha. Parece ser que ciertos *templos* encontrados por los conquistadores españoles eran en realidad *casas mortuorias*.²⁷

El jefe de la religión chibcha era el *zipa* o *zaque*. El culto estaba a cargo de los *sacerdotes*, llamados *xeques* (*cheques* o *jeques*). Estos eran los encargados de los sacrificios, vivían en el templo o sus inmediaciones y llevaban una vida de abstinencia y penitencia. Había también *médicos*, *brujos* y *adivinos*. Generalmente, éstos eran ancianos o mujeres, que merodeaban vendiendo sus pociones y recursos mágicos.²⁸



Indígenas guayanés fundiendo sus ídolos de oro. Grabado de la obra de Walter Raleigh, *The discovery of the Empire of Guiana*.



Figura idealizada del Zaque. Grabado de la obra de Lucas Fernández de Piedrahita.



Figura idealizada del Zipa, o Zippa de Bogotá. Grabado de la obra de Lucas Fernández de Piedrahita.

Los chibchas practicaban los *sacrificios humanos*, dedicados especialmente al *Sol*, que "comía personas."

Cuando llegaron los españoles, los *chibchas sacrificaban niños*, a quienes consideraban hijos del Sol. A éstos se los criaba hasta los quince años en el templo del Sol de *Sogamoso*. A esa edad se los llevaba en peregrinación por los caminos por donde había andado *Bochica*, para ser muertos a

flechazos, mientras permanecían atados a una columna. El corazón era ofrecido a *Bochica*.

Los chibchas practicaban también la *ceremonia de la momificación* y el *culto a los muertos*. Los cadáveres eran enterrados con sus riquezas, que los conquistadores españoles buscaron tan afanosamente y algunas de las cuales los arqueólogos han sacado a la luz.

LA PROYECCION DE LA RELIGION CHIBCHA

Los indios *cuna* actuales conservan muchos rasgos de la religión chibcha antigua. Su *dios celeste* es parecido a los dioses supremos de muchas tribus americanas. Si bien es el *creador del mundo*, es indiferente al mismo. Por eso, no recibe sacrificios ni oraciones. Sus subordinados son *dioses del mundo inferior*, que tienen a su cargo las lluvias, inventaron las costumbres y ceremonias, e iniciaron a los seres humanos en la escritura pictórica y en las artes, como también en la medicina, la cerámica y la orfebrería. En el panteón *cuna* hay además numerosos *espíritus de la naturaleza*, enemigos del ser humano, que le roban el alma cuando está dormido. Si esto ocurre, el *brujo* puede recuperarla mediante los *espíritus tutelares* o con una *piedra* de virtudes mágicas. Los *demonios* acompañan al Sol y la Luna cuando éstos navegan en sus barcas por el cielo. Los *muertos* enfrentan numerosos peligros en su viaje a través de los *ocho niveles en que está dividido el mundo inferior*.²⁹

²⁶Krickeberg, *Etnología de América*, 359.

²⁷Ibid., 364.

²⁸Lehmann, *Culturas precolombinas*, 116-117.

²⁹Krickeberg, *Etnología de América*, 365.

GLOSARIO

códices: libros mágicos pintados, en los cuales se registraban hechos históricos y religiosos, relacionados con los mayas y los aztecas.

cosmogonía: teoría de la génesis o formación del universo. Cada cultura tiene su propia comprensión sobre el origen y desarrollo del universo.

dualismo: la creencia de que existen fuerzas o principios iguales y opuestos, que están en operación en el universo. Este sistema religioso o filosófico puede admitir principios como el bien y el mal, el alma y el cuerpo, etc.

estado: asociación dentro de una sociedad, que asume la responsabilidad de dirigir y organizar la política social en beneficio de y en nombre de toda la sociedad.

leyenda: narración de acontecimientos que tienen más de tradicionales, maravillosos o fantásticos, que de históricos o ciertos.

leyes consuetudinarias: las leyes o normas impuestas por las costumbres. Generalmente estas leyes no adquieren una forma escrita, pero tienen peso sobre la conciencia social.

mitología: historia fabulosa de los dioses, semidioses y héroes de la antigüedad.

panteísta: alguien que sostiene que todo es divino. Muchos panteístas adoran la naturaleza. Una tendencia del panteísmo es la de ser neutral en lo moral, en razón de que todo es un aspecto del ser divino.

panteón: nombre del templo dedicado al culto de todos los dioses en la antigua Roma

y, en consecuencia, el conjunto de todos los dioses de un país o cultura.

ritual: acción simbólica, que se da generalmente en un contexto de adoración, y que señala a una verdad espiritual.

sacerdote: funcionario religioso cuya autoridad sobrenatural le es otorgada por un culto o iglesia organizada, en contraste con el shaman, que deriva su poder directamente de fuentes sobrenaturales.

sacrificio: ofrenda ritual de una vida animal, vegetal o humana, hecha a una divinidad en señal de homenaje o expiación, para establecer comunión con ella.

sagrado: rasgos o aspectos de una cultura que simbolizan valores culturales importantes y que evocan actitudes de gran respeto y reverencia. Los rasgos culturales sagrados pueden ser materiales (objetos sagrados) o inmateriales (seres sobrenaturales, concepciones abstractas de un grupo, creencias, ideales).

teocracia: forma de gobierno cuya autoridad, mirada como procedente de Dios, es ejercida por sus sacerdotes o ministros.

teogonía: se refiere al conjunto de los dioses que conforman el sistema religioso de un pueblo politeísta. Explica también la generación de esos dioses y hace un registro genealógico de ellos.

tribu: grupo social que habla una lengua o dialecto propio y distintivo, y que posee una cultura característica que lo diferencia de otras tribus. No está necesariamente organizado en lo político.

SINOPSIS CRONOLOGICA

A. de JC.		D. de JC.	
2000	Inicio de la agricultura en América Central.	0- 300	Cultura de Teotihuacán II.
1500-1100	Culturas arcaicas del Valle de México.	300- 650	Apogeo del imperio de Teotihuacán.
1000- 500	Período pre-maya.	320- 987	Cultura clásica de los mayas: Antiguo Imperio.
800- 100	Civilización olmeca arcaica en el Golfo de México. La Venta; Tres Zapotes.	327	Uaxactún, en El Petén (Guatemala): arte maya más antiguo.
650- 200	Civilización zapoteca en Oaxaca: Monte Albán I.	416	Tikal, en El Petén: pirámides y templos.
300- 0	Cultura de Teotihuacán I (México)	350-1000	Apogeo de la cultura zapoteca: Monte Albán III.
200	Cultura de Monte Albán II (hasta el 200 d. de JC).	650-1000	Teotihuacán III.
		700- 800	Apogeo de la cultura maya clásica.
		800- 925	Decadencia de la cultura maya clásica.
		850-1000	Inicio de la cultura mixteca (México).
		856-1100	Los toltecas: Tula.
		987-1194	Liga de Mayapán, en Yucatán.
		987-1697	Nuevo Imperio maya en Yucatán.
		1000-1300	Cultura de Monte Albán III.
		1100-1200	Apogeo de la cultura tolteca:
			Chichén Itzá.
		116	Caída de Tula.
		1160	Los mexicanos salen de Aztlán. Invasión de los chichimecas (Texcoco).
		1204- 144	Resurgimiento de los mayas: Señorío de Mayapán.
		1300-1521	Cultura de Monte Albán V: influencia mixteca.
		1325	Los aztecas se instalan en Tenochtitlán.
		1400-1500	Decadencia de los mayas.
		1376-1396	Acamapichtli, primer rey de los mexicanos.
		1428-1440	Itzcóatl: cuarto jefe de Tenochtitlán.
		1428-1472	Netzahualco: rey de Texcoco.
		1431	Triple Alianza (México-Texcoco-Tlacopan).
		1440-1469	Moctezuma I: construyó primer acueducto y dique.
		1450	Uxmal saquea a Mayapán: decadencia del Nuevo Imperio maya.
		1469- 148	Axayacatl: ordenó tallar la Piedra Calendario.
		1481-1486	Tízoc: ordenó tallar la Piedra del Sacrificio.
		1486-1502	Ahuíztotl: completó los grandes templos.
		1487	Templo mayor de México.
		1502-1520	Moctezuma II: fue capturado por Hernán Cortés.
		1519	Llegada de Hernán Cortés a México.
		1521	Caída de México.
		1524	Pedro de Alvarado en Guatemala.
		1525	Muerte de Cuauhtémoc.
		1697	Caída de Tayasal, última ciudad maya.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. Describa el área mesoamericana y mencione tres de sus pueblos precolombinos bien conocidos. 2. ¿Qué tres manifestaciones principales caracterizan a la civilización maya? 3. ¿Qué área geográfica ocuparon los mayas? 4. ¿Qué lugar ocupó la religión en la vida del pueblo maya? 5. ¿Qué era el *Popol-Vuh*? 6. Describa la cosmogonía maya. 7. ¿En qué sentido el dualismo era característico del mundo religioso maya? 8. ¿Cómo llamaban los mayas al dios creador del mundo? 9. ¿Quién era Itzamná? 10. Describa algunos rituales religiosos mayas. 11. ¿Creían los mayas en la inmortalidad del alma? 12. Describa la creación del hombre según el *Popol-Vuh*. 13. ¿Qué civilización desarrolló el sistema religioso precolombino más completo? 14. ¿Cuál fue el principio dominante de la religión azteca? 15. ¿Qué lugar ocupaban las fuerzas de la naturaleza en la religión azteca? 16. ¿Cuál era la relación entre la religión azteca y el orden social y la prosperidad económica? 17. ¿Qué valor daba la religión azteca a la dignidad humana? 18. Mencione a cinco grandes dioses aztecas. 19. ¿Cuál era el significado de los sacrificios humanos aztecas? 20. Describa un templo azteca. 21. ¿Qué área territorial ocuparon los chibchas? 22. Describa la cultura chibcha. 23. ¿Quiénes eran Bachué y Bochica entre los chibchas? 24. Narre en sus palabras la leyenda de Bochica. 25. ¿Quién era el zipa o el zaque en la religión chibcha?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * El diluvio americano

Lea y compare:

- Lea nuevamente el relato del diluvio según el *Popol-Vuh*, que se presenta en p. 23.

- Lea en la Biblia, Génesis 7 y 8.

- Tome una hoja en blanco y divídala en dos. Encabece la mitad izquierda con el título: "El diluvio según los mayas." Encabece la mitad derecha con el título: "El diluvio según la Biblia."

- Anote renglón por renglón aquellos elementos en los que le parece hay alguna coincidencia.

TAREA 2 * Los aztecas

Lea y responda:

Los sacrificios humanos

Frente al templo, sobre la plataforma de la pirámide, tenía su lugar la piedra de sacrificios en forma de cepo, sobre la que se colocaba al prisionero, de tal manera que el sumo sacerdote podía abrir fácilmente con el cuchillo de piedra el pecho, fuertemente encombado debajo de las costillas, para arrancarle el corazón, mientras que cuatro ayudantes sujetaban la víctima firmemente por los brazos y las piernas. En seguida se echaba el corazón en una escudilla de piedra y se embadurnaba con sangre la boca de los ídolos.

En las grandes fiestas de los aztecas los sacrificios humanos habían alcanzado una

magnitud horrorosa. Según un relato azteca, solamente con motivo de la consagración del templo en el año de 1487, se inmolaron veinte mil víctimas, y los conquistadores españoles contaron 136.000 calaveras en el gran tzompantli. Estas sangrientas orgías tenían como origen la creencia fanática en el ineludible deber de los hombres de responder hasta con su propia vida por la conservación del orden cósmico, y de alimentar y robustecer a los dioses, para que éstos pudiesen seguir cumpliendo con sus obligaciones, pues ellos también, como la naturaleza que les había dado vida, quedan sujetos a la vejez y la muerte.

Walter Krickeberg, *Etnología de América*, 299-300.

- Observe la ilustración en p. 29 y compárela con el relato de Krickeberg.

- Según Krickeberg, los sacrificios aztecas no se hacían motivados por la crueldad sino para garantizar la supervivencia social. ¿Cuál es su opinión sobre el particular?

- Compare la información sobre el número de víctimas de los sacrificios aztecas con el número de víctimas de las guerras de conquista españolas. Evalúe las motivaciones en cada caso. ¿Tenían los españoles derecho de "horrorizarse" de los sacrificios aztecas?

LECTURAS RECOMENDADAS

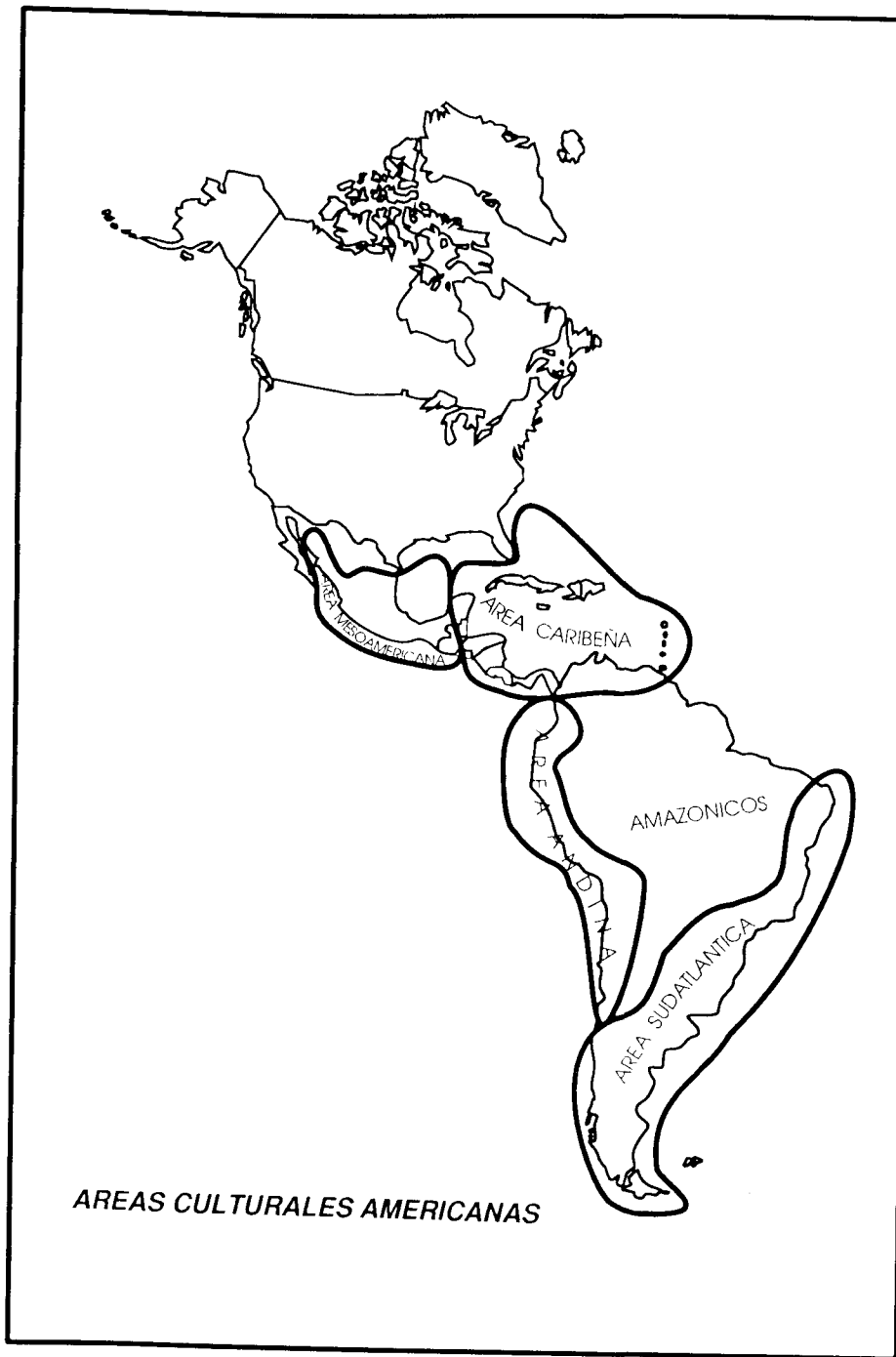
DUSSEL, Enrique D. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. I/1: *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 136-148.

KRICKEBERG, Walter. *Etnología de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), 259-373.

LEHMANN, Henri. *Las culturas precolombinas*, 3ra ed. (Buenos Aires: EUDEBA, 1964), 23-77; 116-122.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 37-43; 48-52.

RYCROFT, W. Stanley. *Religión y fe en la América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1961), 63-74.

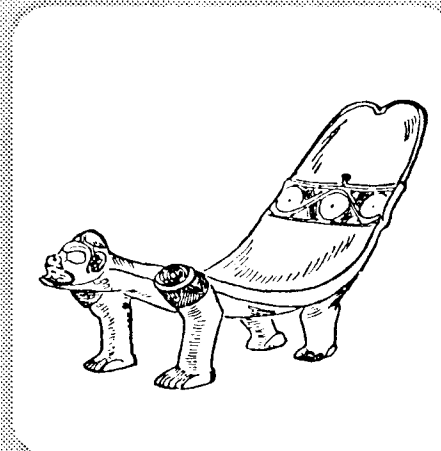


UNIDAD UNO

LOS ANTIGUOS SISTEMAS RELIGIOSOS

SUBUNIDAD III

ÁREA CARIBEÑA



Exceptuando los grandes grupos culturales, se puede afirmar que *en la América indígena no existían verdaderas religiones, sino conjuntos de creencias en las que el animismo, el fetichismo, la magia y otras formas religiosas se mezclaban y alternaban.* La vida social estaba íntimamente relacionada con todas estas creencias, como lo demuestra el *totemismo*.¹

Se entiende por *totemismo* el conjunto de costumbres, supersticiones y creencias de que es objeto el **tótem** por parte de un individuo o una tribu. El vocablo *tótem* designa hoy una clase de objetos con los cuales un individuo, un **clan**, una tribu u otro grupo social cree estar en estrecha relación de parentesco. Por lo general, se trata de una especie animal, aunque algunas veces puede ser un tipo de planta o de objeto inanimado.

El *totemismo* es, pues, *el complejo de creencias organizadas alrededor de un tótem.* Se considera que el tótem tiene una relación especial con los miembros del grupo totémico. Frecuentemente, los miembros de un clan o linaje creen que, de algún modo, descienden de un *animal totémico*. La relación mística con el objeto totémico es, con frecuencia, un principio importante en la organización social del grupo.²

TOTEMISMO EN AMERICA

Los misioneros jesuitas que trabajaron en Canadá fueron los primeros en dar a conocer este fenómeno, en el siglo XVII. Para explicar su *origen* se han elaborado diversas teorías: la

¹ *Tótem*, de la raíz *ote*, cuya forma posesiva es *otem*, es una palabra del dialecto ojivay, de la familia de los algonquinos, que primitivamente significaba la tribu de un individuo o sus bienes.

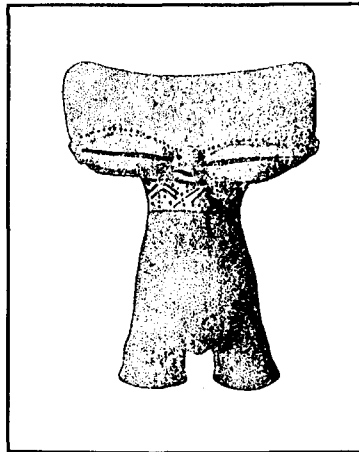
² Emile Durkheim sugirió que el totemismo fue una forma temprana y elemental de religión, que proveyó de un objeto religioso colectivo, el cual significó un factor poderoso en el desarrollo de la cohesión social dentro de la sociedad primitiva. Ver Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (Nueva York: Free Press, 1965).

del nombre, la de la transmigración, la del alma externa, la económica y la de la concepción.

La mejor teoría, expuesta primero por los jesuitas del siglo XVII y defendida más recientemente por Franz Boas y otros, es la del *manitú* o espíritu protector. Según esta teoría, el *manitú* o espíritu protector llegó a transformarse en tótem de la tribu. La base de esta concepción está en un concepto animista de la naturaleza.

Los indígenas creían que todas las cosas en la naturaleza tenían un espíritu y estaban animadas. Por sentirse impotentes frente a tantas fuerzas espirituales, buscaban aliarse con alguna de ellas, tomando como guía a uno de esos poderes. Algunos creían que el tótem formaba parte de su vida como aliado, mientras que otros sólo lo invocaban cuando necesitaban de su ayuda.

De allí que el indígena daba unas veces más importancia a su vida natural, y otras a la que creía que le venía del tótem. En el segundo caso, suponían que eran descendientes del tótem e ignoraban la paternidad humana. En el primer caso, el grupo totémico estaba unido por el doble lazo de la sangre y el tótem. Si le daban más importancia a la vida que les venía del tótem, se sentían unidos por éste. Así se explica la existencia del tótem para toda la tribu y de tótemes particulares, y la presencia de más de un tótem.³



Figurilla antropomorfa. Tipo del lago Valencia Venezuela. (Según Lehman).

La influencia del tótem en la vida se manifestaba en varias esferas. En lo religioso, se hacían sacrificios al tótem y se adoptaban nombres que tenían algo que ver con él. Se vestían con sus pieles o se hacían tatuajes que lo imitaban. El tótem era consultado en procura de consejo y dirección.

En lo social, el tótem era considerado tabú, es decir, no se podía matar ni comer. También dirigía las relaciones sociales y unía estrechamente a los miembros de la tribu. Por otro lado, el tótem aparentemente exigía la exogamia, es decir, la costumbre por la cual el individuo debe casarse fuera del grupo específico del cual forma parte. El grupo exógamo podía ser un grupo de parentesco (como una familia o un clan), una tribu, o cualquier otro grupo social.⁴

La religión de los indígenas que habitaron la región caribeña estuvo profundamente marcada por rasgos totémicos. Al igual que la mayoría de los pueblos del continente, aceptaron la creencia en un ser supremo, pero sus creencias y prácticas religiosas no superaron el nivel animista.

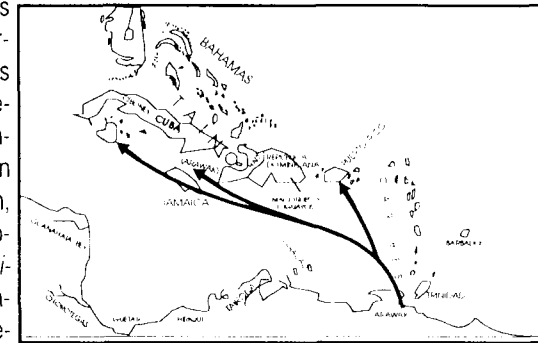
³Un ejemplo de totemismo particular es el del *manitú* de los algonquinos y el *nagual* en América del Sur. Este no era un tótem hereditario, sino que el individuo lo conseguía personalmente, yendo al bosque en ayunas y tomando como tótem al animal con que soñaba.

⁴F. Morales Padrón, *Manual de historia universal*, vol. 5: *Historia general de América* (Madrid: Espasa-Calpe, 1962), 35-38.

LAS CULTURAS CARIBEÑAS

El área caribeña comprende el conjunto de islas que integran el archipiélago de las Grandes y Pequeñas Antillas. Cuando Cristóbal Colón llegó a la región, en 1492, la denominó *Indias Occidentales*, pensando que había llegado a las Indias por el oeste.

Area cultural caribeña



Grupos culturales antillanos y rutas migratorias

En el momento de la llegada de los españoles, estas islas estaban habitadas por pueblos de lenguas diferentes.

Los *tainos* eran un pueblo de agricultores neolíticos, procedentes de América del Sur, que formaban parte del grupo *arawak*.

Los *ciboney* (o *guanahatabey*) representaban una cultura no agrícola, de tipo mesolítico, que habitaba en cuevas y fabricaba toscos objetos de concha y piedra.

Los *caribes* vivían en poblados, empleaban piedras sin pulimento, hachas de piedra, cerámica, objetos líticos enigmáticos, y practicaban la agricultura.

Había también otros grupos menores. De todos estos pueblos, los más importantes en el momento de la conquista fueron los *arawak* y los *caribes*.

Estos fueron los indígenas más conocidos dentro de esta amplia zona. Fue con ellos que se efectuó el primer contacto entre los europeos y la población nativa de América. Existe información acerca de su cultura y religión gracias a las crónicas y datos que proporcionaron Cristóbal Colón, Bartolomé de las Casas, Fernández de Oviedo, Pedro Mártir y otros.

Hoy, con estas informaciones y las investigaciones de científicos modernos, es posible saber bastante de la historia cultural y la etnografía antillanas.⁵



Primer versión pictórica del encuentro de Colón con los indígenas del Caribe. Según un grabado en La Lettera dell'isole che ha trouato novamente il Re dispagan, Florencia, 1496

⁵Un magnífico manual para el conocimiento de las culturas antillanas es la obra de Felipe Ricardo Moya, *Los aborígenes de las Antillas* (México: 1956). Ver también Krickeberg, *Etnología de América*, 246-258.

Tanto los *arawak* como los *caribes* procedían del continente. Pasaron por las bocas del Orinoco y, a través de Trinidad, llegaron a las islas, de donde pasaron a Cuba. Los *caribes* cubrieron con su influencia toda el área, pero su conquista fue menos duradera y más pobre culturalmente.

Cuando llegaron los españoles, fácilmente los sometieron y exterminaron. *Los indígenas no pudieron resistir el duro trabajo a que se los sometió y las nuevas enfermedades traídas por los europeos.*

LAS RELIGIONES CARIBEÑAS

Los arawak

Los *arawak* eran apacibles y amistosos, razón por la cual desaparecieron pronto frente al conquistador español. Su medio de vida era la agricultura (mandioca y maíz).

Entre los *arawak*, el grupo más notorio fue el de los *taínos*, que habitaban en Puerto Rico y Haití. No se tienen muchos conocimientos seguros acerca de la cultura religiosa de estos pueblos. Sólo se sabe que *no representaban gráfica o escultóricamente a sus dioses mayores*. Sí lo hacían con los menores, a quienes tallaban en piedras, en particular a la diosa *Guabancex*, diosa de las tempestades, del viento y del agua.⁶

Los *taínos* creían en la existencia de *espíritus* o *almas*, no sólo en sus propios cuerpos sino también en algunos árboles, rocas y otros fenómenos naturales.

Los *espíritus de los vivos* se llamaban *goeiz*, mientras que los de los *muertos* se llamaban *opía*. Durante la vida, los *goeiz* podían dejar el cuerpo, pero después de la muerte iban como *opías* a un paraíso terrenal llamado *Coaibai*, que se decía era un valle remoto en alguna parte de la isla Española.⁷

Los *taínos* eran diestros talladores. Algunas de sus obras más características eran unas piedras o tallas de madera, a veces de tres puntas, que se supone eran *ídolos*. En estos *zemi*, como se los denominaba, habitaba el espíritu de un poderoso cacique difunto. *Se trataba de genios protectores individuales*. Los *zemi* eran utilizados para dominar a los espíritus de la naturaleza y de los antepasados, a fin de obtener poder sobrenatural. Se les atribuían *poderes* especiales. Por eso, cada individuo debía tener su *zemi*, que podía adoptar las más diversas formas. Algunos eran grotescos, otros eran antropomorfos (con forma humana), y otros representaban animales o plantas.



Silla de jefe o "duho" en madera. Cultura taíno. Haití. (Según Lehmann).

Algunos *zemis*, como los huesos de un antepasado, no requerían una preparación especial. Otros eran contruidos en respuesta a sueños o visiones. Cada persona se jactaba de que su *zemi* era el mejor. Cada *zemi* tenía su propio nombre, y había una

historia que explicaba su origen, personalidad y poderes, muchas veces en forma de canción. Los poderes de los *zemis* variaban. Algunos inflúan sobre el tiempo; otros sobre los hechos futuros; otros regulaban las cosechas, mejoraban la caza o la pesca y producían riqueza, o ayudaban a las mujeres en el parto.

Cada *zemi* era colocado en un nicho o sobre una mesa. Se creía que si no se le proveía de comida, su dueño podía enfermar. Del mismo modo, se realizaban *ceremonias públicas* en favor de los *zemis* del cacique, a fin de que éstos trajesen prosperidad a la villa.⁸

El *juego de pelota* estaba muy difundido. Con frecuencia se celebraban competencias

entre aldeas diferentes. Para el *casamiento* o la *muerte* de un jefe tribal se realizaban *danzas ceremoniales (areitos)*, generalmente al compás de un tambor o acompañadas de cánticos.

Entre los *taínos*, el *ser supremo* se llamaba *Yocahu*, y tenía su sede en el cielo. Era indiferente a los hombres, por lo cual las plegarias de éstos no lo alcanzaban. De allí que, para gozar de su favor, y especialmente de la lluvia necesaria para la siembra, los *taínos* apelaban a los *zemis*, quienes inflúan sobre *Yocahu* y revelaban el futuro. Los *taínos* tenían también diversos *ídolos de madera* con forma humana o de pájaros, que utilizaban

LOS AREITOS

La transmisión del saber en el área caribe era oral, por medio de narraciones evocadoras de personajes ilustres, de mitos, de acciones prestigiosas. Cantadas en coro, esas narraciones rítmicas servían de acompañamiento en las bodas, los entierros o la recolección y constituían la parte central de los famosos *areitos*. "Esta manera de cantar... es una efígie de historia o acuerdo de las cosas pasadas, así de guerras como de paces, porque con la continuación de tales cantos no se les olviden las hazañas e acaescimientos que han pasado. Y estos cantares les quedan en la memoria, en lugar de libros..." [Fernández de Oviedo]. Acompañadas de embriaguez ritual, duraban las fiestas varios días y servía también para sellar pactos y decisiones gubernamentales de los que el pueblo se enteraba mediante este procedimiento y se adhería a ellos cantando. Se trataba, pues, de una profunda expresión social, de una actividad que ligaba fuertemente entre sí a los miembros de una colectividad, con unos lazos manifiestamente sagrados...

A veces los *areitos* iban acompañados de música y de juegos determinados. El tambor era, si no el único instrumento, sí el más importante de los que se empleaban, y la forma que tenía en la Española era virtualmente la misma que en todas partes: "... hecho en un madero redondo, hueco, concavado y tan grueso como un hombre... e suena como los atambores sordos que hacen los negros; pero no le ponen cuero, sino unos agujeros e rayos que trascienden a lo hueco, por do rebomba de mala gracia. E así con aquel mal instrumento o sin él, en su cantar... dicen sus memorias e historias pasadas, y en estos cantares relatan de la manera que murieron los caciques pasados, y cuántos y cuáles fueron, e otras cosas que ellos quieren que no se olviden..." [Fernández de Oviedo].⁹

⁶Villagarcía, *Historia de las religiones*, 34.

⁷Irving Rouse, "The Arawak," en *Handbook of South American Indians*, vol 4: *The Circum-Caribbean Tribes*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publishers, 1963), 535.

⁸Ibid., 536-537.

⁹Laurette Séjourné, *América Latina I: antiguas culturas precolombinas*, vol. 21 en *Historia universal siglo XXI* (México: Siglo XXI, 1971), 138-139.

para comunicarse con el *mundo de los espíritus*.¹⁰

Los *brujos-sacerdotes* servían de intermediarios entre este mundo y el mundo terrestre de los muertos.

Entre los *taínos* no existía la creencia en un *mundo inferior*, a pesar de que conocían el mito de que los primeros seres humanos (y el sol) habían salido de cuevas. Muchos de los mitos de los *taínos* se asemejan a los mitos actuales de los *arawak* de la Guayana. Al igual que éstos, los *taínos* tenían como héroe a *Guaguiona*, y creían en la leyenda de los *cuatro hermanos* que, por mera curiosidad, voltearon una calabaza en la casa de un ser solar, produciendo así el diluvio.¹¹

Los caribes

Los *caribes* llegaron a la región poco tiempo antes de la conquista española. Eran mucho más belicosos que los *arawak* y casi no han dejado huellas de su paso.

La caza de cabezas y el canibalismo formaban parte de sus costumbres guerreras.

Su religión era más bien un culto a los antepasados, dedicado a sus imágenes, representándolos con calaveras y huesos de los

difuntos. En el siglo XVII, los *caribes* todavía utilizaban huesos de sus antepasados para predecir el futuro.

Los *caribes* creían también en la existencia de numerosos *espíritus de difuntos* malintencionados, bajo la forma de *gnomos* de los bosques (enanos fantásticos y deformes). A estos *espíritus malos* o *maboya* se les atribuían todas las desgracias. Eran invisibles, pero un mal olor denunciaba a veces su presencia. Para contrarrestar sus amenazas, los *caribes* llevaban consigo pequeñas *figuras de madera*.¹²

Había también una pluralidad de *almas*, que ellos asociaban con los latidos del corazón y las arterias. A diferencia de los *taínos* y otros *arawak*, los *caribes* hacían descender al primer hombre del cielo. Es precisamente al cielo a donde regresa, después de su muerte, el alma principal del hombre, que vive en el corazón.

Los espíritus buenos eran invisibles, excepto de noche, cuando tomaban la forma de murciélagos. Cada *caribe* tenía uno de ellos como su deidad personal.

La función de los *shamanes* era controlar a los malos espíritus. Las ceremonias se hacían de noche y a oscuras, ya que los espíritus



Encuentro de Colón con los indígenas del Caribe, según Juan Teodoro de Bry, *América moralis india occidentalis historiae, parte VI*.

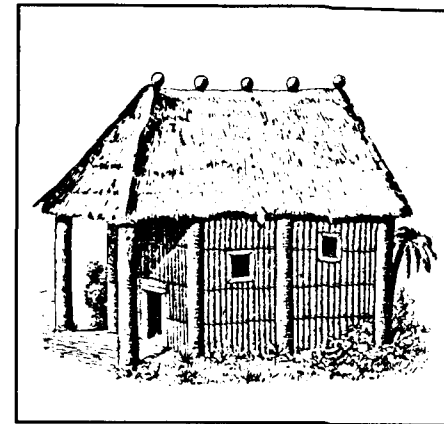
¹⁰Krickeberg, *Etnología de América*, 256-257.

¹¹Ibid., 258; y Rouse, "The Arawak," 538-539.

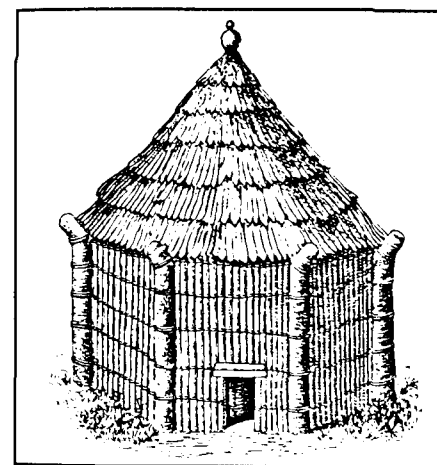
¹²Ibid., 562; y Krickeberg, *Etnología de América*, 258.

aborrecían la luz. Los *caribes* atribuían la enfermedad a la influencia de *agoreros* que podían controlar a los *maboyas*. Los *shamanes* ayudaban a identificar al causante del mal y efectuaban las *curas* siguiendo las indicaciones de sus propios *maboyas*.

Cuando los primeros misioneros españoles preguntaron a los *caribes* sobre sus creencias, éstos dijeron que creían en un *poder superior* sin nombre, que vivía en los cielos y era todo bondad. Consideraban a la *tierra* como *madre indulgente*, que les proveía de todo lo necesario para la vida. El sol, la luna y otros cuerpos celestes eran humanos. El sol era varón, mientras que la luna era mujer.



Vivienda rectangular de los primitivos pobladores de las islas antillanas. Grabado de la *Historia general y natural de las Indias*, por Gonzalo Hernández de Oviedo (1547).



Vivienda circular de los primitivos pobladores de las islas antillanas. Grabado de la *Historia general y natural de las Indias*, por Gonzalo Hernández de Oviedo (1547).

Los *caribes* creían también que sus antepasados habían emergido del ombligo de un hombre llamado *Louquo*, que había descendido del cielo. Este ser celestial había traído la mandioca y les había enseñado a cultivarla y preparar comidas con ella. También les explicó cómo construir casas. Tres días después de su muerte, *Louquo* regresó al cielo.¹³

GLOSARIO

agorero: alguien que adivina o predice por agüeros, en los que cree, presangiendo sin fundamentos males o desdichas.

clan: grupo de parentesco unilateral, basado en la descendencia matrilineal o patrilineal. Los miembros del clan se consideran descendientes de un antepasado común de la línea de descendencia culturalmente aceptada.

etnografía: ciencia que estudia, describe y clasifica las razas y los pueblos actuales, atendiendo especialmente a los factores de su vida espiritual y social.

fetichismo: culto y uso de los fetiches, objetos materiales, generalmente inanimados, que son considerados con reverencia como incorporación o morada de un espíritu poderoso.

¹³Rouse, "The Arawak," 564.

so, o como poseyendo poder mágico en razón de los materiales y métodos utilizados en su fabricación.

magia: el control de fuerzas sobrenaturales por medio de fórmulas compulsivas.

manitú: nombre usado por los indígenas algonquinos de América del Norte para referirse a los poderes espirituales. Se aplica a todo tipo de espíritus o divinidades naturales, sean amigables o no.

mesolítico: la Edad de Piedra Media. Período prehistórico comprendido entre el paleolítico y el neolítico, que va del 8000 al 4000 a. de J.C. y está caracterizado por la recolección intensiva.

neolítico: la Edad de Piedra Nueva. Período prehistórico de la era cuaternaria, que va del 5000 al 3000 a. de J.C. y está situado entre el mesolítico y la edad de los metales.

shaman: especialista religioso que ha recibido su poder directamente de fuentes sobrenaturales. Sinónimo de curandero, hechicero y brujo.

tabú: prohibición de una acción, cuya violación es castigable con sanciones sobrenaturales.

tótem: designa una clase de objetos con los cuales un individuo, un clan, una tribu u otro grupo social cree estar en estrecha relación de parentesco. Por lo general, se trata de una especie animal, aunque algunas veces puede ser un tipo de planta o de objeto inanimado.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Hasta qué punto existían verdaderas religiones en la América indígena? 2. ¿Qué se entiende por totemismo? 3. ¿Qué es un tótem? 4. ¿Qué creían los indígenas en cuanto a todas las cosas en la naturaleza? 5. ¿Explique la influencia del tótem en la vida. 6. Caracterice de manera general la religión de los indígenas que habitaron la región caribeña. 7. ¿Qué espacio geográfico comprende el área caribeña? 8. Mencione tres pueblos del área caribeña. 9. ¿Con qué pueblos hizo su primer contacto el europeo que llegó a América? 10. ¿De dónde procedían los arawak y caribes? 11. ¿Cuál fue la suerte de los indígenas del Caribe cuando llegaron los españoles? 12. Describa la religión de los arawak. 13. ¿Qué eran los zemi? 14. ¿Qué eran los areitos y cuál era su fin? 15. ¿Cuál era el nombre que los taínos daban al ser supremo? 16. ¿En qué consistía la religión de los caribes? 17. ¿Quiénes eran los maboya entre los caribes? 18. ¿Cuál era la función de los shamanes entre los caribes? 19. ¿Creían los caribes en un poder superior? 20. ¿Quién fue Louquo?

TRABAJO PRACTICO TAREA * Los Taíno

Lea y responda:

En la época del descubrimiento, vivía una densa población en las fértiles regiones agrícolas de las Antillas Mayores. Muchas de sus aldeas presentaban un aspecto imponente - Colón calculaba en unas mil el número de casas de una aldea situada sobre la costa noroeste de Haití - y, por lo regular, tenían a un lado de la casa del jefe un sitio llano y despejado para las asambleas y los juegos de pelota. En la región de la cultura taíno superior (Puerto Rico, Haití y el este de Cuba), todavía se encuentran hoy día muchas de estas plazas en el sitio de antiguos paraderos. Son de forma cuadrada y parcial o totalmente circundadas de piedras colocadas de canto o de terraplenes que servían, tal vez, de poyos.

La casa plurifamiliar de los taíno era un "bohío" poliédrico, derivado del tipo circular del continente, construido de una serie de macizos postes laterales, profundamente clavados en el piso y unidos entre sí por medio de resistentes zarzas de carrizo; un poste central y un techo cónico de hierbas o palma, sólidamente fabricado para poder resistir el ímpetu de los frecuentes y muy violentos huracanes. Parece que sólo bajo la influencia de los españoles llegaron a construirse casas rectangulares con techo a dos vertientes. Entre los caribes, las casas tenían la misma planta ovalada y el mismo techo a dos vertientes.

Krickeberg, *Etnología de América*, 251-252.

- Con la ayuda de un mapa de una enciclopedia o atlas identifique y haga una lista de las

islas que integran las Antillas Mayores.

- Utilizando el mismo mapa, ubique la región de influencia de la cultura taíno superior.

- Lea cuidadosamente el segundo párrafo de Krickeberg e identifique las viviendas mencionadas utilizando las ilustraciones que se presentan en esta subunidad en p. 47.

TAREA 2 * Los taíno y los españoles

Lea y responda

En cuanto a su cultura, los taíno tenían originalmente mayor afinidad con los arawak modernos de la costa septentrional de la Guayana. Su punto de partida era probablemente la península de Paria o la Isla de La Trinidad, desde donde invadieron las Antillas en varias olas. En tiempo de los españoles, solamente los habitantes de *Cuba* y *Bahamas* habían conservado los elementos más antiguos y más sencillos de la cultura taína. En *Puerto Rico* y en *Haití*, ambos íntimamente relacionados entre sí, habían llegado a desarrollarse, bajo condiciones naturales particularmente favorables, una forma superior de cultura que se extendió más tarde también hasta el este de Cuba y las Islas Vírgenes. . .

Toda esta floreciente cultura terminó rápidamente con la llegada de los españoles que fácilmente sometieron a los pacíficos taíno, a los que diezmaron, por medio de una explotación despiadada y trabajos forzados, así como con las enfermedades contagiosas introducidas; y todo ello en tan poco tiempo que apenas cien años después del descubrimiento no quedaron en las Antillas Mayores ni en las Islas

Bahamas más que unos cuantos restos taínos, y a estos pocos se mezclaron con los negros esclavos, importados conforme a los consejos del obispo Las Casas. También los caribe isleños que sostuvieron su individualidad étnica hasta el siglo XVII, tuvieron finalmente que correr la misma suerte. Sus últimos descendientes, mestizados con negros (caribes negros), fueron trasladados por los ingleses en el año de 1797, de San Vicente a la Isla de Roatán (Honduras), de donde se extendieron sobre las costas vecinas del continente.

Krickeberg, *Etnología de América*, 248-249.

- Observe el mapa de p. 43 y ubique el punto probable de origen de los taíno en el continente.

- En base a lo que afirma Krickeberg, confeccione un mapa en que se destaque el área de influencia de la cultura taíno.

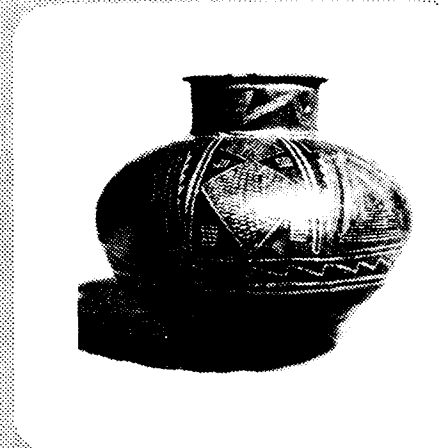
- ¿Qué dos factores llevaron a la desaparición de los taíno?

- Obtenga información de casos contemporáneos de genocidio de indígenas, que le resulten parecidos a los de los taíno y caribe de los siglos XVI al XVIII.

LECTURAS RECOMENDADAS

KRICKEBERG, Walter. *Etnología de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), 246-258.

MORALES PADRON, Francisco. *Manual de historia universal*, vol. 5: *Historia general de América* (Madrid: Espasa-Calpe, 1962), 80-86.



UNIDAD UNO LOS ANTIGUOS SISTEMAS RELIGIOSOS

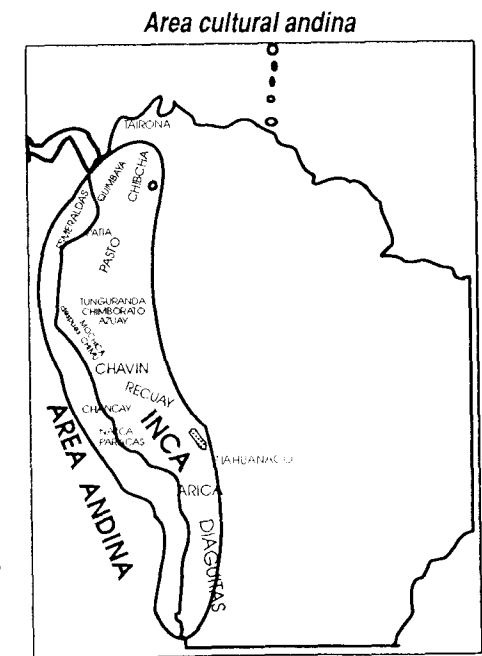
SUBUNIDAD IV

AREA ANDINA

El *área andina* comprende las culturas que se desarrollaron en la región que va desde Ecuador hasta el norte de Chile y el noroeste de Argentina. El conocimiento de las culturas que se desarrollaron en esta amplia región, especialmente de las más antiguas, es fragmentario. No obstante, la riqueza **arqueológica** del área aporta abundantes datos.

Cuando a principios de 1532, *Francisco Pizarro* (¿1475?-1541) desembarcó en *Tumbes* (Perú), se encontró con un inmenso imperio firmemente establecido, cuyos soberanos no sólo habían impuesto a sus súbditos una voluntad política, un orden social y económico, una lengua y una religión, sino que también velaban por el florecimiento de las artes y por la seguridad de todas las actividades de sus pueblos. *El Imperio Incaico fue "la creación política más grandiosa de la América indígena,"* y "una de las instituciones estatales más notables de la humanidad en general."¹

¹Krickeberg, *Etnología de América*, 384.



Culturas andinas.

Los límites de este imperio llegaban desde Popayán (Colombia) hasta el río Maule (Chile) y tal vez hasta el Bío Bío más al sur. El origen de esta **civilización** se remonta a los siglos XIII o XIV. Hacia esta época apareció en el Perú una pareja de hermanos, unidos en matrimonio. Sus nombres eran *Manco Cápac* y *Mama Ocllo*, que se decían hijos del Sol, y encargados por su padre de civilizar a los indígenas. Fundaron la ciudad del *Cuzco* y extendieron su influencia hasta las regiones más lejanas.

La tradición de los incas considera a *Manco Cápac* y *Mama Ocllo* como los fundadores y civilizadores del Imperio. Sin embargo, está probado que antes de su aparición florecieron en el Perú distintos centros de civilización, cuya importancia han destacado las investigaciones arqueológicas. Estas han puesto de manifiesto que muchos siglos antes de la llegada de Manco Cápac y Mama Ocllo, las tribus que después integraron el Imperio Inca poseían conocimientos y costumbres que no eran inferiores a los que admiraron los conquistadores del siglo XVI.

CULTURAS PREINCAICAS

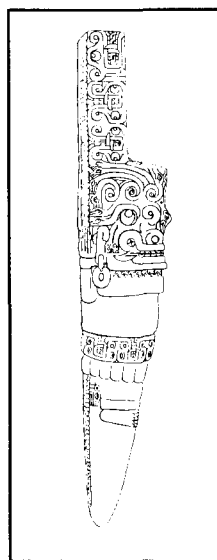
Los cronistas españoles no ofrecen muchos datos acerca de las creencias y prácticas religiosas de los pueblos preincaicos. En algunos casos, lo poco que enseñan está plagado de inexactitudes. No obstante, la riqueza religiosa de estas culturas fue muy grande, y afectó notablemente los posteriores logros incaicos.

Estas culturas se desarrollaron mayormente en Perú y el *altiplano boliviano*. Se las puede ubicar en tres zonas geográficas: los *valles andinos* entre los Andes y las serranías

transversales, la *costa*, y la *Puna*. Las poblaciones de los primeros y la Puna fueron *agrícolas*, mientras que las de la segunda se desarrollaron en una región mayormente desértica, con *oasis* pluviales.

En tiempos preincaicos, el número y variedad de cultos en estas regiones fue sorprendente. Las imponentes ruinas de *Chavín de Huántar* y *Tiahuanaco*, así como muchas de las grandes *pirámides* de la costa, fueron construcciones que tuvieron fines religiosos. Sacerdotes y curanderos eran prominentes en estas culturas.²

Culturas de los valles



El lazón, el ídolo de piedra más antiguo conocido en el Nuevo Mundo, *Chavín de Huántar*, Perú. (altura, 4.5 m.)

Entre los antecedentes más influyentes del período preincaico cabe destacar la cultura de *Chavín de Huántar*. Esta localidad está situada en un valle estrecho, sobre un afluente del río Marañón (curso superior del Amazonas), al este de la Cordillera Blanca, en una región inhóspita, con una muy pequeña área cultivable, en los Andes centrales. La arqueología ha demostrado la existencia de un *pueblo agricultor*, con una sólida estructura cultural. Parece evidente que *Chavín* fue un imperio religioso y no tanto político.

Típica de esta cultura era la veneración de una *deidad felina*, que aparentemente se extendió desde aquí a todo el Perú. En *Cupisnique*, este demonio felino asumió rasgos **antropomorfos** y era representado en posición erecta como un hombre. Otras divinidades menores tenían forma de cóndor o serpiente.³

EL TEMPLO DE CHAVIN DE HUANTAR

El templo de *Chavín de Huántar* es el templo típico. Tenía tres plataformas superpuestas sobre una planta rectangular de 75 metros de lado. Las paredes exteriores estaban resaltadas por zócalos de grandes bloques. La parte superior de la fachada tenía una cornisa con relieves. Las capillas estaban revestidas de estelas con bajorrelieves. En lo alto tenía compartimientos sagrados. Poseía columnas cilíndricas de arcilla calcinada. El interior era laberíntico. La parte alta tenía un carácter religioso, mientras que la baja era secular. Había varias escalerillas que conducían a las viviendas, donde se celebraban ceremonias de carácter orgiástico. Las esculturas incluían monolitos, obeliscos o *nancas*, mosaicos esculturales de gran tamaño, labrados y grabados con figuras de dioses. Los tótems felinos o el cóndor y las serpientes son las figuras que dominan el panteón de Chavín.

Culturas de la costa

Los *grupos culturales de la costa peruana* desarrollaron una vida muy rica y multiforme. Su mundo religioso consistía en una naturaleza poblada con infinidad de *demonios animales*.

En la región de la *costa norte*, que comprende los valles de Piura hasta Casma (Perú), se desarrollaron importantes culturas, como la de los *mochicas* y los *chimúes*.

Según el cronista *Garcilaso de la Vega* (1539-1616), descendiente de la familia incaica, los indígenas de períodos previos a los incas, que ocuparon la costa noroeste de Perú, adoraban todo lo que veían en la naturaleza, como ser animales de todo tipo, o bien el aire, el fuego y la tierra. Nada había sobre la tierra que no adorasen, concluye *Garcilaso*.⁴

Los *mochicas*. La religión *mochica* se centra en torno al *simbolismo felino*, al igual que la *adoración animal* de toda la costa norte. En el arte *mochica*, la deidad felina es antropomórfica y se desarrolló hasta llegar a ser la Deidad Suprema. Esta deidad gobernaba los destinos del mundo, pero vivía como los seres humanos y se manifestaba indistintamente como hombre o como dios. Había *sacrificios humanos* de víctimas que eran arrojadas desde un acantilado. Se suponía que la divinidad estaba al pie del acantilado y recibía la sangre de la víctima como ofrenda.

La Divinidad Suprema suele aparecer representada como un agricultor, un pescador, un médico, un músico o un cazador. A veces se presenta sosteniendo el arco iris o como un dios de la guerra, cuya intervención

²Rafael Larco Hoyle, "Culture of the North Coast of Perú," en *Handbook of South American Indians*, vol. 2: *The Andean Civilizations*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 153-154.

⁴Garcilaso de la Vega, *Los comentarios reales de los incas*, vol. 1 de *Colección de historiadores clásicos del Perú*, ed. por Horacio H. Urteaga (Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, 1918), 30-33.

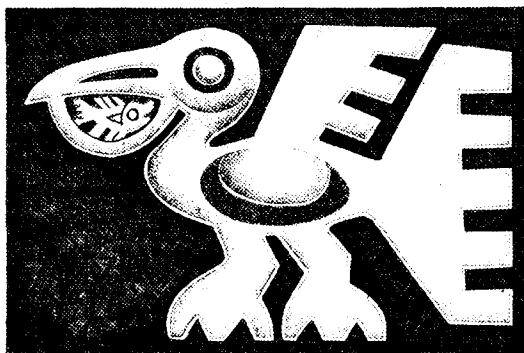
³Wendell C. Bennett, "The Andean Highlands," en *Handbook of South American Indians*, vol. 2: *The Andean Civilizations*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 34-35.

es necesaria para la victoria. Este dios favorecía la propagación de la raza humana y asumía la forma de comidas, animales, e incluso de los elementos **telúricos** o **meteóricos**. Como personificación del Bien, peleaba contra los demonios, los vampiros antropomorfos, cangrejos, peces, demonios marinos o de las piedras, y otros seres fantásticos, contra los cuales siempre triunfaba.⁵

La Divinidad Suprema estaba rodeada por una corte constituida por animales antropomorfos, que cumplían diversas funciones, como la iguana (siervo), el perro (amigo), el cormorán (asistente), el búho (curandero), el halcón (escudero), el águila marina (mensajero). Hay también una figura **zoomorfa**, que simboliza la unión del agua con las plantas.

Los grandes jefes políticos eran también sumos sacerdotes, y constituían una casta religiosa. *La vida del pueblo mochica estaba fuertemente entrelazada con sus creencias y sentimientos religiosos, basados en la adoración de la naturaleza.*⁶

Los chimúes. El más conocido de todos los estados costeros fue el Imperio Chimú. Los chimúes sucedieron a los mochicas en la costa norte hacia el año 1200. Según sus mitos, la creación del hombre se debió a cuatro estrellas. Dos de ellas



Motivo decorativo Chimú, que representa a un pelicano, en el Palacio Tschudi, Chan-Chan, Perú.

habían concebido a los caciques y nobles, y las otras dos al resto de la gente. La fertilidad de los campos era atribuida a las estrellas, que también determinaban el *calendario*.

La *divinidad principal* era la *Luna*, considerada como más poderosa que el Sol porque se la ve de día y de noche, y es la que produce los eclipses solares. A ella se atribuía la frescura y el sereno de la noche, la lluvia, las tormentas y el éxito de la siembra.⁷

En honor de la *Luna* se sacrificaban niños de cinco años y productos como la **chicha** (especie de cerveza hecha generalmente con maíz fermentado) y frutas. Las estrellas estaban al servicio de la luna. Por orden suya, éstas habían atrapado a un ladrón, a quien ofrecieron como comida a los cuatro cóndores. Este mito servía para explicar la constelación de Orión.⁸

Junto a la *Luna*, los pueblos costeros veneraban a la *diosa del mar*, quien con la *Luna* originaba las mareas. La ofrenda para esta diosa era la harina de maíz. Su animal sagrado era la ballena. Las focas eran consideradas como acompañantes de los muertos, ya que el más allá estaba

ubicado en las islas **guaneras** frente a la costa.

Aparentemente, otra de las deidades importantes de los *chimúes* era un *demonio felino* semejante al *jaguar*. El *dios jaguar* era el señor de la tormenta, de la luna y de los astros. Todos los demonios con figura humana del arte costero muestran un carácter originalmente felino, por tener grandes colmillos en las comisuras.

La *mitología* de los pueblos costeros presenta con frecuencia la *lucha entre los dioses*. Estas luchas representaban expresiones poéticas de fenómenos **cósmicos**, principalmente el antagonismo entre el Sol y la Luna. En

este conflicto, los costeros se inclinaron en favor de la Luna.

Los *chimúes* atribuían las calamidades a la ira de los dioses y se esforzaban por apaciguarlos mediante el ayuno y la continencia. Practicaban los *sacrificios humanos*, cortando la cabeza de las víctimas propiciatorias. A la Luna se le ofrendaban niños (además de *chicha* y viveres), cuya sangre se dejaba correr sobre montones de algodón.⁹

Además de la Luna, los *chimúes* adoraban al mar y a ciertas piedras llamadas *Alec Pong* ("dios de piedra"). Se creía que estas piedras, que eran permanentemente veneradas por algún grupo, eran los antiguos antepasados a

EL MITO DE LA LUCHA ENTRE CON Y PACHACAMAC

Con es un ser solar, que primero hace crecer frutas y maíz en toda la costa, pero que más tarde transforma todo de nuevo en un desierto.

Pachacámac es el creador del mundo, y quien expulsa a *Con*. *Pachacámac* representa a la luna, porque se lo consideraba como hermano del sol. Su imagen se encontraba en una pieza oscura del último templo de la ciudad que lleva su nombre, y su mujer era la diosa del mar.

Según otro mito, *Pachacámac* mató al hijo del dios solar, lo hizo pedazos y formó de sus extremidades los frutos del campo, por no tener el propio dios solar el poder necesario para proteger a los seres humanos contra el hambre. Pero más tarde, *Pachacámac* tuvo que huir ante *Huichama*, otro hijo del sol, que, en su ira frenética, prendió fuego al aire, quemó la tierra y transformó en piedras a todos los seres humanos que *Pachacámac* había creado.

Una nueva generación humana nació de tres huevos (estrellas): uno de oro, otro de plata y el tercero de cobre, que el dios solar hizo descender del cielo.

La figura mítica de *Coniraya*, que se adoraba en Huarochiri, en la región al este de Lima, personifica a un ser solar astuto y lascivo, de carácter más bien malicioso que benévolo, y también enemigo de *Pachacámac*, porque acechaba a la mujer de éste (*la diosa del mar*) y a sus hijas.¹⁰

⁵Larco Hoyle, "Culture of the North Coast of Perú," 171.

⁶ibid., 173.

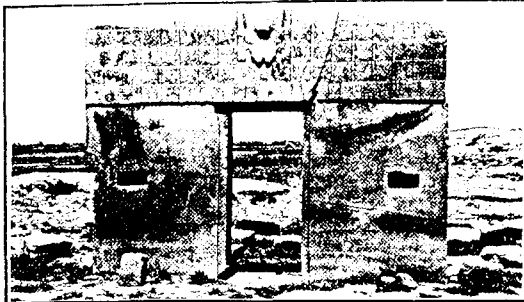
⁷Lehmann, *Culturas precolombinas*, 94; Friedrich Katz, *The Ancient American Civilizations* (Nueva York: Praeger Publishers, 1972), 256-257.

⁸Krickeberg, *Etnología de América*, 415.

⁹Katz, *Ancient American Civilizations*, 257.

¹⁰Krickeberg, *Etnología de América*, 415-416.

quienes el Sol había convertido en piedra, enfurecido por la muerte de su esposa con quien había tenido un hijo. Cuando finalmente la ira del Sol se aplacó, ordenó a cada familia que adorase la piedra particular de la que había surgido. Esto fue una especie de culto a los antepasados.¹¹

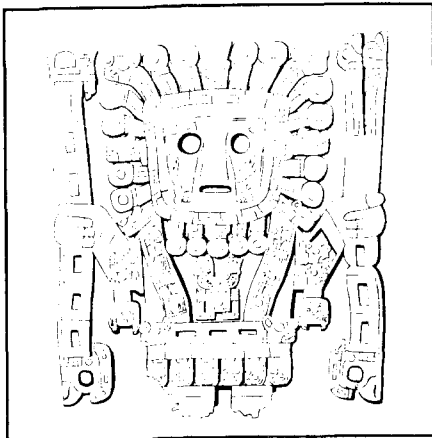


La Puerta del Sol, de Tiahuanaco, Bolivia.

estrellas, el cielo y la tierra. Tiahuanaco constituía sin duda un centro religioso. El grandioso conjunto de ruinas de Tiahuanaco se encuentra en la Puna no lejos de la orilla sur del lago Titicaca, a una altura de casi 3.900 metros sobre el nivel del mar. Se supone que la figura principal esculpida en la gran Puerta del Sol, que se encuentra en Tiahuanaco, es la imagen de Viracocha.¹²

Culturas de la Puna

En el altiplano boliviano, el centro religioso más importante se encontraba en Tiahuanaco.



Personaje central de la "Puerta del Sol". Tiahuanaco, Bolivia.

Era un lugar muy antiguo y venerado, el asiento del dios creador del mundo: Viracocha. Este dios había surgido del lago Titicaca, y en Tiahuanaco había creado el Sol y la Luna, las

En la Puerta del Sol, el dios Viracocha está de pie, con la cabeza circundada por rayos, que representan cabezas de felinos y serpientes. En cada mano tiene asido un cetro, cuyo extremo

EL ORIGEN DE LA RAZA HUMANA

Las leyendas acerca del origen de los pueblos del altiplano no aportan datos muy confiables. En el mito de los quechuas, que trata de la creación de los cuerpos celestes y de los seres humanos en una isla del lago Titicaca, se mantiene vivo un vago recuerdo del antiguo gran centro cultural de toda esa región.

Después de poner fin a su obra, el dios y héroe civilizador Viracocha emprendió un viaje hacia el norte con dos compañeros. Viracocha marchaba por el altiplano, mientras cada uno de los otros dos lo hacía por las vertientes oriental y occidental respectivamente. En el Ecuador volvieron a reunirse y luego desaparecieron.

lleva una escultura en forma de cabeza de cóndor. Lo rodean tres hileras de personajes en marcha. Los del medio lucen máscaras de cóndor.

Tiahuanaco, construida junto al lago Titicaca, era la ciudad de Viracocha, el dios invisible del cual el Sol no es sino la manifestación. De allí proviene también el conocimiento de la patata, del bonete puntiagudo propio de los incas, así como el sacramento de la confesión. Por ser el lugar donde bajaron los dioses del cielo, a la vez que la patria de los que han muerto, los alrededores del lago eran sagrados.

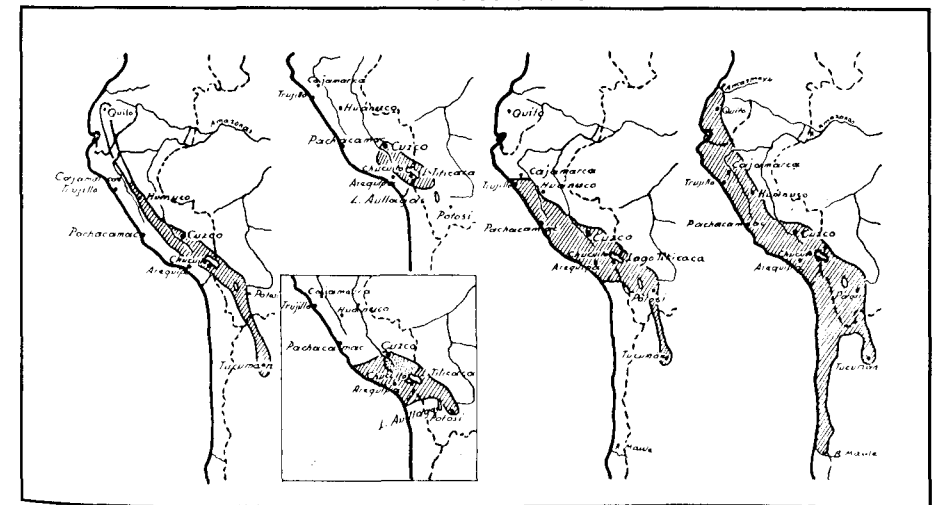
La veneración por Tiahuanaco y su lago parece inherente al pensamiento religioso del antiguo altiplano. Las peregrinaciones a la ciudad solar fueron frecuentes, y no acabaron sino con la llegada de los europeos. Cicolópea y misteriosa, Tiahuanaco fue identificada como la capital de los gigantes que habían precedido a los incas.¹³

LOS INCAS

Si bien el esplendor del fabuloso Imperio Inca duró apenas un siglo, sus logros culturales, políticos, sociales y económicos no tienen parangón en la América del Sur. El Sapay-inca (varón de estirpe regia entre los antiguos peruanos), autócrata por derecho divino, ostentaba el poder civil, religioso y militar del Estado. Su supremacía se basaba en el culto al dios Sol. El Sapay-incareinante era considerado como el dios solar, hecho carne y de paso por la tierra. Sin embargo, el hijo del Sol no jugó un papel importante dentro del panteón incaico hasta fines del siglo XV.

Su esposa principal (coya) era la encarnación de la diosa lunar. Por ser divino, el Sapay-inca no podía tener contacto con los seres humanos. Es por eso que todo individuo que se acercaba al Inca debía quitarse las sandalias en señal de humillación. El ceremonial que

Desarrollo del Incaio



Desarrollo del Incaio o Tahuantinsuyo (según Morales Padrón).

¹¹Lehmann, *Culturas precolombinas*, 94.

¹²Ibid., 99.

¹³Séjourné, *América Latina I*, 195.

rodeaba al Inca tenía marcados matices religiosos. De esta manera, *la religión incaica ponía su acento en el ritualismo y la organización del culto, más que en el misticismo y la espiritualidad*. Su mayor preocupación era la provisión de comida y salud.¹⁴

La religión incaica

La religión oficial del Inca no tenía el pesimismo sombrío de la religión azteca. Por el contrario, *el mundo* era visto de manera romántica. El mundo había alcanzado el esplendor de su desarrollo bajo el Inca, y el hecho de que el infalible *Sapay-inca* era el hijo del Sol, garantizaba que el mundo seguiría su curso predeterminado hacia la eternidad.

La religión entre los incas reflejaba, como ocurrió también con los aztecas, los cambios radicales que se habían producido con una velocidad asombrosa en la segunda mitad del siglo XV. Estos cambios habían acompañado la expansión del *Imperio Inca* y la incorporación al mismo de muchos pueblos y religiones. Al mismo tiempo, la religión estaba profundamente afectada por el espíritu de las mismas diferencias sociales profundas que existían dentro del Imperio.

Entre los incas existían por lo menos *cuatro religiones* diferentes: *la religión oficial del Estado incaico*; *la religión de la gente educada* y *la nobleza del Imperio*; *la religión de los*

estados conquistados; y *la religión de los ayllus*, los grupos locales y los individuos.¹⁵

La religión oficial del Estado incaico. Esta religión presenta ciertas similitudes con la religión azteca. En este caso, también se trata de un *culto agrario*, centrado en torno a las fuerzas de la *naturaleza*. De allí que la religión de los incas era bastante *primitiva*. Carecían casi de deidades personificadas y su culto no tenía imágenes, si bien creían en *espíritus tutelares* y principalmente en el poder de las *huacas*.¹⁶

Inti, el Sol sagrado, era el fundador del mundo. Era la deidad más importante, y generalmente estaba representado como un disco dorado circular con rostro humano, que brillaba en todas las direcciones.

La religión de los incas había alcanzado un alto grado de desarrollo cuando los españoles tomaron contacto con ellos. Para entonces, algunas de las prácticas y sacrificios más cruentos habían sido abandonados. La *idea de un ser supremo*, vivificador de todo el mundo, estaba bien afirmada. *Pachacámac*, literalmente "el que da la vida al mundo," tenía un suntuoso templo a pocos kilómetros del Cuzco.¹⁷ En tiempos primitivos, según Garcilaso de la Vega, este ser supremo era llamado "el dios no conocido" (cf. Hch. 17, 23), porque ignoraban su naturaleza y modo de ser. Cuando hablaban de él, no sabían cómo reconocer su excelencia o cómo demostrar

su veneración. Se postraban en el suelo, levantaban las manos al cielo o le enviaban besos - señal de reconocimiento de la grandeza de una persona.¹⁸

Pero más tarde, con la consolidación del dominio incaico, el culto a un ser supremo se transformó en el culto al Sol, como emblema y representante de Pachacámac. En tiempos de la conquista española, la creencia del cautivo *Atahualpa* (1500-1533), el último emperador, era que Pachacámac era el creador supremo que "había creado todo lo que allí había."¹⁹

El templo más grande del Cuzco, el *Coricancha*, cuyas paredes interiores habían sido decoradas con oro, estaba dedicado a *Pachacámac*. El *Sapay-inca* era reconocido como *dios del sol* y el pueblo inca se consideraba - al igual que los aztecas - como siervo especial de esta divinidad, que le había encomendado una misión civilizadora. No obstante, el Sol no tenía el carácter pronunciado de dios de la guerra que tenía en México.

Además del *Sol*, un gran número de otras *fuerzas naturales personificadas* jugaba un papel importante. El culto a estas divinidades

incluía a *Quilla* (la Luna), considerada la *esposa del Sol* y subordinada a él, si bien sobre la costa la Luna siempre aparecía como la deidad más importante. Un rol relevante tenían también la *Madre Tierra* o *Pachamama* (la "Tierra madre"), *Mamacocha* (el mar), el dios del trueno y la lluvia, y las deidades que representaban los varios cuerpos celestes.²⁰

Con posterioridad, se desarrolló también la idea de un *espíritu malo*. En contraposición a *Pachacámac* apareció el *espíritu maligno* o *diablo*, a quien se llamaba *Cúpay* (o *Súpay*). Este era un adversario perverso, que se hacía pasar por *Pachacámac* y reclamaba homenajes en el mismo templo del dios supremo, incluso el sacrificio de víctimas humanas. Otras veces se aparecía en las casas particulares, haciéndose pasar por *Pachacámac* y exigiendo toda clase de ofrendas y sacrificios.²¹

La religión de las élites. *La religión incaica tenía un héroe civilizador y divinidad principal en Viracocha*. Este dios poseía diversos atributos: era simultáneamente el creador de



Una calle en el Cuzco, antigua capital de Perú.

¹⁴John Howland Rowe, "The Inca Culture," en *Handbook of South American Indians*, vol. 2: *The Andean Civilizations*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 293. Sobre la religión incaica, ver Felipe Cossio del Pomar, *El mundo de los incas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1969); y Cristóbal de Molina, *Ritos y fabulas de los incas* (Buenos Aires: Futuro, 1947).

¹⁵Katz, *Ancient American Civilizations*, 298.

¹⁶Krickeberg, *Etnología de América*, 441.

¹⁷Garcilaso de la Vega es el único cronista que llama *Pachacámac* al creador (*paca-kamaq*, "hacedor del mundo"). Sin embargo, su nomenclatura ha sido seguida por escritores modernos. Ver Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, 80.

¹⁸Ibid., 81.

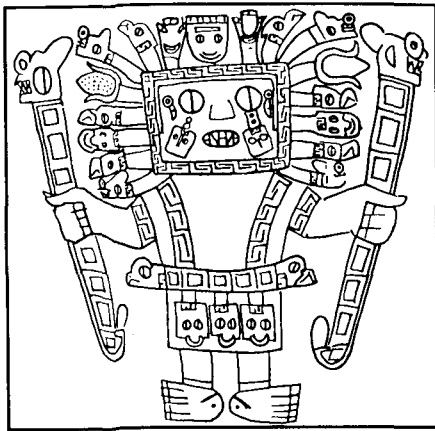
¹⁹Ibid.

²⁰Rowe, "Inca Culture," 294-295.

²¹Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, 81-82.

todas las cosas y el dios Sol, que era invisible y moraba en los cielos.

Viracocha era considerado un ser sin principio ni fin, creador de todos los seres y demás dioses, del ser humano, los animales y las plantas. Regía el mundo con poder. Sin embargo, este dios se retiró al cielo por la ingratitud de los hombres, y dejó a sus asistentes a cargo del mundo. Entre ellos, estaban el Sol y la Luna (su esposa), el trueno, etc. Diversas estrellas y constelaciones eran también consideradas divinidades.



El dios de Tiahuanaco, Viracocha, pintado en un gran jarro, del Fundo Pacheco, Río Grande de Nazca, Perú. Estilo Tihuanaco de la costa.

Viracocha era el dios de la gente educada y de la nobleza del Imperio. Ellos querían servir a un dios más abstracto, que fuera más incomprensible para el común de la gente. La idea del mundo que tenía la élite en el Imperio Inca contradecía el concepto romántico y optimista del culto oficial. El dios de la creación, Viracocha, estaba muy alejado de la humanidad, y era mucho más insensible a la influencia de los seres humanos que el Sol, que después de todo era el padre del Sapay-inca.²²

²²Katz, *Ancient American Civilizations*, 299.

²³Lehmann, *Culturas precolombinas*, 109.

La religión de los estados conquistados. El sistema religioso de la cultura superior de los incas testimonia de su alto grado de mestizaje y sincretismo. En el panteón incaico aparecían divinidades guerreras, cazadoras, pastoriles y agrarias.

Sólo un reducido número de divinidades estaba personificado. Tal es el caso de las fuerzas de la naturaleza: el trueno, el arco iris, determinadas rocas y la tempestad. Y, como se indicó, también integraban el panteón incaico los ídolos de los pueblos conquistados.

Una de estas divinidades era Pariacaca, un dios de la creación de la región montañosa de Huarochiri. Entre sus creaciones más importantes estaban los sistemas de irrigación.

Es característico de los mitos de creación relacionados con la agricultura en la región andina que, a diferencia de Mesopotamia, la creación de los esquemas de irrigación era considerada como el don más importante que algún dios haya dado jamás al hombre.

La religión de los ayllus. Esta religión consistía mayormente en el culto de las huacas. El culto de las huacas era de un nivel diferente, si bien todavía contenía fuertes elementos animistas. Las huacas eran seres, lugares, fenómenos y objetos sagrados de los que irradiaba una "fuerza" misteriosa y sobrenatural, y que era capaz de traer prosperidad o desgracia.²³

Su vehículo era el viento. Cualquier persona u objeto podía ser estimado como huaca

LOS MITOS DE HUAROCHIRI

En los mitos de los habitantes de la región de Huarochiri, registrados por los españoles, se habla de una mujer muy bonita que vivía en la villa y se llamaba Chuquisuso. Cierta día, esta doncella estaba llorando mientras regaba su campo de maíz. Lloraba por que la poca agua que había no era suficiente para mojar la tierra seca.

Entonces descendió Pariacaca, y con su manto cerró la boca del pequeño lago del lugar. La mujer siguió llorando todavía más amargamente, cuando vio que la poca agua con la que podía contar había desaparecido.

Pariacaca la encontró y le preguntó: "Hermana, ¿qué es lo que te preocupa?" Y ella respondió: "Mi campo de maíz está muriendo de sed". "No debes sufrir por ello," dijo Pariacaca. "Yo voy a velar para que venga mucha agua del lago que tienes arriba en las alturas. Pero antes, debes dormir conmigo".

"Haz que las aguas aparezcan primero. Cuando el campo de maíz haya sido regado, entonces voy a dormir contigo," respondió ella. "Bien," dijo Pariacaca, e hizo que apareciera mucha agua.

La feliz mujer no sólo regó su propio campo, sino también muchos otros. Después que hubo regado los campos, Pariacaca dijo: "Ahora iremos y dormiremos". "No hoy, sino pasado mañana," dijo ella.

Dado que Pariacaca la amaba mucho, le prometió todo lo que ella quisiera, porque quería dormir con ella. "Transformaré estos campos en prados regados con agua del río," dijo. "Primero completa esta obra, y entonces dormiré contigo," dijo ella. "De acuerdo," dijo Pariacaca y aceptó.

Pariacaca entonces construyó un ancho canal de irrigación, que llevaba mucha agua, e hizo que ésta corriera tan lejos como los campos de los hombres de Huracubara. Pariacaca logró que todos los animales le ayudaran. Pumas, zorros, víboras y pájaros de gran variedad colaboraron en la construcción.

Pariacaca dijo a la mujer: "Vayamos ahora y durmamos juntos." Pero ella respondió: "Vayamos a los peñascos altos. Allí dormiremos juntos." Y así fue. Durmieron juntos al lado de un precipicio que se llamaba Yanaccacca. Y luego de haber dormido juntos, la mujer dijo a Pariacaca: "Vayamos a otro lugar." "Vayamos," respondió él. Y él llevó a la mujer a la boca del canal de Coccochalla. Cuando llegaron a este lugar, la mujer Chuquisuso dijo: "Me quedará junto a este canal." E inmediatamente se convirtió en una piedra.²⁴

(ídolo o cosa sagrada). Básicamente, las huacas eran lugares sagrados, que podían ser templos o pequeñas piedras. Se creía que en estas huacas habitaban espíritus, que debían ser aplacados mediante la oración, adoración y sacrificio.

Las huacas alrededor del Cuzco estaban organizadas conforme al sistema de los ceques. Estos eran líneas imaginarias que ligaban a

las varias huacas con el centro del Cuzco. Estas líneas atravesaban casi simétricamente los cuatro barrios de la ciudad capital. En tres de estos barrios había nueve ceques en cada uno, que a su vez estaban divididos en tres, mientras que el cuarto era cruzado por catorce de estas líneas.

Se piensa que los ceques representaban un sistema calendario. De ser así, había un lugar sagrado para cada día del calendario. A

²⁴Katz, *Ancient American Civilizations*, 299-300.

su vez, estas líneas y sus subdivisiones simbolizaban la organización social sumamente complicada de la capital incaica.

Cada *ayllu* tenía que mantener un grupo de lugares sagrados, que eran arreglados dentro del marco del sistema de los *ceques*. La jerarquía de los *ayllus* y las relaciones entre ellos estaban reflejadas en este complicado sistema de los *ceques*.²⁵



Elementos indígenas autóctonos (en este caso una *apacheta* consagrada a Pachamama) integran el patrimonio cultural de las comunidades folklóricas en extensas regiones del área andina.

descendencia de un animalo de una planta no impedía que los miembros del *ayllu* los mataran y se los comieran.

Probablemente los *espíritus malos* eran numerosos en el mundo religioso incaico, pero los cronistas españoles evitaron informar sobre el tema. Muchas de las antiguas creencias en cuanto a *espíritus malignos* y apariciones han sobrevivido en el *folklore quechua y mestizo*, y se las conoce por la tradición oral.

La *huaca* representa todavía hoy un símbolo religioso para los indígenas del altiplano peruano y boliviano, si bien ha perdido su sentido primitivo. Una *huaca* común eran las *apachetas*, montones de piedras que los incas colocaban en las mesetas de los Andes como signos de devoción a la divinidad. El Sol era tenido como una *huaca* particularmente poderosa. Su imagen se encontraba en el *templo del Cuzco*, encima del altar y al lado de las imágenes de la Luna (*Quilla*) y diversos astros y constelaciones.²⁶

El rango inferior en la jerarquía divina incaica estaba ocupado por los dioses de los clanes individuales de los *ayllus*, así como por una especie de *genios tutelares personales*, los *conopas*. El *ayllu* adoraba a los ancestros míticos, que podían ser personas, animales u objetos tales como piedras. La creencia en la

SERES SOBRENATURALES INCAICOS

Los seres sobrenaturales incaicos eran casi totalmente protectores potenciales y amigos del hombre, que sólo castigaban con mala suerte la presencia del pecado o el olvido de las obligaciones ceremoniales. Se los adoraba con la esperanza de obtener beneficios prácticos. Por eso, la religión incaica apuntaba pragmáticamente a garantizar la provisión de alimentos y de salud. Los *espíritus malignos*, en cambio, eran de importancia mucho menor, y parece que no eran adorados, excepto quizás por los brujos, ya que se los consideraba incapaces de hacer otra cosa que el mal.²⁷

El culto incaico

El culto al Sol ocupaba un lugar importante en el sistema religioso del Imperio Inca. No obstante, los incas permitieron a los pueblos por ellos conquistados continuar con la adoración de sus propios dioses. La religión incaica no pretendía ser exclusiva. Los dioses extranjeros fueron aceptados como divinidades inferiores dentro del panteón incaico.

De hecho, los incas, como los aztecas, utilizaron positivamente la religión de los pueblos conquistados para sus propios fines. Los ídolos de estos pueblos fueron llevados al Cuzco donde servían, al igual que los hijos de la nobleza de los territorios conquistados, como rehenes.

No obstante, en las regiones conquistadas se implantaba obligatoriamente el culto al dios Sol y el aprendizaje de la lengua *quichua*. A estos efectos, se erigían templos al Sol y a otras deidades incaicas, y se enviaban sacerdotes junto con gente para enseñar el idioma. Los incas tuvieron un éxito extraordinario en difundir ampliamente su lengua y su religión.

Los templos. El culto se practicaba en los templos. Estos tenían el propósito de alojar los objetos sagrados, los sacerdotes y asistentes, junto con las ofrendas. No estaban construidos para acomodar congregaciones. Los templos de los incas no eran más que habitaciones de mayores dimensiones y estaban cons-truidos a ras de la tierra.

En tiempos anteriores a la difusión del culto solar, se conocían también formas de templos que recuerdan las de la costa y aun las de Mesoamérica.

Por lo general, los templos incaicos del Sol estaban combinados con un *intihuatana*, que consistía en una superficie plana de roca con un cono de piedra de poca altura. Este cono servía de indicador de la sombra al paso del Sol, o tal vez era un simple altar solar.

El "Templo del Sol" en el Cuzco, el más sagrado de todos, estaba construido con la misma planta de una casa, con seis o más edificios de una habitación agrupados alrededor de un patio abierto y rodeados por un muro ciego. La construcción era soberbia y con una decoración exquisita. Allí se alojaban los sacerdotes y las mujeres consagradas.²⁸

El templo de Pachacámac, que ha sido comparado con el de Delfos en la antigua Grecia, era famoso por sus oráculos. Peregrinos de todo el Imperio Inca se daban cita allí. Hernando Pizarro (¿1475-1575?) lo describe como "muy grande," con enormes edificios y patios. "Hacia afuera hay un amplio espacio rodeado por un muro con un pórtico, que conduce al templo. En este espacio están las casas de las mujeres, que son, según dicen ellos, las esposas del diablo. Aquí también están los depósitos en los que se guarda el oro."²⁹

La mayor parte de las ceremonias se celebraba al aire libre. Casi todas las *huacas* eran exteriores. Las grandes ceremonias incaicas tenían lugar en la Gran Plaza del Cuzco o en una de las pequeñas plazas cerca del Templo del Sol.

Los objetos de culto eran sacados a la plaza, mientras que la *adivinanza*, el sacrificio, la oración, la danza y la bebida se llevaban a cabo en público. Generalmente, sólo los sacerdotes y los oficiales del imperio podían entrar en los templos.

²⁵Katz, *Ancient American Civilizations*, 300.

²⁶Krickeberg, *Etnología de América*, 442.

²⁷Rowe, "Inca Culture," 297-298.

²⁸Ibid., 298.

²⁹Katz, *Ancient American Civilizations*, 304.

Los sacrificios. La parte principal del culto que se celebraba en los templos eran los *sacrificios*, entre ellos el de *seres humanos*, si bien esto ocurría sólo en casos muy solemnes. Los sacrificios incaicos eran muy diferentes de los aztecas. *No tenían el propósito de alimentar a los dioses y proteger al mundo de su extinción, sino tan sólo ganar su buena voluntad.*³⁰

LOS SACRIFICIOS

Los *sacrificios humanos* no eran tan frecuentes entre los incas como en Mesoamérica. Cuando se llevaban a cabo, se escogían niños de alrededor de diez años, niñas pequeñas y quizás algunos pocos prisioneros de guerra prominentes. Al igual que en México, se les arrancaba el corazón del pecho. No obstante, estos sacrificios apenas eran una fracción del número de víctimas ofrecidas en México.

Generalmente, se sacrificaban *llamas* en honor del dios: una llama blanca en honor del Sol y una llama marrón en honor del trueno. En otros casos se ofrecían cuises, alimentos, tejidos y objetos preciosos. Los dioses también aceptaban cerveza y *chicha*.

Otras prácticas religiosas. Los incas practicaban el *rezo*. También tenían un concepto de *pecado*. Existían *sacerdotes confesores* que imponían *penitencias*, que en general consistían en *ayunos* y *oraciones*. En esto, *la religión incaica se parecía mucho al catolicismo*

de los misioneros que acompañaron a los conquistadores. Ambas religiones creían en la *expiación del pecado*.

Pero había *diferencias*. Al menos en *dos puntos* la expiación del sistema incaico difería del sistema católico romano.

Primero, el sacerdote hacía todo lo que podía para descubrir si la expiación había sido efectuada realmente; caso contrario, la absolución carecía de valor. A fin de determinar esto, *el sacerdote podía incluso recurrir a la fuerza*.

Segundo, la ansiada absolución tenía, para ciertos crímenes, no sólo una importancia espiritual sino también temporal, y podía proteger al penitente del castigo que merecía.

La religión incaica también se parecía mucho al catolicismo en su *concepto de la vida después de la muerte*. A diferencia de los aztecas, los incas no consideraban que la manera de morir era la que definía la vida después de la muerte, sino la forma en que un hombre había conducido su vida. Todo el que había vivido una vida buena iba al *cielo*, que estaba junto al sol. Allí le esperaba una vida abundante y eterna. Pero quien había vivido una vida pecaminosa era condenado al *infierno*, que se encontraba en el centro de la tierra. Sin embargo, había una excepción, que revelaba la profunda brecha social que existía en el Imperio Inca. Los miembros de la nobleza iban siempre al cielo, sin importar si habían pecado o no.³¹

El sacerdocio. Todos los centros de adoración tenían por lo menos un *sacerdote residente*. Los centros más importantes contaban con un personal más numeroso. *La jerarquía*

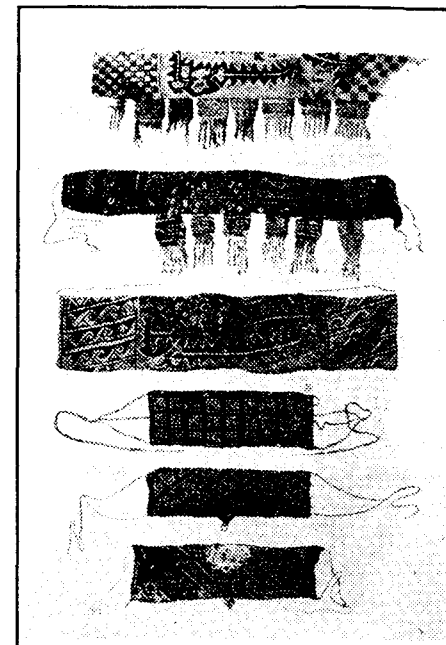
religiosa era sumamente compleja. Los sacerdotes estaban organizados en *tres niveles diferentes*. El *primero* era el de los miembros del *culto oficial* incaico; el *segundo* correspondía a los *cultos de los pueblos conquistados*; y el *tercero* a los sacerdotes de los *ayllus*.

Dentro de los dos primeros había una *jerarquía compleja*, que se correspondía más o menos con la pirámide de los oficiales del gobierno. En el *culto oficial* esta jerarquía iba desde el *Sumo Sacerdote*, que generalmente era un pariente cercano del emperador, y que regía sobre toda la estructura religiosa junto con un consejo de nueve sacerdotes, hasta el *sacerdote más insignificante en el templo del Sol* más pequeño. La estructura de la jerarquía religiosa de las *regiones conquistadas* era algo diferente, y dependía del tamaño y alcance de la integración del Estado en estas regiones en tiempos preincaicos.

Todos estos sacerdotes poseían extensas propiedades, que eran cultivadas compulsivamente por los campesinos de los territorios conquistados. Las villas tenían el deber de trabajar para los sacerdotes y el Inca. Pero había poblaciones enteras que estaban al servicio exclusivo de los *templos*. Además, ciertas instituciones religiosas disponían también de siervos.

Los *templos del culto oficial* ("Templos del Sol") tenían también un *grupo de mujeres consagradas*, que juraban *castidad perpetua*. Estas *vírgenes* (*mamacunas*, "vírgenes del Sol") pasaban su tiempo *tejiendo* las telas utilizadas en las ceremonias como ropajes de los sacerdotes, las víctimas y las imágenes, o como sacrificios, y preparando la *chicha* para los festivales. Algunas eran escogidas por los inspectores del Inca en varias villas cuando tenían unos diez años, y eran puestas al

servicio de la jerarquía religiosa. Estas mujeres *servían al Sol* y otras deidades. Dado que



Fajas de tela de lana de vicuña con dibujos policromos, halladas en los sepulcros de la costa, correspondientes a la época del mayor esplendor de los incas. Algunas de estas telas han sido sacadas de las necrópolis de Ancón, cerca de Lima. Muchas de estas fajas de tela son cinturones y adornos ó frontales, con caprichosos dibujos.

la mayor parte de ellas trabajaba para el Sol, los españoles las llamaron *vírgenes del Sol*.

Estas doncellas representaban una *ganancia enorme* para el Inca y para la jerarquía religiosa. Los materiales que ellas tejían eran considerados entre los más finos y valiosos de todo el Imperio. Tenían estrictamente prohibido tener relaciones sexuales con hombres (salvo con el Inca). En caso de ser descubiertas, tanto la mujer como el hombre eran apedreados a muerte.³²

³⁰Ibid., 301.

³¹Ibid., 302.

³²Ibid., 302-303.

El sacerdocio en el Imperio Inca, al igual que en México, también era responsable por la *educación de la nobleza y de la burocracia*. Los sacerdotes que atendían a este menester eran los *amauta* o sabios. Estos tenían como misión cultivar las tradiciones históricas y transmitir las a los jóvenes miembros de la nobleza. Para este fin, se valían de una especie de *pintura pictográfica*.³³

Los sacerdotes de los *ayllus* individuales eran diferentes del sacerdocio oficial. Eran completamente independientes del Estado y la jerarquía religiosa. Generalmente eran *hombres de edad*, que ya no podían trabajar en los campos. Estaban a cargo de los *templos locales* y eran sostenidos por las familias y *ayllus* del lugar. Estos sacerdotes *no integraban la jerarquía oficial*.

Además de atender el templo, hacer sacrificios y orar cuando se les pagaba para hacerlo, el sacerdote era un adivino, intérprete de oráculos y confesor. Estos sacerdotes estaban muy relacionados con los campesinos, y luego de la conquista española fueron ellos los que sobrevivieron por más tiempo.³⁴

Las ceremonias. La religión incaica se caracterizaba por su formalidad y ceremonialismo. Los incas reconocían sólo *dos direcciones ceremoniales*: este y oeste, que eran importantes por la salida y la puesta del sol.

Es interesante notar que la lengua *quichua* carece de palabras para norte y sur. Además, el número *tres* tenía cierto significado ceremonial. No obstante, en razón de que los

REVERENCIA INCAICA

Los incas tenían *gestos de reverencia* establecidos al dirigirse a cualquier ser divino o al emperador. El adorador se paraba frente al objeto de su reverencia, y se inclinaba totalmente con los brazos extendidos hacia adelante de forma paralela y algo más arriba de su cabeza, con las manos abiertas y las palmas levantadas. Luego hacía con sus labios un ruido como de un beso, llevaba sus manos a los labios y besaba la punta de los dedos. Como signo de mayor reverencia al adorar al Creador, el Sol o el Trueno, el adorador sostenía un latiguillo en sus manos.

Al cruzar un arroyo o un río, los viajeros se detenían para tomar un sorbo de agua y orar pidiendo permiso para pasar y tener un viaje seguro. Al beber *chicha*, los incas mojaban sus dedos en el líquido y lo salpicaban hacia el Sol, la Tierra, o su fuego, con una oración en favor de la vida, la paz y el contentamiento.

No había fórmula establecida para los *juramentos*. Pero quien juraba podía tomar un puñado de tierra y mirar hacia el Sol, como si tomara a la *Pachamama* y a *Inti* como sus testigos.

³³Los indios actuales de Perú y Bolivia todavía muestran cierta propensión a hacer apuntes pictográficos. Ver Krickeberg, *Etnología de América*, 447.

³⁴Katz, *Ancient American Civilizations*, 304-305.

cronistas españoles guardan silencio sobre el tema, es posible que los números ceremoniales no fuesen importantes en la religión incaica.

fertilizar mágicamente los campos, se quemaban **fetiches** de maíz o papas durante la cosecha.

Otra ceremonia importante era el *ayuno*, que era variado. El ayuno más liviano consistía en abstenerse de sal y pimienta. Una forma más seria prohibía la carne, la *chicha* y las relaciones sexuales. En otros ayunos sólo se consumía maíz cocido, hierbas y *chicha*.

Las *ceremonias religiosas asociadas con la vida cotidiana* se celebraban a razón de una por mes. Las más relevantes eran las de *año nuevo* y las de los **solsticios**. En ocasión de las *cosechas*, se quemaban espigas de maíz o patatas.³⁵

Otras formas de *sacrificio* eran las ofrendas de coca o *chicha*, especialmente durante la *fiesta del Sol* en el Cuzco, que también terminaba con una *gran borrachera de chicha*. En cuanto a *otras fiestas*, casi siempre estaban relacionadas con el *cultivo*. Con el fin de

Intimamente ligada con la creencia en las *huacas* estaba la *adoración ancestral*, que se expresaba en el *culto a las momias*. Se creía que de ellas irradiaba un *efecto mágico*, principalmente cuando se trataba de personas sobresalientes.

Los incas *oraban* tanto en silencio como en voz alta, y generalmente elaboraban sus propias oraciones conforme la ocasión. También recurrían a los sacerdotes o a sus amigos *para que orasen por ellos* cuando el objeto de la oración era muy importante. Era costumbre comenzar cualquier oración a una *huaca* con una plegaria a *Viracocha*, y luego hacer una *ofrenda*. Las oraciones para las grandes ceremonias públicas eran tradicionales y no variaban.³⁶

Festejos, borracheras, canciones y danzas, juegos y muchas otras *actividades grupales* eran ocasiones *seculares* así como *ceremoniales*.

Fue la *naturaleza religiosa* de la literatura, la música y los festivales públicos incaicos lo que provocó su persecución por parte de los misioneros católicos y su consiguiente modificación bajo el dominio español. En el *proceso de sincretismo religioso y cultural* que se dio durante la época colonial, *muchos de los elementos ceremoniales de origen incaico se vistieron de un matiz cristiano*. No obstante, por no haberse producido una *auténtica evangelización y conversión* entre los indíge-



Vista de Cuzco (Perú). Grabado de la Crónica del Perú, por Pedro de Cieza, Sevilla, 1553.

³⁵Lehmann, *Culturas precolombinas*, 110.

³⁶Rowe, "Inca Culture," 301-302.

nas, el paganismo de las viejas religiones y ceremonias continuó aflorando una y otra vez.

El desafío de este pseudo-cristianismo sigue vigente y continúa ofreciendo una oportunidad única para el testimonio del evangelio de Jesucristo.

Las creencias incaicas

La confesión de pecados. Los incas creían que el pecado enojaba a

los dioses e inhabilitaba al pecador para participar de cualquier ceremonia religiosa, hasta que se hubiera confesado y purificado. Peor todavía, el pecador corría un terrible peligro personal, porque los dioses castigaban el pecado con mala suerte en esta vida y condenación en la venidera. Las personas discapacitadas y cuyos hijos habían muerto jóvenes eran consideradas como grandes pecadoras que habían merecido tales castigos. La enfermedad del emperador era atribuida a los pecados de sus súbditos, quienes se confesaban y purificaban para apurar su sanidad.

La práctica de la confesión de pecados estaba muy difundida entre los incas, como un modo de expiar sus faltas.

Según el padre José de Acosta (1539-1600), misionero y cronista español, existían varias clases de confesores, tanto para los pecados graves como para los más leves. Los confesores eran sacerdotes de ambos sexos a cargo de huacas. Los confesores aymaras eran considerados como los mejo-

res. En Cuzco se los llamaba *ichori*. Los indígenas creían con fe ciega que sus males, desgracias y enfermedades eran consecuencia

de sus pecados, por lo que recurrían a los *ichoris*, para que una vez perdonados los pecados se les reintegrara la felicidad perdida.

Los penitentes confesaban todo tipo de pecados: homicidios, hurtos, adulterios, junto con los males hechos a otros con yerbas o hechizos, la falta de respeto a los templos, el olvi-

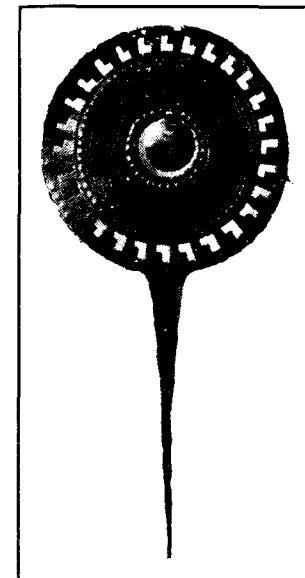
do de las fiestas sagradas, la murmuración contra el Inca, y otros.

El Inca no se confesaba con confesores profesionales sino en secreto con el Sol, pidiéndole que fuese su intercesor ante Viracocha. Después se lavaba en la confluencia de dos corrientes de agua diciendo: "Yo he dicho mis pecados al Sol; tú, oh río, recíbelos, llévalos al mar donde nunca aparezcan." Igua-les abluciones hacían los demás. Con pocas excepciones, los confesores profesionales guardaban el secreto confesional.

Antes de la confesión se hacía un sacrificio, en cuyas cenizas soplaba el penitente, para lavarse luego la cabeza en agua corriente. En la confesión se suponía que debía decirse la verdad, ya que no hacerlo u ocultar un delito era considerado como un grave pecado en sí mismo.

Quien se confesaba presentaba al *ichori* una bolita de barro, puesta sobre una espiga de girasol, y comenzaba su confesión diciendo: "Oídme, cerros y llanos, cóndores que

voláis, lechuzas y zalandijas: yo quiero confesar mis pecados." La confesión era tenida por buena si, arrojada la bolita de barro, ésta se rompía en tres partes, o si un puñado de granos de maíz echados en una vasija de barro sumaban un número impar. También se examinaban las entrañas de un animal para ver si se había dicho la verdad. Si el augurio no era favorable, o si había alguna razón para sospechar una mentira, el confesor golpeaba con una piedra al pecador en la espalda y lo hacía confesar de nuevo.



Adorno de oro del chuco o bonete de un sacerdote hallado en Lambayeque (Perú).

zosa; y lastimarse el cuerpo con granos de maíz. La penitencia podía ser más pesada si el pecador era pobre y no podía pagar al

confesor. El penitente finalmente se lavaba en agua corriente para purificarse. Algunos confesores hacían que el penitente sostuviese un manojo de espigas durante la confesión, escupiese sobre él, y luego arrojase las espigas a un río como símbolo de purificación.³⁷

Según los historiadores más antiguos, la confesión entre los incas era *auricular* y *secreta*.³⁸ Sin embargo, el inca Garcilaso de la Vega niega que las confesiones incaicas fuesen secretas. Según él, éstas tenían un carácter público.³⁹ De todos modos, la similitud de esta práctica confesional con la de los conquistadores, facilitó notablemente la incorporación del sacramento católico romano de la penitencia y el rito de la confesión. Fue ésta una de las prácticas religiosas europeas que más fácilmente fueron asimiladas por los indígenas.

Los sacramentos incaicos. Algo similar puede decirse de los así llamados sacramentos incaicos.

Los españoles descubrieron prácticas similares a la *eucaristía cristiana*. William H. Prescott, describiendo el festival de *Raymi*, señala que "en la distribución del pan y el vino en este importante festival, los españoles ortodoxos que llegaron primero al país vieron un parecido sorprendente con la comunión cristiana; así como en la práctica de la confesión y penitencia, que, en una forma realmente muy irregular, parece haber sido utilizada por los peruanos, ellos vieron una coincidencia con otro de los sacramentos de la Iglesia."⁴⁰

³⁷Rowe, "Inca Culture," 304-305; ver también Krickeberg, *Etnología de América*, 446.

³⁸Ver Polo de Ondegardo, *Información acerca de la religión y gobierno de los incas*, vol. 1, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, ed. por Horacio H. Urteaga (Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, 1916), 12-15; y Prescott, *Conquest of Peru*, 1:112.

³⁹Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, 1:114.

⁴⁰Prescott, *Conquest of Peru*, 1:111-112.

SACRAMENTOS INCAICOS Y CATOLICO ROMANOS

Según el padre José de Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias* (5:11, 22ss.), los peruanos tenían prácticas religiosas que remedaban los sacramentos de la Iglesia Católica Romana. Según él: "Lo que es más admirable en el odio y presunción de Satanás es que él no sólo se disfrazó en idolatría y sacrificios, sino también en ciertas ceremonias, en nuestros sacramentos, que Jesucristo nuestro Señor instituyó, y que usa la santa Iglesia, habiendo pretendido especialmente imitar, de alguna manera, el sacramento de la comunión, que es el más alto y divino de todos."⁴¹

Como puede notarse, algunos españoles consideraban que estas coincidencias eran indicio de las artimañas de Satanás, que se disfrazaba de dios bueno y engañaba a los indígenas con ritos parecidos a los ritos "verdaderos" de la Iglesia de Roma. Sin embargo, otros veían en tales analogías "la evidencia de que alguno de los primitivos maestros del evangelio, quizás un apóstol mismo, había hecho una visita a estas regiones distantes y esparcido en ellas las semillas de la verdad religiosa."⁴²

Un rito interesante era el *bautismo*, ya que los incas tenían la costumbre de lavar a los recién nacidos. Según Garcilaso, "luego que nació la criatura la bañaban con agua fría para envolverla en sus mantillas, y cada mañana que la envolvían, la habían de lavar con agua fría."⁴³ Según los primeros misioneros agustinos que evangelizaron en el Perú, "cuando ponen nombre al niño, que es una manera de bautismo que el demonio les ha mostrado, mochan y adoran a *Ataguju* y hacen unas como poleadas (sic) y allí meten la cabeza del niño o niña y pónenle nombre, y éste tienen por bautismo. . . . Advierta el que está en la doctrina, que no consienta que se llame otro nombre sino el de la pila, que muchos llaman

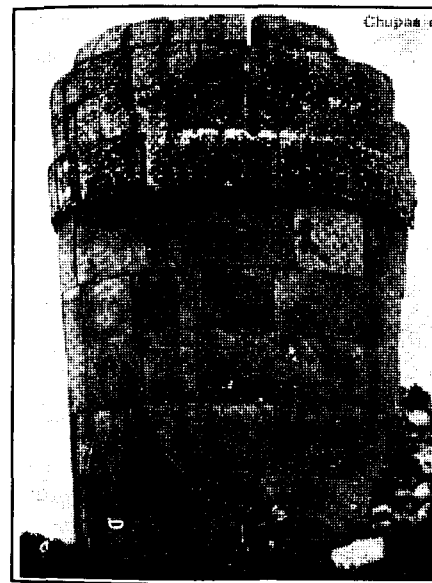
a su hijo el nombre que aquí le ponen, y no el del bautismo verdadero de Jesu-Christo N.S."⁴⁴

Otros han comparado el sacramento de la *confirmación* con los festejos que hacían los peruanos al entrar el niño en la pubertad; o el sacramento del *matrimonio* con la forma legal con que se celebraba entre los incas.⁴⁵

Sea como fuere, es evidente que había muchas prácticas y ritos religiosos incaicos que se parecían a los sacramentos y ritos católicos romanos. Esta similitud favoreció el proceso de asimilación de los indígenas a la cultura religiosa católica. Pero también fue un factor que entorpeció una auténtica evangelización. Las expectativas formales y

ceremoniales de los misioneros españoles se vieron satisfechas con la participación externa de los indígenas en el culto cristiano. Por otro lado, "la religión inca expresa la formalidad andina característica y desarrolló ricamente el ceremonialismo."⁴⁶

De este modo, la religión cristiana no pasó de la superficie del rito y las formas cúllicas, y no llegó a convertir (en sentido cristiano) a las masas indígenas. ¡Este fue y es el gran drama de la evangelización que por cinco siglos se ha estado llevando a cabo en América Latina!



Una vista de conjunto de una de las Amaya-utas de los Indios del Collao. En la Amayauta (casa de los muertos) depositaban los indios collas las momias de los personajes del ayllu y servían como santuarios para el culto de los difuntos.

blos de la antigüedad que sostuvieron esta convicción. El *parsismo* en Persia y el *judaismo* en Palestina desarrollaron importantes conclusiones sobre la resurrección. Sin embargo, lo que sorprende en ellos es el grado de similitud con la fe cristiana sobre el particular.

Garcilaso de la Vega presenta un testimonio claro al respecto. No se trata de una mera convicción en cuanto a la inmortalidad del alma, por otro lado muy común en el mundo antiguo. Según Garcilaso, los incas distinguieron entre *tres estados de existencia*.

Por un lado, el *janajpacha* (*Hanaq paca*) o mundo de arriba (cielo), donde iban las



Una puerta trapezoidal, típica de las construcciones peruanas, en una casa del Cuzco. Los muros son de piedra regular, y el vano es un monolito. El estilo del monumento es el más perfecto y adelantado, y las piedras están unidas sin aplicación de mortero, lo que es otra característica de los edificios del Perú antiguo.

La *resurrección de los muertos*. Según los testimonios disponibles, es posible afirmar que *había entre los incas una creencia muy desarrollada en la resurrección de los muertos*. No fueron ellos los únicos entre los pue-

*Rowe, "Inca Culture," 300.

⁴¹Citado en *Ibid.*, 1:112, n. 33.

⁴²*Ibid.*

⁴³Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, 1:114.

⁴⁴*Idolatría y gobierno de los incas*, vol. 11 en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, ed. por Horacio H. Urteaga (Lima: Imprenta y Librería Sanmartín, 1919), 41-43.

⁴⁵*Ibid.*

almas de los que se habían comportado bien, para recibir la recompensa merecida.

Luego, el *uranpacha*, que era este mundo o mundo de abajo, donde viven los mortales, mundo de la generación y corrupción.

Y finalmente, el *uckju pacha* (*okho-paca*) o mundo de lo profundo o de lo inferior de allá abajo, en el centro de la tierra. Este mundo también era llamado *supaypaj huasin*, el reinado del diablo o casa del demonio, donde iban a parar las almas de los que en su vida habían sido malos.⁴⁷

Los incas creían en un sistema de recompensas y castigos. Este sistema era concebido conforme las imágenes de la vida presente. El que había muerto continuaba viviendo después de la muerte, desempeñando las mismas funciones que había realizado en este mundo. Es por esto que los incas sepultaban a sus muertos con todo lo que habían usado en su vida cotidiana. Los Incas y demás nobles eran acompañados al otro mundo por un séquito importante, de modo de no quedar solos.

Si bien Garcilaso se queja contra los historiadores que afirmaban que había crueles sacrificios de seres humanos al sepultar por la fuerza a las mujeres y criados de los más altos personajes, admite que las mujeres y criados que más estimaban a su amo se ofrecían voluntariamente para ser sepultados con él y continuar de este modo sirviéndole en el otro mundo.

Los incas ponían mucho cuidado en reunir todo lo que pertenecía al cuerpo en el mismo lugar en que se lo sepultaba, con la convicción de que algún día habrían de volver a vivir. Lo hacían también para que el alma no tuviese la molestia de ir buscando por todas partes las

cosas que habían pertenecido a su cuerpo. Aparentemente, ésta es la razón por la que los incas ponían especial atención en el embalsamamiento de sus cadáveres, en par-



Momia encontrada en Ancón, sin las envolturas exteriores, llevando canastilla, morral, borlas, etc. Las cuencas de los ojos, la nariz y la boca están tapadas con algodón. (Original en el Museo de Etnología de Berlín).

particular de sus Incas nobles. Una vez acondicionadas, sus momias eran colocadas en lugares donde no pudiesen ser profanadas, a fin de preservarlas de toda corrupción. La morada de los muertos era escrupulosamente cuidada y respetada, y se mantenía cerca de donde vivía la familia a fin de que al revivir, el fallecido se encontrase entre los suyos. Tan efectivos fueron en la preservación de sus muertos, que

hoy los arqueólogos están descubriendo momias en excelentes condiciones de conservación.⁴⁸

No hay indicación de que los incas desarrollaran una teoría sobre el cómo y el cuándo de la resurrección. Aparentemente su expectativa se remontaba a un futuro desconocido. Garcilaso se limita a afirmar: "Tuvieron asimismo los Incas la resurrección universal, no para gloria ni pena, sino para la misma vida temporal, que no levantaron el entendimiento a más que esta vida presente." Y agrega: "Cómo, o por cuál tradición tuviesen los Incas la resurrección de los cuerpos, siendo artículo de fé, no lo sé, no es de un soldado como yo inquirirlo, no creo que se pueda averiguar con certidumbre, hasta que el Sumo Dios sea servido manifestarlo. Sólo puedo afirmar con verdad que lo tenían."⁴⁹

Estas creencias en un sistema de recompensas y castigos, y la posibilidad del triunfo sobre la muerte y el retorno a la vida, facilitaron notablemente la prédica de la fe cristiana. A los misioneros no les dio demasiado trabajo reorientar la teología incaica a fin de ubicarla en el eje básico del dogma cristiano. Sin embargo, el indígena no llegó a una experiencia de encuentro personal con el Salvador y Señor, precisamente porque su "conversión" a la fe cristiana se limitó a un cambio de nombres y de algunas formas. No hubo un cambio de vidas, que en definitiva es el rasgo sustancial que evidencia una auténtica evangelización en términos cristianos.

CULTURAS DE LA CORDILLERA

La religión cordillerana se encontraba al sur del imperio incaico y a lo largo de la cadena montañosa de los Andes. Las culturas que se desarrollaron en esta región de los Andes meridionales de Argentina y Chile estuvieron muy influidas por las culturas vecinas del Perú, especialmente la incaica.

Se trataba de pueblos plantadores, que lo hacían con el sistema incaico de terrazas. Los atacameños, diaguitas, omahuacas, comechingones, calchaquíes, huarpes y los famosos araucanos, poblaron la región cordillerana. Muchos de ellos lograron conservar hasta el presente la riqueza de sus tradiciones, y algunos elementos de su religión primitiva anterior al advenimiento del cristianismo.⁵⁰

Religión de las culturas cordilleranas

Los diaguitas. Entre las culturas cordilleranas se destaca la de los diaguitas, que ocuparon el Valle Calchaquí (al oeste de la provincia argentina de Tucumán). Su cultura probablemente haya sido contemporánea a la de Tiahuanaco. Sus asentamientos estaban bien organizados y contaban con irrigación mediante una red muy evolucionada de canales.

Lamentablemente, los antiguos relatos son muy pocos en sus informes acerca de la vida espiritual y religiosa de los diaguitas. Sin embargo, estos relatos coinciden en señalar la influencia de los conceptos peruanos en la

⁴⁷Krickeberg, *Etnología de América*, 443-444.

⁴⁸Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, 1:98-99.

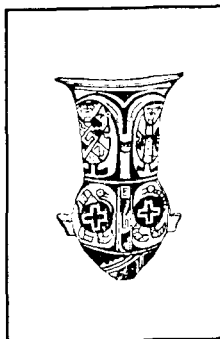
⁵⁰Sobre estas culturas, ver Krickeberg, *Etnología de América*, 225-246.

⁴⁷Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, 1:97.

vida religiosa de este pueblo. La adoración del *Sol*, el *Rayo* y el *Trueno*, así como el culto a los *árboles* y los *sacrificios de animales* al *Sol* para conseguir cosechas abundantes, son evidencias de tales influencias.⁵¹

Según algunos cronistas, los *diaguitas* no tenían *ídolos* en su adoración. Según otros, las representaciones antropomórficas sobre discos (*caylles*) eran imágenes de sus dioses. Había *magos* y *brujos*, que también servían como *médicos*. Vivían en lugares secretos y celebraban terribles bacanales con abundancia de alcohol y sangrientas peleas. Durante la orgía, el *sacerdote* celebraba un rito de fertilidad por los campos. Ciertos *pilares de piedra* verticalmente clavados en la tierra en medio de los aposentos o al aire libre constituían un elemento de culto.

Otro rasgo característico de esta civilización son los *cementerios infantiles*, donde se encuentran incontables *urnas funerarias* que, por lo general, ostentan dos asas en la parte de la panza, que es relativamente baja. El cuello, en cambio, es muy alto y tiene una boca ligeramente ancha. A menudo presentan una cara en relieve poco acentuado y motivos antropomorfos y geométricos siempre pintados de negro y rojo sobre fondo claro.⁵²



Urnas funerarias. Cultura diaguita. (Según Lehmann)

Las excavaciones arqueológicas han sacado a luz edificios más grandes y mejor contruidos que el resto, en los que hay mesas de piedra (¿altares?). Por toda la región hay monolitos cilíndricos, *apachetas* (piedras pequeñas amontonadas) sobre las que todavía hoy se ofrecen hojas de coca para asegurar un buen viaje, y estructuras de material que parecen haber sido santuarios. Se encuentran también restos de ídolos antropomorfos.⁵³

Los atacameños y omahuacas. Al norte de Chile se desarrolló la cultura *atacameña*, que ocupó la zona desértica de *Atacama*. Esta cultura es también conocida con el nombre de *Calama*. Sus *creencias religiosas* fueron muy semejantes a las de los pueblos civilizados andinos, y particularmente, a las de los *diaguitas*. Aparentemente, no tenían templos y sus expresiones plásticas no ofrecen mucha información sobre su religión. No obstante, por su cuidadoso *arreglo de las tumbas* y los *cadáveres*, se puede ver su especial interés por los muertos y el "buen morir."

En la *Puna* y la *Quebrada de Humahuaca* (sur de *Bolivia* y noroeste de *Argentina*) se desarrolló la cultura *omahuaca*. Poco se sabe de su religión. Los cronistas dicen que estos pueblos *tenían ídolos*, que adoraban con fervor.

Es probable que los *omahuacas* practicaran los *sacrificios humanos*, especialmente de *niños*. Tenían un gran respeto por los *muertos*, según se ve por sus *prácticas funerarias* y el cuidado con que colocaban junto al cadáver sus efectos personales, así como comida y bebida.

Los comechingones, calchaquíes y huarpes. Estos pueblos habitaron en lo que hoy son las provincias argentinas de *Córdoba* y *San Luis*. Los cronistas dicen que cuando interrogaban a estos indígenas sobre su religión, ellos respondían que *adoraban al Sol y la Luna*. Lo hacían, en primer lugar, debido a la luz que estos seres celestiales ofrecían al mundo; y, en segundo lugar, porque consideraban todas las ventajas que esto les traía.

Gracias a estos dos cuerpos celestes, la tierra producía sus frutos. Se los consideraba como creadores de todo lo humano. Los indígenas peleaban de noche porque la Luna estaba con ellos y los ayudaba. De todos modos, no se conocen muchos ritos religiosos en esta cultura.⁵⁴

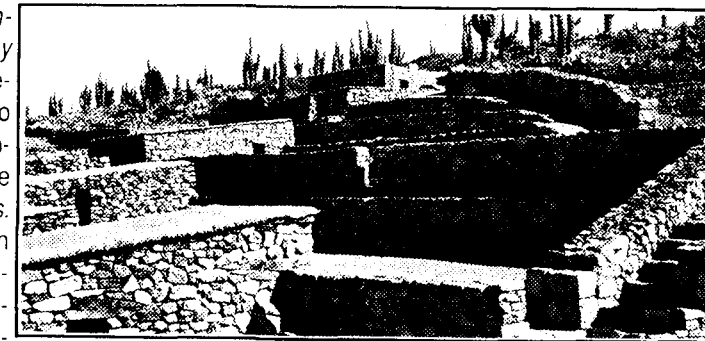


Urnas funerarias. Museo arqueológico Inca Huasi, San Luis, Argentina

Se sabe algo más de la cultura espiritual y religiosa de los *huarpes*, que se desarrollaron en las provincias argentinas de *Mendoza* y *San Juan*. El *dios huarpe* era *Hunuc Huar* (la raíz *huar* es la misma que la del nombre de la tribu). Este dios, que según ellos habitaba en la cordillera, era temido y respetado. Durante sus *rituales*, los indígenas le hacían *ofrendas* de *chicha*, maíz y otros productos. También adoraban al *Sol*, la *Luna*, la *estrella de la mañana* y las *colinas*. Los *muertos* eran enterrados con el acompañamiento de canciones y danzas. Colocaban comida y bebida junto al cadáver, además de sus efectos personales, a fin de que tuviese todo lo necesario para el *gran viaje*.⁵⁵

La religión de los *araucanos*

De los pueblos cordilleranos, el único que ha conservado casi intactos hasta el presente su lengua, sus rasgos físicos y su antigua cultura, es el de los *araucanos*, llamados también *mapuches*.⁵⁶ Estos indígenas *guerre-*



El Pucarâ (fortín o fuerte pequeño) de Tilcara (Jujuy, Argentina).

⁵¹Ibid., 235.

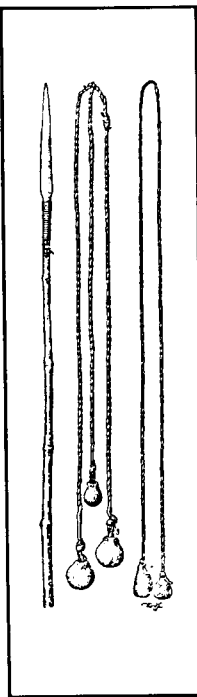
⁵²Lehmann, *Culturas precolombinas*, 126.

⁵³Eduardo Casanova, "Puna and Quebrada de Humahuaca," en *Handbook of South American Indians*, vol. 2: *The Andean Civilizations*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 628.

⁵⁴Francisco de Aparicio, "Comechingón and Neighbors of the Sierras de Córdoba," en *Handbook of South American Indians*, vol. 2: *The Andean Civilizations*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 685.

⁵⁵Salvador Canals Frau, "The Huarpe," en *Handbook of South American Indians*, vol. 1: *The Marginal Tribes*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 175.

⁵⁶Sobre la religión de los mapuches, ver Ulises Venegas Cantero, "La religión del pueblo mapuche," *Diálogo Teológico* n. 13 (abril 1979): 26-34.



Lanza de carrizo de los araucanos, y bolas de los tehuelches. La lanza tiene un largo total de 2.70 metros. (Museo de Etnología de Berlín.)

ros ocuparon la región argentina de Neuquén y la parte central de Chile, donde se hicieron *sedentarios* y adoptaron la *agricultura* (maíz, patata, etc.) y la *ganadería*. Se destacaron también en el *comercio* con sus pueblos vecinos. En la *guerra* y en la *caza* usaban un arma muy especial, conocida como *boleadoras*.

La cultura araucana se extendió desde Copiapó hasta Chiloé en Chile, y se esparció hasta el lado argentino de la cordillera. Los descendientes de estos indígenas, unos cien mil en el día de hoy, viven todavía en los mismos territorios de sus antepasados.

El *ser supremo*. La religión de los araucanos se mantuvo en el nivel de los *pueblos cazadores americanos*. En lo esencial, se trataba de una *creencia en los demonios*, a la que se asoció, tal vez desde sus orígenes, la idea de un *ser supremo*.⁵⁷

Las creencias y prácticas *teístas* jugaron un papel muy importante en la vida religiosa de los *araucanos*, e incluso son significativas en la religión de sus descendientes modernos, los *mapuches-huiliches*.

El *ser supremo* es visto como el hacedor de todas las cosas, el que domina con poder sobre el hombre y la naturaleza. El es quien da vida y fecundidad al ser humano, los animales y las plantas, y quien controla las fuerzas de la naturaleza para la felicidad o la desdicha del ser humano. *Se trata de una deidad más bien activa que ociosa*. Este dios recibe el nombre de *Ngune Mapum* ("Señor de la tierra") o *Ngune Chen* ("Señor de los hombres").⁵⁸

También se lo conoce como *Chau* ("padre"), *Rey Chau* ("rey padre") o *Rey Kushe* ("reina antigua," o "madre"). Otros nombres para el *ser supremo* son Rey, Anciano, Rey Anciano de Arriba, Reina Anciana de Arriba, Joven Señor de los Hombres, Rey Padre Azul, Señor de los Hombres de Dos Rostros.

Los "dos rostros" (blanco y negro) se refieren aparentemente al sol y la lluvia, por los que se rogaba en los ritos públicos, y también a la bondad y el castigo del *ser supremo*. "Azul" indica el lugar de residencia del *ser supremo*, es decir, el cielo, donde se pensaba que ocupaba una casa de oro puro. Según algunos indígenas, este dios vivía en los volcanes y tenía una esposa e hijos, pero no otros familiares.⁵⁹

Se podía hacer contacto con este *dios supremo* por medio de la *oración*. Se le pedían cosas materiales, como la comida y la vida, pero no se rogaba a él por perdón o fortaleza espiritual. El no estaba muy interesado en el orden moral, ni había un régimen de recompensas y castigos que aguardara al alma humana después de la muerte.

El *culto* a este dios se hacía de tres maneras: la forma pública, las oraciones y

ofrendas privadas, y las prácticas del *shamanismo*.

El *rito público* era presidido por un *maestro de ceremonias*. Una vez fijado el día para el rito, se hacían *sacrificios preparatorios*: se elaboraba la *chicha* para la fiesta, se clavaban varas en el suelo o alrededor de un tronco grueso, y se erigían plataformas cuadrangulares que servían como una especie de altar. La gente se ubicaba alrededor del altar y se *sacrificaban animales*, generalmente corderos a los que se les cortaban las orejas. La sangre se ofrecía al *ser supremo* en platos que se colocaban sobre el altar. Había *canto y danza, oraciones y mucha comida y bebida*.

Las *prácticas privadas*, de las que no hay muchas noticias, incluían *oraciones, sacrificios* ocasionales de animales y *ofrendas* de primicias. Antes de comer o beber, se tomaba un poco de comida o bebida, y se la ofrecía al *ser supremo* con una breve oración para que continuara proveyendo esos elementos.

Las *prácticas del shamanismo* estaban a cargo de las *machi*, que eran generalmente mujeres que practicaban la brujería, la adivinación, la medicina, y ayudaban a protegerse de los malos espíritus. En el presente,



Mujeres araucanas a fines del siglo pasado.

las *machi* continúan ejerciendo el *shamanismo*, y su función principal es la de servir como curanderas.⁶⁰

Es probable que en el *concepto del ser supremo* de los *araucanos* haya profundas *influencias europeas*. Estas habrían sido absorbidas de cautivos, misioneros y otros agentes de aculturación. Evidencia de esto sería el lugar que la oración ocupa en la práctica religiosa privada y pública de los *araucanos*.

El *Pillán y los espíritus*. En contraste con el *dios supremo*, que está asociado con la comida y la buena vida, está *Pillán*, el dios del trueno, del fuego y de los volcanes. *Este dios está asociado con fenómenos naturales catastróficos*.

Según una tradición, las cosechas también están bajo el control de *Pillán*. Las epidemias eran el resultado de su enojo. Los *mapuches-huiliches* apelaban a él para destruir a sus enemigos, y se soplaban humo de tabaco en el aire con la invocación: "Acepta esto, Pillán."

Cada ser humano posee un "otro yo" (*pilli*), que se libera cuando sueña o duerme su verdadero "yo." De la misma manera, el *espíritu de los difuntos* vive en un mundo "más allá del mar," que es una especie de *paraíso terrenal*. El viaje hasta ese lugar es largo y difícil. Los muertos cruzan el agua con la ayuda de los *brujos*, que tienen la capacidad de transformarse en ballenas o canoas. El *destino de los muertos* es diferente según su condición social.

La *naturaleza carece de vida propia*. Cada ser y fenómeno está "poseído" de un espíritu (*gucubú*), personal o impersonal, que siempre va en contra del hombre y es maléfico.

⁵⁷Krickeberg, *Etnología de América*, 244.

⁵⁸Ibid.

⁵⁹John M. Cooper, "The Araucanians," en *Handbook of South American Indians*, vol. 2: *The Andean Civilizations*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 742.

⁶⁰Ibid., 742-743, 750-752.

Este ser puede enviar enfermedades y la muerte misma, malograr las cosechas y provocar el nacimiento de criaturas deformes.⁵¹

Los *guecubu* pueden asumir formas diferentes. Los *cherruve* tienen la figura de una serpiente y se personifican en cometas o meteoros, el espíritu del viento y del agua, vampiros que chupan la sangre, etc. Frecuentemente, son formas híbridas de varios animales o de animales y seres humanos.

En contraste con el ser supremo y el *Pillán*, los *guecubu* no reciben culto en la forma de sacrificios u oraciones de súplica. Los ritos que se practican en relación con ellos son más bien para alejarlos.

Las fuentes mencionan también a varios *espíritus animistas*, a los que se les asignan diversas funciones. El único espíritu bien intencionado es el de la *Luna*, motivo por el cual todas las empresas importantes se ajustan a sus fases. El *Sol* no es tomado mayormente en cuenta. Los *espíritus malignos* acechan sin cesar. Para ahuyentarlos se queman ramas de *canelo*, el *árbol sagrado*. Se colocan pieles de animales y plumas de pájaros, como amuletos, fuera de la casa para protegerla.⁵²

GLOSARIO

adivinación: el uso de poderes sobrenaturales como un instrumento agresivo para beneficiar los intereses del adivino. *Magia* es un término más neutral.

antropomorfo: dicese de lo que tiene apariencia o forma humana. El antropo-

morfismo es la atribución de características humanas a lo que no es humano.

arqueológico: relativo a la *arqueología*, que es esa rama de la antropología que se ocupa del estudio de las culturas pretéritas por medio del análisis de sus restos materiales.

augurio: agüero, presagio, consejo profético a través de la interpretación de fenómenos como la observación del vuelo de los pájaros o del hígado u otro órgano de un animal sacrificado.

autócrata: persona que ejerce por sí sola el gobierno absoluto de un Estado u ocupa la más alta posición en una jerarquía de poder, y cuya autoridad desciende hasta las mismas bases de la jerarquía.

ayllu: organización social primaria de los indígenas quichuas y aimaraes. La tribu era una asociación de hecho de esos ayllus, que disfrutaban de autonomía completa en el desarrollo de su vida social.

civilización: el término se refiere a una cultura altamente compleja y se contrapone a la idea de una cultura relativamente simple. Es una cultura en la que se ha desarrollado la escritura, domesticado a los animales y establecido un complejo agrario estable.

cósmico: perteneciente al cosmos.

chicha: jugo de la uva, fermentado sin el orujo; se puede hacer también de manzanas, maní, molle, algarroba y otros frutos.

élite: el estrato más prestigioso e influyente en una sociedad, o el estrato superior dentro de un campo de competencia determinado.

fetiché: objeto que es reverenciado por que se cree que aloja un poder sobrenatural.

folklore: literatura tradicional, no escrita, que se perpetúa en la forma de cuentos, leyendas, canciones, proverbios, etc.

guanero: relativo al guano, i.e., el abono formado por las deyecciones de las aves que se encuentra en algunas islas del Pacífico, especialmente frente a las costas de Ecuador y Perú.

huaca: cualquiera de la multitud de divinidades conocidas por los incas (ídolos); también, un lugar, santuario o templo inca.

mestizaje: acción y efecto de mestizar, es decir, cruzar las razas.

oasis: espacio cubierto de vegetación, y a veces con manantiales, en medio del desierto.

shamanismo: forma de religión primitiva en la que sólo el sacerdote o shaman tiene acceso al mundo oculto de las deidades, espíritus y demonios.

solsticio: tiempo en que se halla el Sol más lejos del ecuador; hay un solsticio de verano y un solsticio de invierno.

telúrico: relativo o perteneciente a la Tierra y la influencia del suelo de una región sobre sus habitantes (costumbres, carácter, literatura, etc.)

zoomorfo: de forma de animal.

SINOPSIS CRONOLOGICA

A. de JC

- 2000-400 Cultura de Chavín de Huántar.
- 1200 Inicio de la cerámica en el Perú.
- 800 Cultivo del maíz en el Perú.
- 400 Salinar. Paracas (necrópolis de Cavernas). Chiripa (hasta el 400 d. de J.C.)
- 300 San Agustín (hasta el 300 d. de J.C.)

D. de JC.

- 400-1000 Período clásico: cultura *mochica* en los valles del norte (Chicama, Moche, Viru). Cultura *nazca* en los valles del sur (Ica, Río Grande). Cultura de Tiahuanaco en la Meseta.
- 1000-1300 Expansión de la cultura Tiahuanaco.
- 200 Fundación del Imperio Inca (Perú). Manco Cápac fundador de la dinastía incaica. Imperio Chimú (capital en Chan-Chán).
- 1300-1438 Chancay. Ica.
- 1438-1471 Apogeo del Imperio Incaico con Pachacútec: el Tahuantinsuyo.
- 1471-1493 Túpac Yupanqui. Ocupación del Imperio Chimú.
- 1493-1527 Huayna Cápac: padre de Huáscar y Atahualpa.
- 1527-1532 Huáscar: heredó el reino de Cuzco (1525). Luchó contra su hermano Atahualpa, que le derrotó y mandó matar. Atahualpa: último emperador. Heredó el reino de Quito. Apresado y ejecutado por orden de F. Pizarro en Cajamarca.
- 1532 Llegada de F. Pizarro y fin del Imperio Inca.
- 1532-1537 Conquista del Perú por Pizarro.
- 1533 Toma de Cuzco.
- 1535 Fundación de Lima.

⁵¹ Krickeberg, *Etnología de América*, 244-245.

⁵² *Ibid.*, 245; Cooper, "Araucanians," 748-749.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Cuál es el territorio que comprende el área andina? 2. ¿Quiénes fueron los fundadores y civilizadores del Imperio Inca según la tradición? 3. Identifique la cultura de Chavín de Huántar. 4. Mencione dos culturas preincaicas de la costa peruana. 5. Describa la religión de los mochicas. 6. ¿Cuál era la divinidad principal de los chimúes y por qué? 7. ¿Cuál fue el centro religioso más importante del altiplano boliviano? 8. ¿Quién era Viracocha? 9. Caracterice la religión incaica. 10. ¿Qué cuatro religiones diferentes existían entre los incas? 11. ¿Quién era Inti entre los incas? 12. ¿Quién era el dios supremo entre los incas? 13. Describa la religión de las élites incaicas. 14. ¿Qué relación existía entre la religión incaica y los esquemas de irrigación. 15. ¿Qué es una huaca? 16. ¿Qué es una apacheta? 17. ¿Qué lugar ocupaba entre los incas el culto al Sol? 18. ¿Cuál era la actitud de los incas hacia los dioses de los pueblos conquistados? 19. Describa los templos incaicos. 20. Caracterice los sacrificios incaicos. 21. Mencione algunos elementos en los que la religión incaica se parece a la religión católica romana. 22. ¿Quiénes fueron las "vírgenes del Sol"? 23. ¿Quiénes fueron los amautas? 24. Describa alguna ceremonia inca. 25. ¿Qué lugar ocupaba la confesión de pecados entre los incas? 26. Mencione tres sacramentos incaicos parecidos a los católicos romanos. 27. ¿Qué creían los incas en cuanto a la vida después de la muerte? 28. Describa la religión de los diaguitas. 29. Describa el dios supremo de los araucanos. 30. ¿Quién era el Pillán?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 *Los incas

Lea y responda:

El templo del Sol

Uno de los principales ídolos que los reyes Incas y sus vasallos tuvieron fue la imperial ciudad del Cozco, que la adoraban los indios como a cosa sagrada, por haberla fundado el primer Inca Manco Capac, y por las innumerables victorias que ella tuvo en las conquistas que hizo, y porque era casa y corte de los Incas sus dioses. De tal manera era su adoración, que aún en cosas muy menudas la mostraban; que si dos indios de igual condición se topaban en los caminos, el uno que fuese del Cozco y el otro que viniese a él, el que iba era respetado y acatado del que venía como superior e inferior, solo por haber estado e ir a la ciudad, cuanto más si era vecino della, y mucho más si era natural.

Lo mismo era en las semillas y legumbres, o cualquiera otra cosa q' llevasen del Cozco a otras partes; que aunque en la calidad no se aventajase, solo por ser de aquella ciudad, era más estimada que las de otras regiones y provincias. De aquí se sacará lo que habría en cosas mayores. Por tenerla en esta veneración la ennoblecieron aquellos reyes lo más que pudieron con edificios suntuosos y casas reales, que muchos dellos hicieron para sí . . . entre las cuales y en la que más se esmeraron, fue la casa y templo del sol, que la adornaron de increíbles riquezas, aumentándolas cada Inca de por sí, y aventajándose del pasado. . . .

Todas las cuatro paredes del templo estaban cubiertas de arriba abajo de planchas y

tablones de oro. En el testero, que llamamos altar mayor, tenían puesta la figura del sol, hecha de una plancha de oro, al doble más gruesa que las otras planchas que cubrían las paredes. La figura estaba hecha con un rostro en redondo, y con sus rayos y llamas de fuego, todo de una pieza ni más ni menos que la pintan los pintores. Era tan grande que tomaba todo el testero del templo de pared a pared. No tuvieron los Incas otros ídolos suyos ni ajenos con la imagen del sol en aquel templo ni otro alguno, porque no adoraban otros dioses sino al sol, aunque no falta quien diga lo contrario.

Garcilaso de la Vega, *Los comentarios reales de los incas*, 1:215-216.

- Investigue quién era el Inca Garcilaso de la Vega.

- ¿Cuál era el metal que abundaba en el Perú y con el que los incas realizaron las más hermosas piezas de arte?

- Compare la descripción de la imagen del sol que hace Garcilaso con la ilustración de p. 60 y anote las similitudes y diferencias.

TAREA 2 * Los incas y el pecado

Lea y responda:

Confesión pública de pecados

. . . . Acaeció muchas veces que los tales delincuentes, acusados de su propia conciencia, venían a publicar ante la justicia sus ocultos pecados; porque demás de creer que su ánima se condenaba, creían por muy averiguado que por su causa y por su pecado venían los males a la república, como enfer-

medades, muertes y malos años, y otra cualquiera desgracia común o particular; y decían que querían aplacar a su dios con su muerte, para que por su pecado no enviase más males al mundo; y destas confesiones públicas entiendo que ha nacido el querer afirmar los españoles historiadores que confesaban los indios del Perú en secreto, como hacemos los cristianos, y que tenían confesores diputados; lo cual es relación falsa de los indios, que lo dicen por adular los españoles y congraciarse con ellos, respondiendo a las preguntas que les hacen conforme al gusto que sienten en el que les pregunta, y no conforme a la verdad: que cierto no hubo confesiones secretas en los indios (hablo de los del Perú, y no me entremeto en otras naciones, reinos o provincias que no conozco), sino las confesiones públicas que hemos dicho, pidiendo castigo ejemplar.

Garcilaso de la Vega, *Los comentarios reales de los incas*, 1:114.

- Reflexione sobre el concepto de solidaridad en el pecado y sus consecuencias que tenían los incas. Compare este concepto con lo que enseña la Biblia, especialmente en Romanos.

- ¿Qué concepto de la divinidad tenían los incas? ¿Creían en la misericordia divina?

- Según Garcilaso no hubo confesión auricular entre los incas. De todos modos, ¿cómo afectó su práctica de la confesión de pecados su proceso de cristianización?

- ¿Considera que es conveniente adoptar a la fe y práctica cristianas los elementos similares de las religiones paganas?

LECTURAS RECOMENDADAS

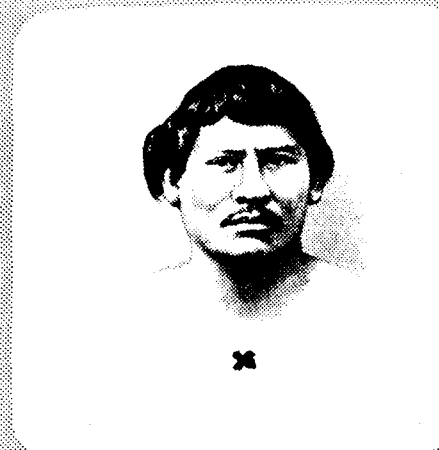
DUSSEL, Enrique D. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. 1/1: *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 149-156.

GONZALEZ, Justo L. *Una historia ilustrada del cristianismo*, vol. 7: *La era de los conquistadores* (Miami: Editorial Caribe, 1980), 127-133.

LEHMANN, Henri. *Las culturas precolombinas*, 3ra ed. (Buenos Aires: EUDEBA, 1964), 85-110.

RYCROFT, W. Stanley. *Religión y fe en la América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1961), 74-80.

SÉJOURNÉ, Laurette. *América Latina I: antiguas culturas precolombinas*, vol. 21 en *Historia universal siglo XXI* (México: Siglo XXI, 1971), 191-242.



UNIDAD UNO

LOS ANTIGUOS SISTEMAS RELIGIOSOS

SUBUNIDAD Y

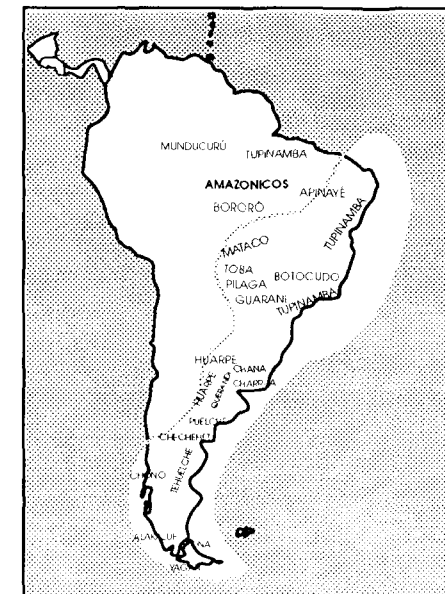
AREA SUDATLANTICA

Las culturas que se establecieron en el área sudatlántica *no tenían posibilidades para un desarrollo urbano*. Los pueblos que habitaron la región fueron **nómadas**, dedicados a la caza, la pesca y la recolección, y estaban dispersos en territorios dilatados y abiertos. Las regiones de la costa atlántica de Brasil, las inmensas pampas del sur y la meseta patagónica, por sus condiciones climáticas y **topográficas**, no permitieron un gran desarrollo **demográfico**.

Los ritos, mitos y teogonías de estos pueblos hablan en general de la creencia en un gran dios del cielo. Este dios aparece a veces como *deidad organizadora del cosmos*, o bien doblado por otro *dios gemelo*, o como una *pareja primordial*. Más que deidades creadoras se trataba de *seres originadores del universo*. Bajo esta deidad se encontraba una multitud de otros dioses, ídolos y demonios en las más variadas combinaciones.

El comienzo de un año nuevo en la primavera, la iniciación del período de caza y otras

Area sudatlántica



fiestas tradicionales recibían gran atención, al igual que la veneración de los antepasados. *La religión de estos pueblos estaba generalmente bajo la dirección de brujos (shamanes), que actuaban como mediadores entre los dioses, las almas de los muertos, los demonios, los tótems y el pueblo.*¹

LOS MAGALLANICOS

Las culturas magallánicas

Las culturas que se establecieron en el extremo sur del continente latinoamericano fueron mayormente de pueblos *nómadas*, dedicados a la *caza* y muy especialmente a la *pesca*. Fueron *navegantes* muy hábiles, que se desplazaban en sólidas *canoas*, sobre las que vivían buena parte de sus vidas. Estos *canoeros* recorrían permanentemente los canales que componen el inmenso aparato circulatorio, que liga la miríada de islas que se arraciman frente al continente, a lo largo de la *costa chilena* desde la isla de *Chiloé* hasta *Tierra del Fuego* y otras islas vecinas al *estrecho de Magallanes*.

El *habitat* de estas tribus es sumamente agreste, de clima muy duro, e impone condiciones de vida muy limitadas. A los indígenas que habitaron esta región se los conoce con el nombre genérico de *magallánicos*.

Se trata de los pueblos más arcaicos y primitivos de todo el continente, y posiblemente, de los descendientes de los más antiguos inmigrantes. Entre ellos se cuentan a los chonos, alakaluf, yaganes y onas.

De los pueblos más adelantados del norte, los *magallánicos* recibieron pocos bienes culturales. A pesar del intenso frío imperante en su región, generalmente andaban desnudos. Su *patrimonio cultural* fue siempre *muy reducido*, y su *vida social* fue *simple*, ya que carecían de una organización tribal estructurada o de líderes reconocidos.

La religión de los magallánicos

La religión de los magallánicos *se distinguía por una forma muy pura de la creencia en un dios supremo.*² Su *deidad mayor* era el "Padre de los cielos," el gran dios de los pueblos nómadas y pastores. El era el *señor del mundo*, aunque no su creador, quien entregaba al hombre los animales de caza, el que recogía el alma de los



Indias yaganes. (según Hyades y Deniker).

muertos, y el que la injertaba en el momento del nacimiento.

Este dios vivía en el cielo y no tenía nada que ver con los fenómenos naturales. No tenía ninguna semejanza con el ser humano, pero era el guardián de la ley moral y quien iniciaba a los jóvenes. Las almas de los muertos regresaban a él, para nunca más entrar en relación con el mundo de los vivos.

La *naturaleza* estaba llena de *demonios* que, en su mayoría, eran *malintencionados* respecto al ser humano. Procuraban molestar en las ceremonias de *iniciación* de los jóvenes, de manera que *había que ahuyentarlos* con canciones, danzas y golpes contra la pared de la choza en que se celebraba la fiesta.

Los magallánicos carecían de *actos rituales* propiamente dichos, con excepción de *oraciones*. El *brujo* o *shamán* podía curar o provocar enfermedades mediante encantamientos, influir en las condiciones atmosféricas y atraer animales de caza.

La *función del brujo* no era muy importante entre los *alakaluf*, de modo que no se requerían condiciones especiales para serlo. En mayor o menor medida, todos los *ancianos de prestigio* desempeñaban esta función. En cambio, entre los *yaganes*, la vocación de brujo venía por medio de sueños y se ejercía después de un *entrenamiento sistemático*.³

A veces, entre los *yaganes*, grupos de parientes se reunían para realizar ceremonias de iniciación bastante elaboradas, para jóvenes tanto varones como mujeres. A éstos se les imponían ciertas privaciones, se probaba su valor asustándoles con máscaras y se les enseñaban las tradiciones antiguas. La *mitología* de los *yaganes* era también muy rica.

Ideas y prácticas religiosas

La conciencia primitiva de los pueblos magallánicos es profundamente mítica, pero no por ello menos lógica. Su mundo cotidiano

estaba íntegramente explicado por los *arquetipos* primordiales que acompañan los grandes momentos de la vida: nacimiento, iniciación, matrimonio y muerte.

Los chonos. Los *chonos* estaban ubicados en el archipiélago de los *Chonos*, sobre la costa sur de Chile. Tenían relaciones comerciales con los habitantes de la isla de *Chiloé* y una especie de comercio esclavista con ellos. Sobre su *religión* sólo hay datos esparcidos en cuanto a ciertos *ritos* y *observancias*. Se habla de *cantos*, que comenzaban como gemidos profundos y subían de tono hasta transformarse en un *cántico frenético*.⁴

Los participantes también tomaban *tizones encendidos*, los colocaban en sus bocas y corrían de un lado para el otro, quemando a quien estuviese cerca. En otras ocasiones *se cortajaban* con valvas de almejas hasta que sangraban. Así seguía esta ceremonia, aparentemente religiosa, hasta que caían exhaustos. Cuando los hombres paraban, comenzaban las mujeres. Según algunos observadores cristianos, el principal actor entre los *chonos* en estas ocasiones era el *diablo*.

Quizás *los chonos practicaban la magia negra y la hechicería*. Creían que si pintaban sus rostros de negro usando carbón tendrían buen viaje o buen tiempo al navegar en sus canoas. Era *tabú* mirar a una bandada de loros cuando volaban, porque podía venir mal tiempo. También era *tabú* tirar conchas o valvas de moluscos al fuego, porque el mar se embravecía.⁵

Los alakaluf. Los *alakaluf* habitaron desde antiguo el archipiélago a lo largo de la *costa*

1. Dussel, 151.

2. John M. Cooper, "The Chono," en *Handbook of South American Indians*, vol. 1: *The Marginal Tribes*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 53.

3. Dussel, 54.

¹Dussel, *Introducción general*, 1:129.

²Krickeberg, *Etnología de América*, 150-151.

sur de Chile, desde el golfo de Peñas hasta las islas al oeste de Tierra del Fuego. La región es agreste y con densos bosques, lo que dificulta los viajes por tierra. Los *alikaluf* fueron esencialmente un *pueblo canoero*, que se adaptó bien a su medio ambiente.

Las ideas religiosas de estas tribus son vagas, contradictorias y probablemente han sido afectadas por el hombre blanco. Hay alguna evidencia de creencias en los espíritus y la existencia después de la muerte.

Existe el concepto de un *dios-creador* supremo, *Xolas*, que reside en una región celestial, pero que se interesa por las acciones cotidianas de los seres humanos. Por su instigación, el alma entra en el cuerpo de cada recién nacido y permanece allí hasta la muerte, cuando regresa a él.⁶

SUPERSTICIONES ALAKALUF

Debido a la dureza del medio en que viven, los *alikaluf* tienen una serie de supersticiones relacionadas con el clima. Se puede provocar el mal tiempo si se arroja arena o pedregullo a la choza o al agua, si se mira el vuelo de una bandada de loros o se mata alguno (los indígenas ni siquiera los tocan), y si se queman conchas de moluscos o se las arroja al agua. Las valvas de los mariscos que se comen durante un viaje en canoa son guardadas cuidadosamente y se colocan sobre la tierra por sobre el nivel del agua.

Si se quiere tener buen tiempo, se arrojan cenizas al agua. Si un grupo es sorprendido por una tormenta mientras navega, se arrojan varios huevos al mar o se quema un canasto viejo, para apaciguar el mal tiempo. Si se trata de una tormenta de nieve que arrecia desde el norte, se queman plumas, con lo que la nieve se transforma en lluvia y provoca un viento sur, que trae buen tiempo. Para asegurarse un tiempo bueno, algunos *alikaluf* entierran un diente de león marino con una piedrecita blanca, lo desentierran más tarde y lo arrojan al mar.

Los *yaganes*. Los *yaganes* ocuparon el litoral de Tierra del Fuego. La mayor parte de su vida religiosa giraba en torno al *teísmo* y *shamanismo*.⁷ Tenían un temor especial por los muertos. Las almas de los shamanes muertos entraban en las creencias y prácticas de los *curanderos*. Pero no existía un culto a los antepasados organizado, ni se oraba a los muertos.

Entre los *yaganes* había algunos conceptos y prácticas de carácter mágico-religioso. Cada *yagán* tenía su *yefacel*, una especie de espíritu guardián. Se creía en varios *agüeros*, como por ejemplo, cuando la gente viajaba en canoa tenía que arrojar la basura al fuego que se mantenía encendido en la canoa y no al agua, caso contrario, los niños se pondrían a llorar.

El *teísmo* de los *yaganes* es muy interesante. Tenían una creencia muy definida en un

ser superior, a quien llamaban *Watauinéwa* ("el ancianísimo"). También se lo conocía como "el Poderoso," "el Altísimo," y especialmente con el nombre de "Mi Padre."

Watauinéwa no era el hacedor o creador, sino más bien *el amo y señor*. Era el dueño y dador de los animales y las plantas comestibles. Era él quien daba la vida a los seres humanos y quien la quitaba. Era bueno y benevolente. Vivía en los cielos. No tenía cuerpo, ni esposa ni hijos. Estaba solo y por sobre todos los espíritus, fuesen buenos o malos. No era parte del folklore ni la mitología de la tribu. Observaba lo que los seres humanos hacían, y castigaba con una muerte anticipada o con la muerte de sus hijos a aquél que quebrantaba los preceptos del código social y moral de los *yaganes*, que representaba su voluntad.

Watauinéwa ocupaba un lugar central en los ritos de iniciación. Cada *yagán* oraba a él con frecuencia. Estas oraciones eran mayormente por comida, por sanidad y por protección de los elementos, así como expresiones de gratitud. Buena parte de estas oraciones eran fórmulas más o menos cristalizadas por la tradición, y consistían en pocas palabras. Pero había también oraciones libres y espontáneas.

Algo interesante en las oraciones de los *yaganes* al *ser supremo* era la frecuencia de expresiones de queja y acusaciones en ocasión de alguna enfermedad, mal tiempo o cualquier otra cosa negativa, especialmente la muerte.

Aparentemente, este *teísmo* de los *yaganes* sería aborigen, con pocas influencias del hombre blanco. Parece también claro que esta creencia en un *ser supremo* era central en el concepto religioso de los *yaganes*, y que permeó profunda y dinámicamente sus pensamientos, vida emocional y conducta personal.

Los *onas*. Los *onas* fueron indígenas nómadas de Tierra del Fuego. Al igual que otras tribus magallánicas, hoy están virtualmente extinguidos. Como los *yaganes*, su vida religiosa giraba básicamente en torno al *teísmo* y *shamanismo*, si bien el primero tuvo entre ellos un desarrollo inferior del segundo.⁸



Familia de indígenas *onas* de Tierra del Fuego, a fines del siglo pasado.

El *shamanismo* de los *onas* estaba estructurado mayormente sobre concepciones *animistas*. Había cier-

tos *agüeros* y *tabúes* menores, como por ejemplo, si se desperdiciaba a voluntad la carne de un guanaco cazado, el guanaco se enojaría y el cazador culpable no mataría un guanaco en mucho tiempo.

⁶Junius Bird, "The Alikaluf," en *Handbook of South American Indians*, vol. 1: *The Marginal Tribes*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 78-79.

⁷Sobre el *teísmo* y *shamanismo* de los *yaganes*, ver John M. Cooper, "The Yahgan," en *Handbook of South American Indians*, vol. 1: *The Marginal Tribes*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 102-104.

⁸Sobre el *teísmo* y *shamanismo* entre los *onas*, ver John M. Cooper, "The Ona," en *Handbook of South American Indians*, vol. 1: *The Marginal Tribes*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publications, 1963), 122-124.

El *teísmo* de los *onas* giraba en torno a una creencia bien clara en un *ser superior*, a quien

llamaban *Temáukel*. Pocas veces mencionaban su nombre. Por el contrario, se referían a él como "Aquél Allí Arriba" o "El que está en el Cielo." *Temáukel* vivía por sobre las estrellas, lejos del mundo y en general era más bien indiferente a las cuestiones del mundo. No participaba de los hechos hu-



Indígenas de la Patagonia a fines del siglo pasado.

manos, excepto para castigar a alguien enviando muerte al grupo por medio de epidemias.

No es seguro si *Temáukel* fue el creador del universo original. *Kenós*, el primer antepasado de los *onas*, fue comisionado por *Temáukel* para darle forma al universo.

Temáukel no tenía cuerpo, ni esposa ni hijos. Era el ser más poderoso y existió siempre. En un sentido amplio, él era el autor y supervisor del orden social y moral, el originador último de la ley consuetudinaria, y el sancionador final de la misma.

Temáukel castigaba al que hacía lo malo sólo en esta vida, mediante una muerte temprana. En general, si bien este dios tenía con esto algún tipo de relación dinámica con el ser humano y el orden social, sus características en muchos aspectos eran las de un *dios supremo* algo ocioso.

La inserción íntima de *Temáukel* en la vida diaria de los *onas* fue menor que la del *ser supremo* de los *yaganes*. Quizás por eso mismo, los *onas* no desarrollaron un ritual y un sacerdocio relacionado con *Temáukel*. Tenían por él un profundo respeto y le oraban, particularmente en casos de enfermedades graves. Pero no tuvieron fórmulas de oración tan numerosas como los *yaganes*, y sus oraciones de gratitud eran raras o inexistentes.

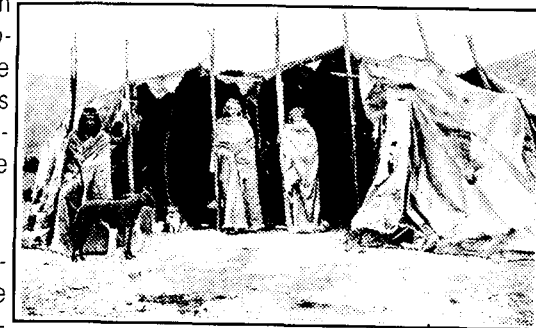
Los *onas* ofrecían dos sacrificios simples. Cuando un hombre o una mujer querían comer algo tarde en la noche, tomaban primero un trozo de carne y lo arrojaban fuera de la choza, como una ofrenda a *Temáukel*, diciendo: "Esto es para El de Arriba." Durante una tempestad o una tormenta de nieve, la mujer arrojaba a veces un poco de brasas, como ofrenda a *Temáukel*, para que trajese buen tiempo.

LOS PAMPAS

La región habitada por estos pueblos se extiende desde la parte norte de la isla de *Tierra del Fuego* hasta la provincia de *Buenos Aires* en *Argentina*. Este extenso territorio estuvo habitado por tribus nómadas, mayormente dedicadas a la caza y la pesca. Entre ellos cabe mencionar a los *patagones* o *tehuelches*, los *pampas* (divididos en dos grupos: los *puelches* y los *chechehet*).⁹

⁹Sobre la religión de las culturas pampeanas, ver John M. Cooper, "Patagonian and Pampean Hunters," en *Handbook of South American Indians*, vol. 1: *The Marginal Tribes*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publishers, 1963), 156-159, 167-168.

Los *tehuelches* fueron el grupo humano más numeroso de la Patagonia. Los españoles los llamaron también *patagones*, en razón de las pisadas anchas dejadas por el calzado de cuero que usaban.



Indígenas de la Patagonia frente a su tienda hacia 1880.

Los *tehuelches*, al igual que otras tribus pampeanas, profesaban conceptos religiosos parecidos a los de los *ona*. Creían en un *ser supremo* que vivía en el cielo y que se mostraba indiferente hacia los seres humanos. Su nombre era *Sesom*. Este dios no tenía nada que ver con los fenómenos de la naturaleza, y era considerado como el *señor de los difuntos*. Los seres humanos iban a él después de la muerte.

Las cosas malas eran atribuidas a los malos espíritus, que eran conocidos como *gualichus* (nombre *puelche*). Buena parte de la religión *tehuelche* consistía en mantener a raya a estos espíritus maléficos mediante ofrendas de carne y licor.

Los *puelches* creían en un *ser benefactor*, que les daba todo lo que ellos desearan sin

que se lo pidieran. Su nombre era *Soychu*. También creían en un espíritu malo llamado *Gualichuo Arraken*, quien enviaba enfermedades y muerte. Los espíritus malos vivían en cuevas, de las que también salieron en tiempos antiguos los animales y los seres humanos. Además, las almas de los muertos vol-

vían a nacer.¹⁰

LAS CULTURAS DEL GRAN CHACO



Fiesta de los charrúas, según ilustración del libro de Ulrico Schmidt.

La región del *Gran Chaco* se extiende desde los *Andes* hasta el *Paraguay*, y a ambos lados de los ríos *Salado*, *Bermejo* y *Pilcomayo*. Entre los pueblos que habitaron este amplio territorio estaban los *guaikurú*, *chana*, *timbé*, *mbeguá*, *charrúa*, *abipón*, *mokoví*, *toba*, *pilagá*, *lule*, *matako*, *maskoi* y *samuko*.

Con los mencionados pueblos más antiguos del *Chaco* se reunieron tribus de la región del *Amazonas*, miembros de las grandes familias lingüísticas *tupí* y *arawak*. Los *guaraní*, la rama más meridional de los *tupí*, aparecieron

¹⁰Krickeberg, *Etnología de América*, 162-163.

ya en tiempos prehistóricos en el *Paraná* medio inferior.¹¹

Debido a la mezcla de tantos pueblos heterogéneos en un territorio no muy extenso, la *cultura del Chaco* ofrece un cuadro muy complejo. Entre ellos aparecen numerosos elementos importados de las *culturas de las pampas*, los *Andes*, el *Amazonas* y el *Brasil oriental*. Además, con el tiempo se agregaron los rasgos culturales aportados por los españoles. También influyó notablemente el dominio de los *jesuitas* en Paraguay.

La religión de las culturas chaqueñas

La cultura de estos pueblos se concentró en torno a la *caza* y la *pesca*. Las tribus del Chaco, especialmente los *guaikurú*, se contaban entre *los pueblos más aguerridos de América del Sur*.

En cuanto a sus *ideas religiosas*, no parece haber existido en el Chaco la creencia en un *ser supremo*, en la forma en que se desarrolló entre los *magallánicos*, *patagones* y tribus *pampeanas*. Ciertos vestigios se pueden descubrir entre los *toba* y los *lengua*, si bien los dioses superiores sólo figuran en la mitología. *La práctica religiosa se limita a la creencia en demonios interiores más o menos hostiles al ser humano*, conocidos como *mohsek* entre los *chorotí* y *peyak* entre los *toba*. A estos demonios se atribuyen todos los fenómenos naturales, las enfermedades y la muerte.

Los *chorotí* y los *tobas* imaginan los *demonios* como seres alados, con aspecto de viejos o como niños respectivamente. Se trata de *espíritus de los muertos delicados*, pues es costumbre en estas tribus matar a los

ancianos y niños desahuciados, porque de otra manera se transformarían en *mohsek* o *peyak*. Estos son también demonios de la naturaleza, que viven en plantas, animales y *piedras*.

Con excepción de la *luna*, los *cuerpos celestes* despiertan poco interés, a pesar de las muchas ideas míticas que se relacionan con ellos. Los *malos espíritus* son ahuyentados u obligados a hacer la voluntad humana haciendo sonar sonajas de calabaza y tambores. Estos instrumentos también son indispensables para las ceremonias mágicas o religiosas.

Los *brujos* deben su poder a los *espíritus tutelares*, a los que hacen bajar del cielo durante sus curaciones, para desalojar con su



Jefe chuncha (chiriguano) pintándose el rostro, tarea a la que los chunchas son muy aficionados y que realizan todos los días (Según Razas humanas. vol. II)

ayuda el veneno que algún espíritu maligno haya metido en el cuerpo del enfermo por medio de un encanto. Por consiguiente, un fracaso en la curación no se atribuye al brujo, sino a su espíritu tutelar.

A diferencia de casi todas las tribus del *Chaco*, los *chiriguanos* profesan la creencia en un *mundo especial de los muertos*, ubicado en el este. Allí los difuntos (*aña*) celebran sus fiestas nocturnas, mientras que durante el día van a visitar a los vivos bajo la figura de un zorro. También aquí, la creencia en los dioses resulta de la idea de los *espíritus de los muertos*, porque los dioses son llamados *añas grandes*. En la vida religiosa, se destaca la *magia de la vegetación*, para cuyo efecto se usan máscaras durante las danzas. Estas máscaras tienen su origen en la zona amazónica, igual que las flautas de pan y otros bienes culturales.

Los guaraníes

Eran pueblos semi-nómadas, sin un territorio definido.¹² Pero básicamente ocuparon la región oriental del Paraguay, desde donde se extendieron a otras partes.

Las divinidades guaraníes. Las creencias religiosas de los guaraníes se parecían a las

doctrinas cristianas en algunos aspectos, lo cual facilitó su cristianización por parte de los misioneros franciscanos y jesuitas.¹³ Entre los *guaraníes*, la deidad más majestuosa era el Creador, *Nanderuvusú*, Nuestro Gran Padre, que residía en una región oscura que él iluminaba. También lo llamaban *Tenondeté*, que significa "el principio" o "el antecesor de todas las cosas." Se trataba de un dios preexistente y causante de todo lo que es o llegó a existir. Su esposa, *Nandecy*, Nuestra Madre, tenía su morada en el oeste en la Tierra-Sin-Mal.

Dentro de la cultura religiosa guaraní existía una serie de *semidioses*, que eran como genios protectores que hacían justicia y castigaban, cuidaban de la selva, los cultivos y los ríos, o perseguían a los que habían hecho injusticias.¹⁴

Algunos guaraníes reconocen en *Tupá*, el hijo menor de *Nanderuvusú* y *Nandecy*, a una deidad secundaria, y a quien consideran una personificación del trueno. Debajo de él hay otros *Tupá*, que tienen que ver con diversos meteoros naturales.

El sincretismo de estas creencias con ideas cristianas es muy grande en la actualidad.¹⁵ La transferencia de los conceptos cristianos de Dios el Padre y de Dios el Hijo no fue difícil. *Tenondeté* es Dios Padre, mientras que *Tupá* es Jesús.¹⁶ Otro nombre para refe-

¹¹Justo Pastor Benítez, *Formación social del pueblo paraguayo* (Buenos Aires: Ediciones Nizza, 1967), 20-25; y Efraim Cardozo, *Breve historia del Paraguay* (Buenos Aires: EUDEBA, 1965), 8-9.

¹²Rogelio Duarte, "Creencias religiosas de los guaraníes," *Diálogo Teológico* n. 13 (abril 1979): 35.

¹³Natalicio González, *Proceso y formación de la cultura paraguaya* (México-Asunción: Editorial guaraní, 1948), 98.

¹⁴Alfred Métraux, "The Guarani," en *Handbook of South American Indians*, vol. 3: *The Tropical Forest Tribes*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publishers, 1963), 90-92. Ver también Duarte, "Creencias religiosas de los guaraníes," 35-46.

¹⁵Moisés S. Bertoni, *La civilización guaraní* (Buenos Aires: Indoamericana, 1956), 59, 72.

¹¹Ibid., 164-165. Ver especialmente Alfred Métraux, "Ethnography of the Chaco," en *Handbook of South American Indians*, vol. 1: *The Marginal Tribes*, ed. por Julian H. Steward (Nueva York: Cooper Square Publishers, 1963), 332-380.

irse al ser supremo es *Nandeyara*, "nuestro dueño," que a veces se combina con nombres cristianos, como "Nandeyara Jesucristo."

Mitá-jaryi, protectora de los niños, cuyo nacimiento anunciaba valiéndose de un pájaro que

En la mitología guaraní no existían dioses malignos. Sin embargo, uno de los semidioses de peor genio era *Añá*, a quien los jesuitas tuvieron como equivalente al diablo cristiano. Era un ser justiciero y punitivo, que se mostraba terrible con los malos, pero

que sabía ser indulgente con los buenos. Asustaba a la gente en los cruces de caminos, se burlaba de los hombres, y hacía travesuras temibles. Pero *Añá* se diabolizó. El shamán guaraní lo invocaba especialmente en su lucha contra los misioneros franciscanos y jesuitas, tal vez pidiéndole justicia y castigo para los invasores de la religión guaraní.¹⁷

Los guaraníes creían también en *genios de la naturaleza*, una especie de espíritus tutelares o custodios que los protegían. Había que ganar su benevolencia y no indisponerlos o contrariarlos.¹⁸ Los más conocidos eran *Yporá*, el espíritu de las aguas; *Caaguy-jara*, el señor de la selva; *Yvy-jara*, el espíritu de la tierra; *Ca'a-jaryi*, una mujer de extraordinaria belleza, que perseguía a los que cosechaban la yerba antes de que madurasen sus hojas; y

iba a cantar cerca de la casa del que iba a nacer. Había también algunos *geniecillos menores*, no siempre benignos, como *Jasy-jateré*, un geniecillo rubio que raptaba a los niños en horas de la siesta, y *Curupí*, un enano bronceado y fornido, que era el terror de las doncellas.¹⁹

Las creencias guaraníes. El culto guaraní consistía básicamente en una danza llamada *jeroky*. Por medio de este baile creían adquirir vigor, fortaleza espiritual, rejuvenecimiento y ser transportados a la morada de los dioses. Este culto estaba cargado de emociones, si bien carecía de templos, imágenes, plegarias y las ceremonias eran escasas aunque violentas.²⁰ Los indígenas entraban en *éxtasis* o en una especie de trance. Los hombres se agitaban y pronunciaban discursos, mientras las



Indios del Paraguay a comienzos de siglo.

mujeres custodiaban el fuego encendido al demonio. Pero no había entre los guaraníes sacrificios de ningún tipo, dado el carácter benévolo de sus dioses.

Los guaraníes creían en la *inmortalidad del alma*. Su destino después de la muerte era alcanzar la felicidad eterna y la bienaventuranza, el *aguyjé*, o mundo sobrenatural. Para ello no hacían falta merecimientos, sino tan sólo cumplir los deberes de la religión, practicar los ayunos, rezar y cantar los cánticos religiosos cumpliendo con las costumbres y normas de los antepasados.²¹ El alma mala no volvía al cielo, porque no lo merecía, sino que quedaba en esta situación por causa del pecado, el cual era considerado como una enfermedad del alma o del espíritu.

El *yvaga* o paraíso de los guaraníes estaba ubicado en la tierra más allá del mar, donde iban todos los de alma buena. Era la tierra sin mal, el lugar donde se alcanza la bienaventuranza y la perfección, y donde se vive en comunión con las divinidades. Los guaraníes buscaban esta tierra. Guiados por sus shamanes iban en dirección oeste-este hasta llegar al Atlántico, con lo cual concluían que la tierra sin mal estaba del otro lado del océano.²²

La *muerte* para los guaraníes no era un fenómeno puramente natural, sino que tenía un origen mítico en la conducta de *Jasy*, la Luna. Fue por culpa de ella que *Kuarajhy*, el Sol, no pudo resucitar a su madre, y en consecuencia, los hombres mueren. Pero los guaraníes creían en la *reencarnación*, e incluso en la *transmigración* de las almas, particu-

larmente la de los caciques héroes, shamanes poderosos o enemigos valientes. Por eso, practicaban la **antropofagia ritual**, que se fundaba en la idea de que el valor se transmigraba a través de la carne. Consumiendo un pedazo de la carne del cuerpo del valiente, se asimilaban sus virtudes para la guerra. La reencarnación podía darse en un animal o un ser humano.

ANTROPOFAGIA RITUAL

La ceremonia de la antropofagia ritual consistía en lo siguiente: al prisionero caído en combate lo ataban por la cintura con una cuerda de algodón. Luego, lo exponían y paseaban por toda la aldea. Al llegar al lugar del sacrificio, estiraban fuertemente la cuerda para que el prisionero quedase inmovilizado. El verdugo venía vestido y adornado, armado de un gran *takape*. Hablaba al prisionero, le tentaba y por fin lo ejecutaba con un certero golpe en la cabeza.

Se acercaba entonces una mujer que lloraba un momento junto al cadáver. Luego éste era descuartizado, hecho pedazos, le sacaban las vísceras y las mujeres de más edad limpiaban las piezas con agua caliente y las ponían a asar, el *moka'e*, para luego ser devoradas. El cráneo era tomado por el indígena, que lo desollaba cortando alrededor de la frente y de las orejas. Se desprendía la piel con el cabello y se la resecaba cuidadosamente. Luego se colocaba el cráneo en la punta de una estaca y era lucido como un trofeo frente a la casa.²³

¹⁷Duarte, "Creencias religiosas de los guaraníes," 40.

¹⁸Dionisio González Torres, *Cultura guaraní* (Asunción: Editora Litocolor, 1986), 241.

¹⁹González, *Cultura paraguaya*, 84-85; Bertoni, *Civilización guaraní*, 91-96.

²⁰Duarte, "Creencias religiosas de los guaraníes," 38.

²¹González Torres, *Cultura guaraní*, 40.

²²Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 46.

²³Harris G. Warren, *Paraguay: An Informal History* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1949), 25-26.

BRASIL

El amplio territorio brasileño debe ser dividido en *dos regiones*, conforme a las particularidades de las mismas. Por un lado, está el área cultural del *Brasil oriental*, y por el otro, la *región amazónica*. La primera fue habitada por pueblos de cultura nómada, dedicados a la caza y la pesca. La segunda fue ocupada por pueblos amazónicos pertenecientes a culturas de plantadores.

Brasil oriental

El área cultural del Brasil oriental se extiende desde el estado de *Río Grande do Sul*, por la costa hasta *Pernambuco* y *Ceará*. En ella se desarrollaron las culturas de los *káingang*, parte de los *guaraníes*, *botocudos* y diversos grupos de los *tupinambas*. También florecieron los *guayas*, *camagán*, *kirirí* y *cayete* entre otros.

No se sabe mucho de los *conceptos religiosos* de las tribus del Brasil oriental. En las creencias religiosas de estos pueblos aparece un *principio dualista* similar al de las *teogonías* que imperaban en las praderas norteamericanas, el Caribe y el Amazonas. El universo tiene así su este-oeste, norte-sur, día-noche, sol-luna, temporada seca-temporada húmeda, rojo-negro, fuerza-debilidad, mujer-varón, etc.

A pesar de este *dualismo*, expresado incluso en la creencia en *dos héroes gemelos* (tan frecuente entre los *tupí-guaraní*), existe la idea de un *ser supremo*. Los *botocudos* adoran una especie de ser supremo con rasgos fuertemente antropomorfos, del que derivan todos los fenómenos de la naturaleza, y a quien llaman *Maret el Anciano*. No siempre

tiene buenas intenciones para con el ser humano, igual que el sol, que también envía enfermedades, muerte y come cadáveres. Aparentemente existe también en algunas tribus alguna especie de *culto a la luna y las estrellas*.²⁴

Como entre todos los pueblos de *cultura nómada*, las *almas en pena* son de mucho cuidado. Los *bororó* llevan a cabo grandes ceremonias sobre los huesos de los difuntos, para aplacar su ira.

Estos ritos consisten en limpiar los huesos, pintarlos, adornarlos con plumas, dejar caer sangre de heridas humanas sobre ellos y volver a enterrarlos.

Plantadores Amazónicos

El grupo de los cultivadores amazónicos ocupó las inmensas selvas tropicales y sabanas comprendidas entre los *Andes*, el río *Xingú* y la costa septentrional de América del Sur. Los *amazónicos* surgieron de las migraciones hacia el sur originarias del *Caribe*. Los habitantes más primitivos, provenientes de los Andes, las Guayanas y el Brasil central, fueron seminómadas en las densas selvas. Más tarde, se desarrollaron culturas un poco más evolucionadas, que se situaron entre las vertientes andinas y el Chaco. Finalmente hicieron su aparición plantadores más desarrollados y recientes, venidos de las Guayanas, como los *tupí*, los *arawak* y los *caribes*.

Por ser la *mandioca* el cultivo más generalizado de estos pueblos plantadores, hay múltiples cultos y ritos en torno a este alimento básico. Al igual que ocurre con otros pueblos

plantadores, *para los amazónicos el mundo está dividido en dos*. Los *héroes gemelos* dividen el universo, y el sol y la luna (*Husiniamusí* y *Moma*) son reverenciados.



India Guaiaca (Yanomami) con su hijo. Alto Orinoco, Venezuela

El *universo espiritual de los amazónicos está dominado por un animismo*, que todo lo cubre e interpreta. Este universo está saturado de fuerzas mágicas, cósmicas, vegetales y animales. En este mundo espiritual, los *muer-tos* conviven junto a los demonios y los espíritus. Entre estos pueblos es conocido el *ritual de comer el cadáver del enemigo*, para poder renacer con la fuerza del muerto. Existe, entonces, una explicación minuciosa de la existencia, de la vida, y de todo acontecimiento cotidiano. *La vida toda es considerada como sagrada*.

GLOSARIO

antropofagia: canibalismo; costumbre que tienen algunos pueblos primitivos de comer carne humana.

arquetipo: término inventado por C.G. Jung para describir los conceptos sostenidos en común por diferentes pueblos en diferentes lugares.

demográfico: relativo a la demografía, que es el estudio del tamaño, composición y distribución de la población y de las pautas de cambio que acontecen en su interior.

éxtasis: arrobamiento del alma, que se siente transportada fuera del cuerpo.

iniciación: ceremonia que marca la mayoría de edad de una persona o su entrada en el mundo adulto de una comunidad. Se usa también en relación con las ceremonias secretas que se llevan a cabo para el ingreso a determinadas sociedades o instituciones cerradas.

mito: relato a través del cual un pueblo busca encapsular una idea religiosa. Algunos mitos son medios poderosos para presentar verdades espirituales.

nómada: que cambia periódicamente su lugar de residencia, según las ventajas estacionales de cada lugar, i.e., mejor caza, pastos para el ganado, buen tiempo, etc.

rito: orden establecido para las ceremonias de una religión.

teísmo: la creencia en un dios supremo que es a la vez trascendente y está involucrado en las operaciones del universo.

²⁴Krickeberg, *Etnología de América*, 191-192.

topográfico: relativo a la topografía, que es el conjunto de particularidades que tiene un terreno en su relieve.

transmigración: creencia sostenida por algunas religiones que enseña que las almas se separan de sus cuerpos con la muerte y se unen a otros cuerpos humanos, animales o vegetales.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Qué posibilidades de desarrollo urbano tenían las culturas del área sudatlántica? 2. ¿Quiénes actuaban como mediadores en las religiones del área sudatlántica? 3. ¿Dónde habitaron los pueblos magallánicos? 4. ¿Cuál era el grado de desarrollo cultural de los pueblos magallánicos? 5. Describa la creencia en un dios supremo de los magallánicos. 6. ¿Quiénes eran los shamanes y cuál era su función? 7. Describa las ideas religiosas de los alakuluf. 8. Describa el teísmo de los yaganes. 9. ¿Quién era Temáukel entre los onas? 10. ¿Cómo se llamaba a los malos espíritus entre los indígenas pampas? 11. ¿Qué lugar ocupaban los brujos en las culturas del Gran Chaco? 12. Describa la práctica religiosa de los tobas y lengua. 13. Explique por qué el autor afirma que las creencias religiosas de los guaraníes se parecían a algunas doctrinas cristianas. 14. ¿Qué lugar daban los guaraníes a los semidioses y genios tutelares? 15. ¿Quién era Tupá entre los guaraníes? 16. ¿En qué sentido los guaraníes creían en la inmortalidad del alma? 17. ¿Cómo entendían los guaraníes la vida en el más allá? 18. ¿De qué manera los guaraníes creían en la reencarnación o transmigración del alma? 19. ¿Cuál era la religiosidad que dominaba el universo espiritual de los amazónicos? 20. ¿Encuentra indicios de la revelación general de Dios en las religiones de las culturas indígenas de América Latina?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * El choque con los hechiceros

Lea y responda:

No es de extrañar que los *hechiceros* miraran a los misioneros como sus enemigos. Ellos traían cambios profundos para su forma de vivir, nacer, y morir; vestimenta, costumbres y formas de comunicarse con la divinidad. Pero lo que no podían perdonarles era la pérdida de su poder. Los hechiceros habían manejado siempre a su antojo a estos indios, recibiendo a cambio un trato reverente y preferencial. Tenían obligación de darles sus hijas y trabajar para ellos.

El *guaraní* era muy supersticioso y temía a sus hechiceros pero la magia de éstos significaba poco en comparación a todo lo que recibían de los Padres [jesuitas]. Las ceremonias litúrgicas los introducían en un mundo de belleza cotidiana que tocaba a su sensibilidad de un modo muy difícil de imaginar desde nuestra óptica actual, a la vez que la doctrina cristiana de amor e igualdad entre los hombres, predicada con la palabra y el ejemplo, llegaba a sus corazones.

El hecho de que su religión y su cultura fueran tan rudimentarias contribuyó a la admiración por la nueva cultura y la nueva religión. Los jesuitas, por otra parte, actuando con inteligencia y con cierto espíritu de valoración etnográfica, casi inexistente en esos siglos, solo se empeñaron en cambiar aquellas costumbres reñidas con la moral cristiana, como la poca valoración de la vida ajena, la promiscuidad sexual; la poligamia y las prácticas mágicas. Y aquí fue el choque con los hechiceros que, acostumbrados a hacer siempre su voluntad, consideraron insoportable

que estos "competidores" les retacearan el poder y las mujeres.

Lucía Gálvez, "Jesuitas y guaraníes: el encuentro de dos mundos," *Todo es Historia* 22 (febrero 1989): 33-34.

- ¿Qué lugar ocupaban los hechiceros (o shamanes) en las tribus guaraníes?

- ¿Qué elementos de la práctica jesuítica resultaron atractivos a los indígenas?

- ¿Está de acuerdo con la afirmación de la autora de que la admiración de los guaraníes por la nueva cultura y religión se debió al carácter rudimentario de la propia?

- ¿Hasta qué punto los jesuitas no eran "hechiceros" de una nueva religión?

TAREA 2 * Daños y desgracias en la Pampa

Lea y responda:

El diablo de los indios . . . no iba en zaga al de los cristianos. Y aun era peor, si cabe, entre los *pegüenches*, todo el que moría, moría de *daño*. El hechicero que lo causaba, moría quemado. Siendo mucha la mortandad, sobre todo en niños, y bastando una sospecha para condenar al supuesto malhechor, era frecuente, por tal causa, el suplicio del fuego entre ellos. Lo propio cabe decir de las demás parcialidades de la Pampa, de la Patagonia, de Arauco. El mal, las enfermedades, las desgracias todas, son obra de *huecufú* o *gualicho*. *Huecufú* o *huecuvú*, o bien *gualicho*, castellanizada la voz, era el autor de todos los males. Causábalos directamente, o por inter-

medio de sus *machies* o ministros y hechiceros, que con él se comunicaban. Eran éstos a la vez los médicos de los indios, que los suponían naturalmente capaces de curar los males causados por ellos mismos. Si tenían en su mano la causa del mal, consiguientemente debían tener su remedio o el poder de quitarlo.

También *huecufú* se ensañaba con los niños tiernos . . . Dábalos *oñapué* (veneno) directamente, o por medio de sus ministros, a fin de hacer derramar lágrimas a los padres, afligiendo a éstos, por sus culpas, con la muerte de sus hijos inocentes. Para el efecto se metamorfoseaba de diversas maneras según los casos, cumpliendo en ocasiones una misión divina. Disfrazado de pobre, por ejemplo, llamaba a la puerta del que faltaba al deber sagrado de la limosna, y, si se le negaba lo que pedía o se le despreciaba de algún modo, en venganza daba *oñapué* a sus tiernos hijuelos. Por eso era muy arriesgado despreciar o negar limosna al pobre, que podía ser *huecufú* disfrazado.

Daniel Granada, *Supersticiones del Río de la Plata* (Buenos Aires: Guillermo Kraft, 1947), 312-313.

- ¿En qué se parecen y diferencian *huecufú* y Satanás?

- Considere el concepto de que todos los males y desgracias vienen del maligno con las ideas populares que sobre el particular tienen muchas personas hoy. ¿Hay similitudes, diferencias, puntos de comparación?

- La idea de que quien actúa como agente del mal puede también ser agente del bien parece ser común hoy en América Latina. Busque ilustraciones concretas de esto.

- ¿De qué manera la asociación de limosnas con *huecutú* servía de estímulo a la solidaridad social? ¿Se puede calificar de coercitivo a este sistema? ¿Ocurre algo similar entre los cristianos?

LECTURAS RECOMENDADAS

DUARTE, Rogelio. "Creencias religiosas de los guaraníes." *Diálogo Teológico* n. 13 (abril 1979): 35-43.

KRICKEBERG, Walter. *Etnología de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), 145-225.



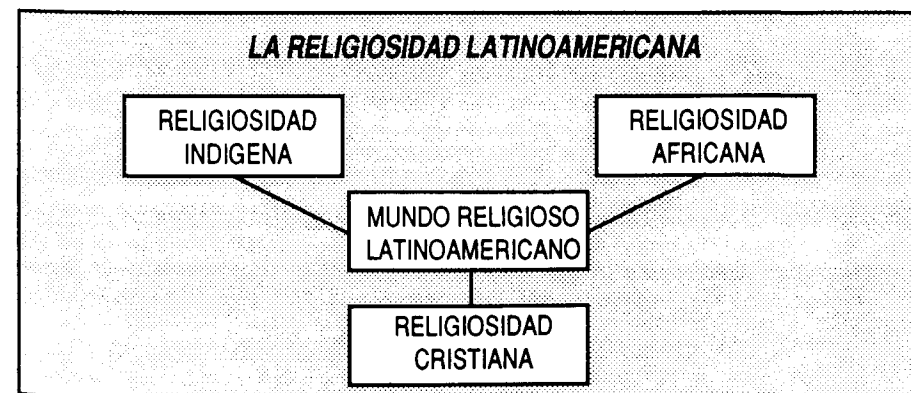
UNIDAD DOS LA RELIGION DE LAS MASAS

SUBUNIDAD I RELIGIOSIDAD Y PIEDAD LATINOAMERICANAS

El tema de la **religiosidad y piedad en América Latina** es de una importancia singular para comprender las manifestaciones religiosas del continente y el tipo de cristianismo que se desarrolló en él. En la configuración de esta religiosidad a lo largo de los siglos intervinieron diversos factores, siendo uno de los más importantes la **contribución del mundo indígena**. De igual interés es el impacto de las religiones o creencias importadas al continen-

te, especialmente del **Africa negra**.

A riesgo de crear un paréntesis en el desarrollo cronológico, parece adecuado introducir esta cuestión en este lugar, a fin de establecer un puente entre *los tres elementos más importantes de la religiosidad latinoamericana: el mundo religioso indígena, la religiosidad africana, y la religión cristiana de los europeos*.



RECONOCIMIENTO DE UNA REALIDAD

Los estudios sobre la religiosidad y piedad latinoamericanas se han multiplicado en grado importante en las últimas décadas. Ha habido un creciente reconocimiento de las manifestaciones religiosas populares como auténticos exponentes del alma y la conciencia latinoamericana. No sólo antropólogos, psicólogos sociales, etnólogos y folkloristas se han ocupado de estos temas, sino que más recientemente éstos han atraído el interés de teólogos, misionólogos y eclesiásticos, especialmente católicos.¹

Durante la década de 1960

A lo largo de la década de 1960 comenzó a discutirse la cuestión de la religiosidad popular latinoamericana. Sus manifestaciones habían sido consideradas hasta entonces como "devociones populares," con un sentido bastante despectivo cuando no



Misa de los Quilombos en Brasil: experiencia litúrgica audaz y de raíces africanas, cuya interdicción fue dictada por Roma.

con indiferencia por parte del purismo litúrgico católico pre y posconciliar. Hasta entonces, la

Iglesia Católica había apoyado, más o menos acriticamente, todas las manifestaciones de la religiosidad popular.

A partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia Católica Romana comenzó a prestar una atención cada vez mayor al reto de la religiosidad popular, que la afecta de modo muy particular.²

Durante los primeros años después del Vaticano II, se adoptaron dos posturas igualmente equivocadas con respecto a la religiosidad popular. Muchos la despreciaron, inspirados en las perspectivas de pastoralistas del Viejo Mundo, que por entonces predominaban. Sin tacto ni discernimiento, los líderes eclesiásticos pretendieron acabar con todo resabio devocional o costumbrista en la liturgia, la práctica de los sacramentos y las festividades religiosas en general, especialmente las de corte popular. Otros, pretendiendo ignorar las nuevas sugerencias pastorales del Con-

cilio, prosiguieron alentando con su presencia y acción "fenómenos religiosos" vacíos de

contenido y, con frecuencia, rayanos con la superstición cuando no con la idolatría.³

A partir de 1968

La Semana Internacional de Catequesis, celebrada en Medellín (Colombia) en 1968, marcó un viraje en el pensamiento tradicional, impregnado del concepto de cristiandad, y que hasta entonces había dominado la comprensión latinoamericana de la Iglesia. Allí comenzó un inventario crítico de los fenómenos de la religiosidad popular. Así surgieron una serie de estudios desde una perspectiva sociológica, bíblica, psicológica, etnológica, histórica y pastoral, que pretendieron explicar la cuestión desde la situación de los grupos sociales correspondientes.

Con la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (II CELAM), celebrada también en Medellín, en 1968, se enfatizó todavía más el análisis del fenómeno religioso de los pueblos del continente. Incluso, la inquietud por estos fenómenos pasó al hemisferio norte, en donde prefirieron hablar de "religión popular." En la década que siguió a la Conferencia se produjeron numerosos estudios sobre la cuestión.

En la II CELAM, se definió la religiosidad popular como el "fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrina-

ciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana."⁴

A partir de la II CELAM, el tema de la religiosidad popular fue tomando un increíble impulso en América Latina y también a nivel mundial. La Iglesia Católica creyó conveniente introducir la cuestión de la religiosidad popular en las discusiones de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos, llevada a cabo en Roma, en 1974, y cuyo tema fue la "Evangelización en el mundo contemporáneo." En esta reunión episcopal el tema de la religiosidad popular fue explícita e implícitamente abordado.⁵

La Exhortación Apostólica del papa Pablo VI, "Evangelii nuntiandi," de 1975, se refiere también ampliamente a este fenómeno. Es el primer documento del magisterio católico que se refiere a la religiosidad popular de modo explícito y valorizándola en relación a la tarea evangelizadora de la Iglesia.⁶

En agosto de 1976, el CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) organizó el Encuentro Interdepartamental sobre Religiosidad Popular, en el que se discutió el tema "Iglesia y religiosidad popular en América Latina." Dicho encuentro, celebrado en Bogotá, reunió a asesores de diversas especialidades y de todo el continente. Los asistentes llegaron a una doble conclusión. Primero, la religiosidad popular es el tipo de "catolicismo"

¹Para una bibliografía sobre religiosidad popular, ver: "La religiosidad popular en América Latina: bibliografía," Boletín bibliográfico iberoamericano (Madrid: Comisión Episcopal de Misiones y Cooperación entre las Iglesias, 1976), que ofrece catalogación de material internacional editado aproximadamente entre 1966-1974; y los apartados correspondientes en los volúmenes publicados de la Bibliografía teológica comentada, 14 vols. (Buenos Aires: ISEDET, 1973-1986). Ver también Rafael Briones Gómez y Pedro Castón Boyer, "Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la religiosidad popular," *Communio* (Sevilla) 10 (n. 1, 1977): 155-192.

²En la esfera del protestantismo latinoamericano, la preocupación y reflexión en torno a la religiosidad popular ha sido casi nula.

³Cf. Cristián Johansson Friedemann, *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990), 33-58.

⁴II CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, vol. 2: *Conclusiones* (Buenos Aires: Bonum, 1968), 115.

⁵Maximino Arias, *Evangelización y religiosidad popular* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1978), 49-52.

⁶Ver Friedemann, *Religiosidad popular*, 263-268.

EL "HOMO RELIGIOSUS" LATINOAMERICANO

En el encuentro de reflexión litúrgico-pastoral realizado en Medellín en agosto de 1972, los presidentes y secretarios de las Comisiones Nacionales de Liturgia del continente, llegaron a la siguiente constatación de hechos:

*Constatamos que:

1. América Latina es un pueblo evangelizado a medias. La masa ignorante o docta posee una fe incipiente, que se manifiesta en un gran porcentaje en la 'religiosidad popular.' Esto se verifica lo mismo entre la gente del campo que entre los habitantes de la ciudad. La educación de esta fe es una de nuestras grandes urgencias pastorales.

2. Las motivaciones de esta religiosidad popular son diversas y se encuentran muchas veces entremezcladas, por lo que es difícil discernir en muchos casos hasta dónde llega lo religioso y dónde empieza lo mágico y supersticioso. Pueden nacer del temor, del fatalismo y de una visión cósmica de la divinidad o de una visión correcta de Dios y de una verdadera fe. Muchas veces esta religiosidad se fomenta con fines económicos y turísticos.

3. Las manifestaciones de la religiosidad popular son múltiples y variadas, por ejemplo: multitudinarias en los santuarios; colectivas en las parroquias; familiares en las casas y comunidades de base; individuales, desde la veneración de una imagen hasta el uso fetichista de amuletos. 4. Estas parecen ser las manifestaciones más frecuentes de la religiosidad popular: el culto a las imágenes de Cristo paciente y muerto; el culto a los difuntos; las diferentes devociones a María; el culto a ciertos santos que 'hacen milagros'; el llevar medallas y escapularios; hacer novenas; pagar Misas y responsos; el consultar adivinos y el horóscopo, etc.

5. De estas manifestaciones hay algunas que van siendo abandonadas por muchos (rosario, mes de María, primeros viernes), y mientras en algunas partes hacen esfuerzos por encontrar nuevas expresiones de la fe (Liturgia de la Palabra, novenas bíblicas), se nota un crecimiento en el campo del espiritismo y de la astrología en otras partes, especialmente en las ciudades.

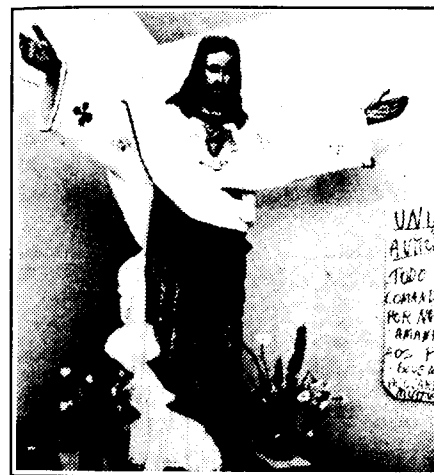
6. En la religiosidad popular en general encontramos elementos positivos mezclados con algunos negativos, por ejemplo:

Positivos: sentido de lo sagrado y trascendente; disponibilidad para escuchar la Palabra de Dios; capacidad de rezar; sentido de amistad y caridad; capacidad de sufrir y reparar; desprendimiento de lo material; aceptación cristiana de situaciones irremediables.

Negativos: falta sentido de pertenencia a la iglesia; credulidad de leyendas y cuentos; 'religión triste y fatalista'; desvinculación entre fe y vida; valoración exagerada de los santos e ignorancia de Cristo y su Misterio; considerar la religión como mágica y supersticiosa; 'caricaturas' de Dios; desviaciones morales (borracheras, orgías, etc.); prima lo utilitarista, lo egoísta.⁷

más común en América Latina. Segundo, la religión popular, debidamente estudiada, junto con otras experiencias propias del continente, conforma un punto de encuentro de las múltiples iniciativas teológico-pastorales de América Latina.⁸

En el período que va desde el Sínodo de Obispos de 1974 hasta 1976 se multiplicaron los escritos oficiales y particulares sobre la religiosidad popular en todos los países del mundo, pero especialmente en América Latina.



Cristo que exhibe el Sagrado Corazón, en una capilla católica popular en Brasil.

elaborado el *Documento de Consulta de Puebla*. Su dirección de pensamiento es la que posteriormente adoptó el *Documento de Puebla*. Lo fundamental allí es el planteamiento central de la "Evangelii nuntiandi": la evangelización de la cultura. Esto llevó a un mayor énfasis e interés sobre la religiosidad popular. Ya no se discutía su realidad, sino que se la valoraba e interpretaba.⁹

Antes de llegar a las decisiones finales, que los obispos plasmaron en el *Documento de Puebla*, hubo dos corrientes teológicas subyacentes en los documentos y aportes preparatorios.

Corriente A: la que sostenía que la religiosidad de los pueblos latinoamericanos era alienante. Como no hubo una evangelización a fondo, el cristianismo latinoamericano quedó muy superficial, casi como una capa delgada que cubre las costumbres ancestrales paganas, o bien que da curso a la búsqueda de satisfactores ilusorios frente a las crisis de la vida. Es una mezcla de magia, con fatalismo y opresión. A la Iglesia institucional le conviene esta religiosidad, pues es una forma económica de sostener a un clero ignorante, que vive a costa del pueblo, para quien la religión es un verdadero opio.

La cuestión en Puebla (1979)

La preocupación por el tema volvió a presentarse en la III CELAM, celebrada en Puebla (México), en 1979. Fue quizás en Puebla, donde la discusión de la religiosidad del pueblo alcanzó su mayor grado de madurez dentro de la Iglesia Católica. Ya en 1977 se había

Corriente B: la que sostenía que la religiosidad popular, que en América Latina algunos llaman "catolicismo popular," es la expresión privilegiada honda, del proyecto cultural latinoamericano, y de los valores más profundos que dirigen la vida del pueblo. Este catolicismo popular puede ser redimido, para restituirlo

⁷CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* (Buenos Aires: Editora Patria Grande, 1976), 7-8. Ver también Maximino Arias, "La religión del pueblo latinoamericano," *Mensaje* 4 (junio 1977): 253-257.

⁸Ver Friedemann, *Religiosidad popular*, 268-277.

⁹Citado en Alvaro Botero, "Liturgia y religiosidad popular," en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, ed. por CELAM (Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1977), 297-301.

como expresión cultural, de transformación del mundo contra la magia, el fatalismo y la opresión.¹⁰



Venta de artículos religiosos afuera de la Basílica de Guadalupe, México.

Para quien lee el *Documento de Puebla* no cabe duda de cuál fue la opción que la Iglesia Católica hizo suya, según el *magisterio* del papa Juan Pablo II y los obispos presentes. La opción fue la de la corriente B, pero integrando algunas de las inquietudes de la corriente A.

De este modo, el fenómeno religioso de los pueblos del continente es un *nuevo tema* de reflexión sobre una *antigua realidad*.

EVANGELIZACION Y RELIGIOSIDAD POPULAR SEGUN PUEBLA

La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.

Con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, . . . El evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización.

Esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los "pobres y sencillos", pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas. Eso sí, debe sostenerse que esa unidad contiene diversidades múltiples según los grupos sociales, étnicos e, incluso, las generaciones.

La religión del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como Hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura. Esa sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia el Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses.¹¹

DEFINICION DE RELIGION Y RELIGIOSIDAD

A fin de comprender mejor las realidades que se considerarán en esta Subunidad, conviene esclarecer algunos términos y conceptos sobre los que todavía no hay un completo acuerdo entre los especialistas. Quizás es necesario comenzar por distinguir conceptualmente entre *religión* y *religiosidad*.

Religión

Es imposible en el espacio disponible presentar una definición completa y satisfactoria de religión. En un sentido general, puede definirse la religión como *un conjunto de formas y acciones simbólicas que relacionan al ser humano con las condiciones últimas de su existencia*.¹²

Cualquier definición de religión presupone una clasificación de todas las cosas, reales e ideales, sobre las cuales los seres humanos piensan y actúan. Esta clasificación se hace en dos clases o grupos opuestos, generalmente designados por los términos *profano* y *sagrado*. *Lo característico del pensamiento religioso es precisamente la división del mundo en dos dominios: uno que contiene todo lo que es profano, y el otro, todo lo que es sagrado*.

Las creencias, mitos, **dogmas** y leyendas son representaciones o sistemas de representaciones, que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuyen, o bien sus relaciones entre sí y con las cosas profanas. En este

sentido, no sólo los seres personales que son llamados dioses o espíritus son sagrados, sino cualquier cosa u objeto que se considere ligado a las condiciones últimas de la vida.

Las *creencias religiosas* son las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen, bien sea entre sí o con las cosas profanas.

Los *ritos religiosos* son las reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el ser humano ante estos objetos sagrados.

De este modo, *Emile Durkheim* define la religión de la siguiente manera: *"Una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relacionadas con cosas sagradas, es decir, cosas apartadas y prohibidas--creencias y prácticas que unen en una sola comunidad moral llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella"*. Nótese que, según Durkheim, la religión es inseparable de la comunidad moral (iglesia), es decir, la religión es básicamente algo colectivo.¹³

El antropólogo *Clifford Geertz* ha definido la religión como:

1. Un sistema de **símbolos** que actúa para
2. establecer en los individuos modos y motivaciones poderosos, persuasivos y duraderos mediante
3. la formulación de conceptos de un orden general de existencia y
4. revistiendo a estos conceptos con un aura tal de factibilidad que
5. esos modos y motivaciones casi no parecen reales.¹⁴

¹⁰R.N. Bellah, "Religious Evolution," en *Sociology of Religion: Selected Readings*, ed. por Roland Robertson (Nueva York: Penguin Books, 1978), 263.

¹¹Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, 62-63.

¹²Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," en *Reader in Comparative Religion*, 2da ed., ed. por W.A. Lessa y E.Z. Vogt, (Nueva York: 1965), 206.

¹⁰Javier Lozano Barragán, "Teologías subyacentes en los aportes de Puebla," *Medellín* (Colombia) 4 (nn. 15-16, 1978): 368-381. Cf. Diego Irarrázaval, "Medellín y Puebla: religiosidad popular," en *Panorama de la teología latinoamericana*, vol. 5: *Puebla*, ed. por Equipo Seladoc (Salamanca: Sigueme, 1981), 514-519.

¹¹*Documento de Puebla*, 444-448.

LA RELIGION COMO FENOMENO SOCIAL Y PSICOLOGICO

La religión es el sistema de creencias, prácticas y valores filosóficos que conciernen a la definición de lo sagrado, la comprensión de la vida y la solución de los problemas de la existencia humana. La religión es por su naturaleza una trayectoria institucionalizada o tradicional hacia la salvación. Todos los hombres, en todas las sociedades, deben en última instancia enfrentar solos ciertos problemas de la vida, a pesar de todos los esfuerzos de los otros por ayudarlos. Las tradiciones religiosas son el resultado del intento del hombre para capturar y guardar como reliquia sus ahondamientos espirituales, de tal modo que estén disponibles para el individuo cuando tenga que enfrentar la vida y sus presiones, confusiones y complejidades.

La religión es un fenómeno social (y también psicológico) porque acentúa, necesariamente, el compañerismo en el desarrollo, la enseñanza y la perpetuación de la profundización y el conocimiento religioso. Se interesa en el compromiso solemne de todas las personas, en todo momento, sin tener en cuenta la edad, el sexo o el status dentro de la sociedad. El concepto de lo sobrenatural o de un camino de salvación puede contribuir a atar al hombre a los dictados de los valores y grupos sociales contemporáneos y limitados, o puede servir para otorgar la sabiduría y las técnicas mediante las cuales el hombre puede liberarse de los grupos y valores contemporáneos: puede darle libertad periódica para lograr valores que trascienden las demandas del presente social. De este modo, la religión es a la vez intensamente personal y social.

Las creencias religiosas específicas varían de modo considerable y, además, incluso dentro de una religión particular, es grande la variedad de experiencia religiosa. Para muchos es periférica, para otros es central. Los grupos religiosos son grupos sociales importantes y grupos de referencia significativos.¹⁵

Lo que Geertz esta diciendo es que la religión es un sistema de transformación en el que los conceptos de orden y negación del caos, junto con la creencia en la justicia y la moralidad frente a la injusticia y el mal, se afirman apasionadamente como dominando la realidad a pesar de la evidencia por lo contrario. A través de las transformaciones simbólicas, el incipiente sentido humano de orden y de justicia moral queda afirmado incuestionablemente para el creyente que lleva la impronta de los símbolos.

Multitud de fieles católicos saludando al papa Juan Pablo II con los símbolos de su fe religiosa, durante la visita de éste a Brasil.



Religiosidad

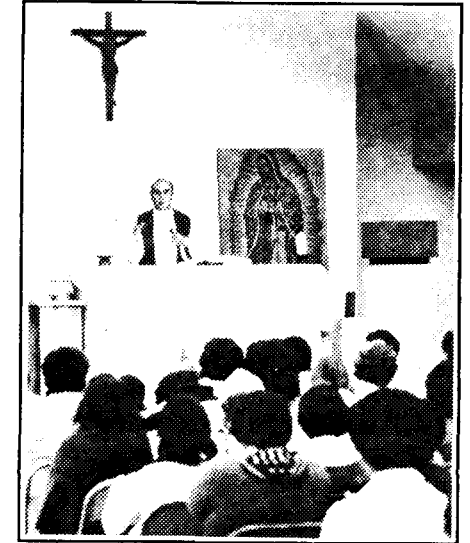
Se entiende por religiosidad el interés y la participación en actividades religiosas. No obstante, es difícil dar una definición general, ya que las distintas religiones enfatizan diversos valores y conductas. Operacionalmente, la religiosidad puede ser definida en función del grado de participación de un individuo en rituales religiosos o como la suma de las distintas conductas y actitudes juzgadas como religiosas, dentro de un grupo o sociedad.

La religiosidad se expresa a través de los rituales religiosos. Estos son el conjunto culturalmente regulado de acciones con significado simbólico, que se realizan en las oportunidades prescritas por la tradición. Los actos y las palabras que comprende un ritual están definidos con precisión y varían muy poco, si es que lo hacen, de una ocasión a otra. La tradición también determina quién puede realizar el ritual.

Los rituales implican, muchas veces, el uso de objetos sagrados, y habitualmente se espera que culminen en el compromiso emocional de los participantes. Se puede creer que el ritual tiene poder para producir por sí mismo ciertos resultados. En este caso es un ritual mágico. Los rituales religiosos simbolizan, por lo general, una creencia básica y tienen por finalidad inducir un sentimiento de reverencia y de temor. Los rituales se usan también para promover la unidad del grupo, tal como sucede en los rituales nacionalistas. En otros casos, proporcionan medios para descargar sentimientos de ansiedad en épocas de crisis.

El ritual se distingue, por lo general, de la ceremonia, en que ésta implica una secuencia de conducta más elaborada, que consiste, por lo común, en una serie regulada de rituales. Además, una ceremonia es, necesariamente, social, ya que puede involucrar a más de una

persona, mientras que el ritual puede ser colectivo o individual.



Simplicidad y espontaneidad son las características del ritual de los católicos carismáticos, como éstos en la Parroquia de la Resurrección en la ciudad de México.

LAS VARIAS FORMAS DE LA RELIGIOSIDAD LATINOAMERICANA

América Latina se caracteriza no sólo por su heterogeneidad geográfica y cultural, sino también religiosa. Conviven en el continente las más variadas expresiones de la religiosidad. Desde las formas multifacéticas que caben bajo el nombre de catolicismo romano, pasando por el mosaico que se ubica dentro del marco del protestantismo, hasta las manifestaciones de otras religiones con pretensión de universalidad (como el judaísmo, islamismo y budismo), abarcando también la nube de cultos espiritualistas, sectarios y esotéricos, tanto autóctonos como importados.

Resulta imposible, en el espacio disponible en este texto, intentar siquiera una síntesis

¹⁵George A. Theodorson y Achilles G. Theodorson, *Diccionario de sociología* (Buenos Aires: Paidós, 1978), 243.

de tal riqueza religiosa. No obstante, se procurará presentar un panorama general, enfatizando especialmente el catolicismo romano, como la confesión religiosa nominalmente más numerosa en el continente.

Catolicismo tradicional

Esta forma del catolicismo romano es la que básicamente se presenta como identificada con la *cultura ibérica o peninsular* (de España y Portugal). De este modo, el catolicismo tradicional está identificado con las raíces históricas del continente. Esta es la forma religiosa que participó del proceso por el cual la civilización occidental, en su expresión ibérica (española y lusitana), se instaló sobre las avasalladas culturas indígenas de América. En este sentido, el catolicismo tradicional fue parte integrante de la *cultura del conquistador* y, salvo excepciones que la historia reconoce, participó globalmente del proceso colonizador, que no respetó la riqueza de las culturas nativas ni su religiosidad.

Por haber surgido y estar inspirada en la *ideología de la cristiandad occidental*, la actividad misionera de la Iglesia Católica no supuso no pudo--realizar la distinción entre el Evangelio y el acervo cultural o institucional con el cual se hallaba identificada en Europa.

Para los indígenas americanos, "convertirse al catolicismo" significó de hecho la asimilación de la cultura del conquistador. A su vez, tal asimilación presupuso la destrucción de la cultura propia, con el consiguiente resultado de una cultura híbrida en lo social y político, y sincretizada en lo religioso. La pretendida conversión no fue, las más de las veces, otra cosa que la adopción de un lenguaje cristiano para designar los elementos incambiados del universo mítico preexistente.

El catolicismo tradicional latinoamericano está íntimamente ligado a la **alienación cultural** que domina las diversas etapas históricas del continente. Esto es así, no sólo porque las culturas nativas no han sido lo suficientemente valoradas y asumidas como propias con toda su riqueza original, sino también porque la Iglesia Católica quedó integrada a la estructura sociológica de un orden trasplantado de las metrópolis, como un poder ratificador y sacralizador del **statu quo** político, social y religioso.

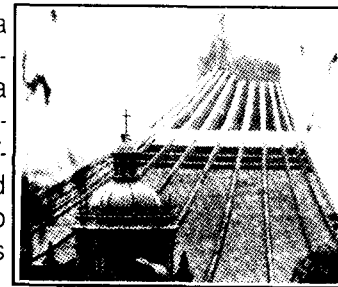
La *alienación cultural* implica que los valores y las normas compartidas por otras personas aparecen al individuo alienado como *carentes de sentido*. Por consiguiente, el individuo se siente aislado y frustrado. La *alienación cultural* involucra también un *sentimiento de impotencia*. El individuo se siente incapaz de controlar su propio destino y de lograr, mediante sus acciones, algún efecto significativo en los acontecimientos del mundo. Generalmente se considera que tanto la *falta de sentido* como la *impotencia* son aspectos importantes de la alienación.

En América Latina, estos factores complementarios de la alienación cultural tendieron a reforzarse entre sí, como consecuencia de la implantación violenta del cristianismo católico. La falta de sentido significó la alienación con respecto a los valores y las normas tradicionales indígenas, mientras que el sentimiento de impotencia supuso la alienación respecto de los roles en la familia y la sociedad. A su vez, la carencia de sentido de las normas produjo necesariamente la falta de interés por el correcto desempeño de los roles y, a la inversa, la alienación respecto de los roles condujo al rechazo de las normas y valores que los sustentaban. Por consiguiente, tanto la *falta de sentido* como la *impotencia* contribuyeron al extrañamiento del indígena respecto de su propia cultura y de las interrelaciones de su sociedad. Las conse-

cuencias de esto han sido nefastas en la posterior historia cultural del continente.

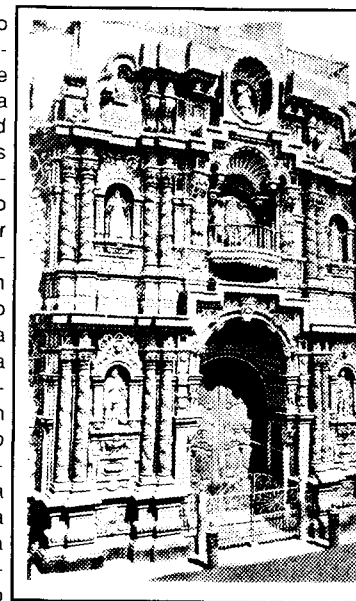
adecuada comprensión de "su" mundo.¹⁶

Pertenece, por tanto, a la "imagen tradicional" de la Iglesia Católica latinoamericana su carácter de *reflejo o expresión de la cristiandad occidental*. Así como la sociedad como un todo fue un reflejo de las formas institucionales de las metrópolis europeas, con las debidas adaptaciones propias de su situación marginal, de igual modo, el *catolicismo que se desarrolló en América Latina fue siempre dependiente y periférico*.



Lo tradicional y lo nuevo en el catolicismo latinoamericano: la cúpula de la Basílica de Guadalupe en México, construida en 1709 y ahora en desuso, se recorta contra la silueta de la nueva catedral.

El trasplante periférico del catolicismo ibérico significó en sí una falta de originalidad crónica, y una carencia de creatividad para enfrentar situaciones nuevas. Cuando los movimientos liberales del siglo XIX intentaron reproducir en la historia-reflejo latinoamericana la evolución del pensamiento europeo que se liberaba de la tutela de la Iglesia Católica, ésta asumió una actitud defensiva y de repliegue en América Latina. Cuando más recientemente, la Iglesia europea se decidió a enfrentar la problemática del mundo moderno, la Iglesia Católica latinoamericana se presentó como la más conservadora de todas, sin aportar mayores muestras de tener una



Iglesia de las Mercedes en Lima (Perú), ejemplo de un típico templo barroco.

Cabe agregar que este catolicismo tradicional fue y es característico de las clases dominantes (la capa social superior colonial y la **oligarquía** de hoy). Este catolicismo fue la "religión de estado," que sancionó el *statu quo* creado por los señores coloniales. De este modo, este catolicismo sirvió para sacralizar los fines de los monarcas y de la clase superior, mientras provocaba el entusiasmo religioso y la sumisión de las masas, cuyo apoyo necesitaban. Por medio del catolicismo tradicional y oficial, que llenaba por completo todos los ámbitos de la vida, se aseguraba la estabilidad del orden social establecido.

Expresión de esta forma tradicional fue el arte *barroco colonial*. Los templos y catedrales de la época colonial fueron construidos y decorados en este estilo. La América colonial fue una creación del estilo barroco. Sus cúpulas fueron como una especie de cielo esférico abovedado, en las que con frecuencia se representa los órdenes ascendentes de las categorías humanas: desde los fieles, pasando por los beatos, santos y los órdenes angelicales, hasta el trono de Dios.

¹⁶Esto es lo que ocurrió especialmente en los debates del Concilio Vaticano II, como se verá más adelante. Cf. Henrique de Lima Vaz, "Iglesia-reflejo versus Iglesia-fuente," *Cuadernos de Marcha* (n. 17, 1968): 8.

Como símbolo de clase, este catolicismo tradicional se ha caracterizado por su *exhaltación y culto de la Iglesia Católica* como institución, como también por su *solemnidad y boato*. Este énfasis sobre la *religiosidad externa* estaba en agudo contraste con la inmoralidad pública y privada. Se implantó así, en el **ethos cultural** latinoamericano una doble moralidad, no sólo en el sentido de que el aspecto externo y el contenido interno no coincidían, sino también en que una era la moral de los señores y otra la de los subordinados.

Catolicismo sincretizado

El proceso de *sincretismo religioso* se dio conforme a la variedad de las culturas nativas. Las formas de implantación del catolicismo en las regiones que previamente habían estado dominadas por las culturas inca y azteca, fueron muy diferentes de las que prevalecieron en zonas en las que el primitivismo y la escasa densidad de las poblaciones nativas eran elementos característicos.

En el primer caso, las creencias y los sistemas rituales pasaron por el proceso violento de una *evangelización agresiva*. Pero, en razón de su complejidad y de siglos de práctica, lograron disfrazarse y sobrevivir en las formas del cristianismo implantado. Se perdieron los rituales religiosos públicos y masivos, que se llevaban a cabo en las estruc-

turas edilicias de los grandes templos. Pero casi quedó intacto el mundo religioso personal, familiar y de las pequeñas comunidades.

En el segundo caso, las formas religiosas indígenas tendieron a desaparecer más fácilmente bajo la presión de la conquista. Allí donde el *animismo* prevalecía no fue difícil para los misioneros implantar la nueva fe. La obra de los *jesuitas* entre los guaraníes de Paraguay, Brasil y Argentina es testimonio de esto, al igual que el trabajo misionero de los *franciscanos* entre los indígenas del sudoeste norteamericano.

En otras zonas, las religiones primitivas o nativas desaparecieron más lentamente, dando origen a lo que se ha denominado como las "culturas de trasplante," formadas por el alud inmigratorio y colonizador. Las religiones indígenas más primitivas desaparecieron también ante el surgimiento y crecimiento de las formas del *espiritua-*



Introducción de la fe cristiana a los indios.

lismo africano, como ocurrió en Brasil y el Caribe.

Este catolicismo sincretizado se caracteriza por una *fe providencial y milagrosa*. La fe providencial de los conquistadores fue relativamente comprensible para los indígenas y más tarde para los negros africanos, pues sobrevivió en ellos exactamente como era en su *angustia cósmica animista*, propia de su *comprensión mágica del mundo*. En ambos casos, se da una *espiritualización de lo natural* y una simultánea *cosmización de lo humano*. En general, puede decirse que los indígenas y negros latinoamericanos sólo asimilaron aque-

llas ideas y prácticas cristianas para las que su religión tradicional les ofrecía un punto de enlace.

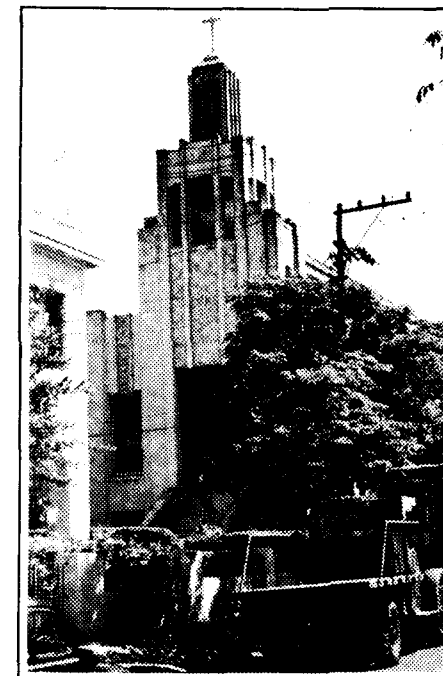
Por otro lado, en la fe providencial y milagrosa, propia del catolicismo sincretizado, todos los acontecimientos positivos de la vida se interpretan milagrosamente. Además, la fe providencial es *fatalista y conformista*. Se muestra indiferente frente a los problemas sociales, los cuales sufre a la espera de una recompensa celestial.

Protestantismo tradicional

Frente al catolicismo tradicional, reflejo de las viejas cristiandades europeas (particularmente de la cristiandad ibérica), se encuentra el protestantismo tradicional, también denominado como *clásico* o *histórico*. La palabra que mejor caracteriza a esta forma religiosa desde una perspectiva histórica es *penetración*. La penetración del protestantismo en América Latina data del período 1820-1850, y coincide con la liberalización subsiguiente a la *independencia*. La historia de este protestantismo es, pues, la historia de la "aculturación" (lograda o no) de las comunidades protestantes que se han ido estableciendo en el continente, bien sea por *vía inmigratoria o misionera*. Tanto un camino como el otro no dejaron de tener su origen en los países centrales o en los imperios de turno.¹⁷

Las formas particulares que este protestantismo fue tomando con el correr del tiempo estuvieron determinadas no tanto por las condiciones propias del contexto del continente, sino por las respectivas tradiciones culturales

de los cuerpos religiosos en las metrópolis centrales. Las concepciones teológicas y las formas institucionales que se desarrollaron fueron las propias de cada confesión en sus lugares de origen, bien sea en Europa o en los Estados Unidos.



Iglesia Metodista Universitaria, La Habana, Cuba.

Protestantismo inculturado

Hay en América Latina una forma de protestantismo, que cada vez se hace más evidente y que sorprende con su fabuloso crecimiento numérico e influencia social y política. Algunas comunidades son herederas del protestantismo clásico o histórico, si bien se han "indigenizado" profundamente, es decir, se han desarrollado con liderazgo y finan-

¹⁷ Rubem Alves, "El protestantismo como forma de colonialismo," *Perspectivas de Diálogo* (n. 38, 1969): 242-248.

ciación propia. En otros casos, se trata de surgimientos autóctonos, que guardan una relación muy remota con las vertientes tradicionales del protestantismo europeo o norteamericano.

El protestantismo inculturado, por haber surgido del medio ambiente del que forma parte, está bien identificado con las masas más pobres y marginales del continente, y se adapta fácilmente a las condiciones y circunstancias del contexto.



Reunión pentecostal en Brasil.

En general, el perfil teológico de este protestantismo es fuertemente *pentecostal*, con énfasis sobre la sanidad divina, la práctica del don de lenguas, la creencia en un mundo sobrenatural de demonios y espíritus diabólicos, el fervor emocional, la adhesión a una doctrina de santidad de raíz wesleyana, la oración de fe, y el literalismo bíblico. Esta forma de cristianismo protestante es sumamente *dinámica y radical* en cuanto a su compromiso religioso. A su vez, este protestantismo muestra **estructuras sociales** muy parecidas a las del catolicismo sincretizado, con un alto grado de participación popular.

En la región rural de San Pedro Mezquital, al noroeste de México, los indios otomíes se convirtieron a la fe evangélica en medio de una situación de pobreza y violencia. Los primeros convertidos otomíes sufrieron la pérdida de sus tierras y fueron expulsados por fanáticos católicos. Finalmente, se las arreglaron para comprar una colina pelada no lejos de la carretera, donde construyeron sus chozas y fundaron una comunidad cristiana. Compartieron sus pocos recursos, se instruyeron unos a otros y construyeron sus viviendas y capilla con el esfuerzo de todos. Al crecer la comunidad, comenzaron a cooperar con el gobierno en proyectos camineros. Según explicó uno de sus líderes: "ellos creían en "la redención de sus manos por el trabajo, de sus mentes por el aprendizaje de la lectura, de sus cuerpos a través de la sanidad divina, y de sus almas por el nuevo nacimiento de arriba."¹⁵

En la región rural de San Pedro Mezquital, al noroeste de México, los indios otomíes se convirtieron a la fe evangélica en medio de una situación de pobreza y violencia. Los primeros convertidos otomíes sufrieron la pérdida de sus tierras y fueron expulsados por fanáticos católicos. Finalmente, se las arreglaron para comprar una colina pelada no lejos de la carretera, donde construyeron sus chozas y fundaron una comunidad cristiana. Compartieron sus pocos recursos, se instruyeron unos a otros y construyeron sus viviendas y capilla con el esfuerzo de todos. Al crecer la comunidad, comenzaron a cooperar con el gobierno en proyectos camineros. Según explicó uno de sus líderes: "ellos creían en "la redención de sus manos por el trabajo, de sus mentes por el aprendizaje de la lectura, de sus cuerpos a través de la sanidad divina, y de sus almas por el nuevo nacimiento de arriba."¹⁵

GLOSARIO

alienación cultural: sentimiento de desarraigo y extrañamiento respecto de la propia sociedad y cultura.

alienante: se dice de algo que hace que los valores y las normas compartidas por otras personas aparezcan al individuo como carentes de sentido, con lo cual éste se siente aislado y frustrado, y con sentimientos de impotencia.

cristiandad: conjunto de los fieles cristianos; el mundo cristiano.

dogma: parecido a *doctrina*, pero involucra un sistema de creencias fijo e inflexible, que debe ser creído sin discusión, como expresión acabada de la verdad.

esotérico: significa "interior," i.e. algo (un conocimiento o enseñanza) que sólo es accesible a aquellos especialmente iniciados, y que resulta secreto u oculto para los de afuera, y quizás incluso para los creyentes comunes.

estructura social: las maneras en que los grupos e individuos se organizan y relacionan los unos con los otros.

ethos cultural: las ideas, valores e ideales predominantes que le dan su carácter distintivo a una cultura o subcultura determinada.

fatalismo: doctrina según la cual todo lo que pasa se debe a las determinaciones inevitables del hado o el destino, con lo cual todos los seres están encadenados por una ley ineludible, sin que exista en ninguno la libertad ni el libre albedrío.

magisterio: conjunto de la enseñanza oficial de la Iglesia Católica Romana, según ha sido formulada y definida por los concilios de obispos o las definiciones *ex cathedra* (solemne e infalible, del Papa), lo cual torna a esta enseñanza en un dogma de fe.

oligarquía: forma de gobierno ejercida exclusivamente por algunas familias poderosas o una clase o pequeño grupo dominante dentro de la sociedad más grande.

piEDAD: virtud que, por el amor a la divinidad, inspira devoción y reverencia a las cosas consideradas sagradas; y por el amor al prójimo, actos abnegados y compasivos.

religiosidad: el interés y la participación en actividades religiosas que ponen de manifiesto el carácter religioso del ser humano y expresan su piedad.

símbolo: signo arbitrario que provoca una respuesta social uniforme. El significado de un símbolo es arbitrario en el sentido de que no es inherente al sonido, objeto, hecho, etc., pero se deriva del aprendizaje común y del censo de las personas que lo utilizan.

statu quo: expresión latina que se refiere al estado actual de las cosas o el estado de cosas en un momento determinado.

¹⁵Eugene Nida, "Indigenous Churches in Latin America," *Practical Anthropology* 8 (mayo-junio 1961): 101.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Cuáles son las tres religiones que configuran el mundo religioso latinoamericano? 2. ¿Cuándo comenzó a discutirse la cuestión de la religión popular latinoamericana? 3. ¿Qué dos posturas se adoptaron después del Vaticano II con respecto a la religión popular? 4. ¿Cuál fue la contribución de la Semana Internacional de Catequesis (1968) al estudio de la religión popular? 5. Resuma la discusión de la religión del pueblo en la III CELAM. 6. ¿Qué dos corrientes teológicas subyacen en los documentos preparatorios para la III CELAM? 7. ¿Qué corriente de interpretación quedó plasmada en el *Documento de Puebla*? 8. Defina religión en un sentido general. 9. ¿Qué es lo característico del pensamiento religioso? 10. Señale la diferencia entre creencias y ritos religiosos. 11. Defina religión. 12. ¿De qué manera se expresa la religión? 13. ¿Qué son los rituales religiosos? 14. ¿Cuál es la diferencia entre ritual y ceremonia? 15. Describa el catolicismo tradicional. 16. Explique la relación entre catolicismo tradicional y alienación cultural. 17. ¿Qué elementos configuran una situación de alienación cultural? 18. ¿Qué se quiere decir cuando se habla del carácter reflejo de la Iglesia Católica latinoamericana? 19. ¿En qué sentido el catolicismo tradicional fue y es característico de las clases dominantes? 20. Haga una evaluación del catolicismo tradicional como símbolo de clase. 21. Describa el proceso de sincretismo religioso. 22. Mencione algunas características del catolicismo sincretizado. 23. ¿Cuál es la palabra que mejor caracteriza al protestantismo tradicional? 24. ¿Cómo llegó al continente el protestantismo tradicional? 25. ¿Cuál es el perfil teológico general del protestantismo inculturado?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Religiosidad y piedad latinoamericanas

Responda **SI** o **NO** a las siguientes afirmaciones, según el contenido de esta Subunidad.

1. Los estudios sobre la religión y piedad latinoamericanas se han multiplicado en las últimas décadas.
2. La Exhortación Apostólica del papa Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), toca el tema de la religión popular.
3. La religión es un conjunto de formas y acciones simbólicas que relacionan al ser humano con las condiciones últimas de la existencia.
4. En el pensamiento religioso aparecen unidos lo sagrado y lo profano.
5. Según E. Durkheim, una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relacionadas con cosas sagradas.
6. Se entiende por religión el interés y la participación en actividades religiosas.
7. La alienación cultural implica que los valores y las normas compartidas por otras personas aparecen al individuo alienado como carentes de sentido.
8. El catolicismo que se desarrolló en América Latina fue siempre dependiente y periférico.
9. La penetración del protestantismo en América Latina data del período 1572-1808.
10. El protestantismo inculturado está bien identificado con las masas más pobres y marginales del continente.

(Ver las respuestas en p. 116).

TAREA 2 * La fuerza del Cristo-paganismo

Lea y responda:

Quiquiera que haya vivido entre las tribus indígenas de Guatemala o México sabe muy bien que el sistema dual del Cristo-paganismo no es una trama endeble de creencias pasajeras sino un bastión de resistencia tribal y un símbolo de unidad étnica. Las bases de su fuerza son numerosas, pero quizás las siguientes son las más importantes.

1. La integración del sistema religioso con la vida diaria del pueblo. Para el indígena su religión no es meramente una experiencia de fiesta sino una que lo acompaña constantemente.

2. El uso pleno del liderazgo laico. Una de las debilidades reconocidas del catolicismo romano oficial en América Latina es la tendencia a una dependencia demasiado grande del clero ordenado, pero en el Cristo-paganismo dual no existe tal peligro.

3. La religión como símbolo de unidad étnica. . . . Como parte de esta identificación de la uniformidad religiosa con la unidad tribal, naturalmente han tratado la herejía o el inconformismo con oposición fanática. Tal fanatismo no es meramente una respuesta intelectual católica romana a la posición tradicional de que "el error no tiene derechos," sino una reacción emocional a cualquier amenaza a la existencia del grupo mismo. El hereje se transforma en un traidor, y el mero disidente es una fuente potencial para toda suerte de males.

4. El énfasis sobre el desajuste social más bien que sobre los pecados personales. El

hecho de que la religión indígena se oponga tanto a la conducta antisocial . . . es una reafirmación fuerte de los lazos sociales que mantienen en funcionamiento al sistema. . . . Esto significa que el sistema es moralmente débil allí donde daña menos la estructura social, y consiguientemente el resultado es un sistema socioreligioso fuerte.

Eugene Nida, *Understanding Latin Americans* (Pasadena: William Carey Library, 1981), 120-121.

- Busque ejemplos de la integración del sistema religioso con la vida diaria del pueblo.

- ¿En manos de quiénes está el sistema religioso indígena? ¿Qué rol juega el creyente común en la práctica religiosa popular?

- ¿A qué se debe la resistencia indígena a las influencias externas? ¿Por qué son tan celosos de su identidad e insisten en conservar su herencia religiosa?

- ¿Qué es más importante en el Cristo-paganismo: la borrachera o la falta de respeto a los ancianos? ¿Por qué?

LECTURAS RECOMENDADAS

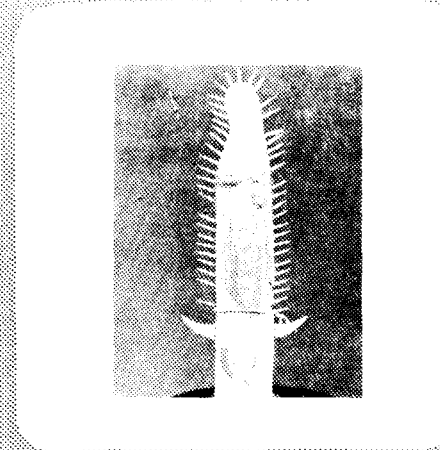
Documento de Puebla, "Evangelización y religión popular," 444-469.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en la América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 283-292.

RYCROFT, W. Stanley. *Religión y fe en la América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1961), 120-141.

Respuestas a la Tarea 1:

1. SI
2. SI
3. SI
4. NO
5. SI
6. SI
7. SI
8. SI
9. NO
10. SI



UNIDAD DOS

LA RELIGION DE LAS MASAS

SUBUNIDAD II

RELIGIOSIDAD POPULAR

Se puede describir la *religiosidad popular* tanto desde el ámbito de la *historia cultural* como desde la *conciencia religiosa* de América Latina. Ambos enfoques son legítimos y están vinculados por la acción de cristianización emprendida por los primeros misioneros en el continente.

vive y expresa su experiencia religiosa a través de mediaciones humanas variadas.

Estas aclaraciones presuponen una distinción básica entre lo *sagrado* y lo *sacral*. Lo *sagrado* es el ámbito del mensaje del Evange-

Es importante, al hablar de *religiosidad popular*, hacer una distinción entre *religiosidad* y *fe*. Desde una perspectiva evangélica, *fe* es la actitud por la que el ser humano acoge la revelación que Dios hace de sí mismo en Jesucristo, y se compromete con él y con su reino. *Religiosidad* indica la actitud y los actos por los que el ser humano, que percibe de algún modo a la Divinidad,



Misa de coronación de Nossa Senhora, Comunidade Menino Jesus, en Limeira, São Paulo, Brasil.

lio mismo, que el ser humano intenta torpemente de describir o rastrear a partir de sus experiencias con el mismo. Lo sacral es la multitud de mediaciones variadas (objetos, personas, actos, ritos, gestos religiosos, etc.) por las que el ser humano puede percibir y expresar su relación con el misterio del Evangelio, desde la referencia esencial que posee acerca del mismo.

DEFINICION DE RELIGIOSIDAD POPULAR

La pregunta "¿Qué es la religiosidad popular?" no tiene una respuesta fácil. Segundo Galilea admite que "la religiosidad popular es una realidad demasiado variada y compleja, y resulta extremadamente difícil fijar sus límites con cierta precisión científica." De allí que, según él, hay que renunciar a "definir" la religiosidad popular, y más bien hay que intentar una identificación aproximativa.¹

Definiciones varias

El papa Paulo VI (1897-1978) definió la religiosidad popular como "las expresiones particulares de la búsqueda de Dios y de la fe en el pueblo."² Podría hablarse, tal vez, de manifestaciones espontáneas en la búsqueda de la verdad (creencias) y el bien (costumbres), dentro de una cultura común.³ En un documento presentado por el Consejo Episcopal Latinoamericano, en marzo de 1974, a los obispos latinoamericanos que participarían en la III Asamblea General del Sínodo de Obispos (Roma, octubre de 1974), se definía la religiosidad popular como "el conjunto de convicciones y prácticas religiosas que grupos étnicos y sociales han elaborado a través de una adaptación especial del cristianismo a culturas típicas latinoamericanas."⁴



Fieles católicos de la ciudad de México se concentran frente a la Basílica de Guadalupe, uno de los santuarios más venerados de todo el continente.

Ambos aspectos componen la realidad total de la religiosidad, es decir, de ese nivel de experiencia específico que se da en el ser humano religioso, por el que percibe la realidad de un modo diferente (es decir, religiosamente).

¹Segundo Galilea, *Religiosidad popular y pastoral* (Madrid: Cristiandad, 1980), 20.

²*Evangelii nuntiandi*, 48.

³"La religiosidad popular," *Criterio* 51 (junio 8, 1978): 283.

⁴"Algunos aspectos de la evangelización en América Latina," en *Religiosidad popular*, ed. por Equipo Seladoc (Salamanca: Sígueme, 1976), 26. Ver también Friedemann, *Religiosidad popular*, 260-263.

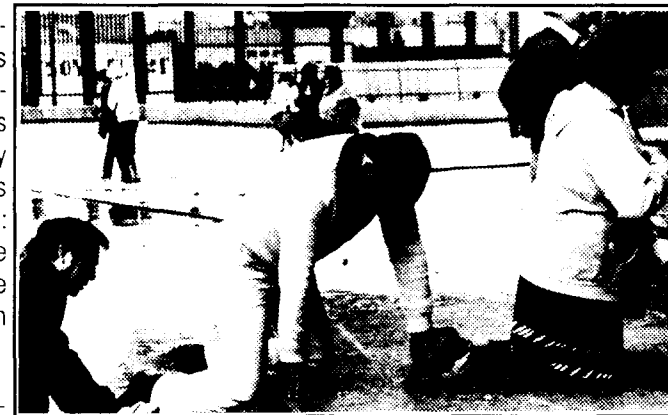
En el Encuentro Interdepartamental sobre *Religiosidad Popular*, organizado por el CELAM en agosto de 1976, se definió la religiosidad popular como "un conjunto de creencias, de ritos y de formas de organización peculiares, que conllevan una determinada ética."⁵ Así, pues, la religiosidad popular es la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso, por falta de una mayor atención por parte de la Iglesia Católica institucional o porque esas masas no buscan un cultivo mayor.

El Documento de Puebla (444) define la religiosidad popular como "el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan." Y agrega: "Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado."

En los análisis católicos del tema, se utilizan las expresiones "historia religiosa" y "conciencia religiosa" para afirmar que, antes que la idea de Dios se manifieste con claridad a la comprensión humana, la conciencia humana se manifiesta religiosamente. Es como una reacción espontánea y primitiva del alma humana que, frente a las necesidades y urgencias de la vida, hace reconocer al ser humano como limitado, necesitado y en busca de la ayuda divina. Es por esto que la religiosidad se da en todas las religiones y su concepto es más amplio que el de la fe cristiana, si bien también se da en ésta.

La conciencia religiosa, propia del ser humano, puede asumir expresiones que se manifiesten de formas distintas y cambiantes. Pueden encontrarse formas ritualistas divorciadas de la realidad cotidiana, y formas no ritualistas que muestren un rechazo de la injusticia y actúen en el plano de la solidaridad y la bondad.

Además, la religiosidad popular puede adquirir formas rurales y pueblerinas, como cuando se implora a Dios frente a una extrema sequía o enfermedades; o formas urbano-industriales, como cuando se pide al santo de la devoción por trabajo, pan o vivienda.



Peregrinos que buscan el favor de la Virgen caminando de rodillas en la explanada frente a la Basílica de Guadalupe, México.

Estas formas de religiosidad popular están vinculadas a las experiencias de la vida y dependen de las necesidades humanas. En el fondo, hay un reconocimiento de que la Providencia paternal de Dios se ejerce distintamente según el proceso de la historia.

De este modo, la religiosidad popular es el conjunto de mediaciones y expresiones reli-

⁵CELAM, *Iglesia y religiosidad popular*, 33.

gias nacidas del genio y la entraña del pueblo no culto, según los modos tradicionales típicos de cada agrupación humana y transmitidos de generación en generación.

La religiosidad popular como sistema religioso

La religiosidad popular es una verdadera cultura, en el sentido antropológico del término. Como todo sistema religioso, supone un conjunto de creencias, de ritos y de formas de organización peculiares. Son expresiones de ella las peregrinaciones, romerías, algunas procesiones y otras festividades, que responden a la espontaneidad popular antes que a la organización institucional.

Las creencias. Las creencias resultantes del proceso de sincretismo religioso, que se dio en el continente a partir de la colonización de las almas indígenas y negras, muestran la coexistencia de elementos extraños entre sí, pero bajo el nombre abarcativo de catolicismo romano. Es así que el culto africano de *lemanjá* se mezcla con el culto a *María*, y la creencia en los espíritus malignos se fusiona con la creencia en Satanás y sus demonios. En este proceso sincretizador, la Iglesia Católica jugó un papel muy importante.

Los ritos. Los ritos más característicos de la religiosidad popular latinoamericana son las fiestas religiosas patronales, el culto de los santuarios, la devoción a las imágenes y demás símbolos religiosos, y los ritos sacramentales de transición, como el bautismo, la primera comunión, el matrimonio y la extrema unción. Hay otros ritos que están asocia-

LA IGLESIA Y EL SINCRETISMO RELIGIOSO

"La Iglesia actuó de patrón, de banquero, de prestamista y de juez. Costeó los gastos de las fiestas y organizó el calendario de los pueblos; creó los centros de educación, bautizó a los niños, bendijo los matrimonios y enterró a los muertos. Celebró misas por las almas de los muertos, proporcionó amuletos para expulsar los espíritus del mal, bendijo y purificó los caminos, las fuentes, los campos, los edificios y las nuevas cosechas. La Iglesia no fue sólo el medio para que la vida de la comunidad se moviera, sino que incluso fue la administradora y árbitro de la vida. El hecho de que la Iglesia, en el transcurso de su marcha todopoderosa, cada vez subiera más sus tarifas por los servicios prestados, fue aceptado como algo totalmente natural, que formaba parte del sistema de vida del indio. Pertenecer a la Iglesia daba seguridad y cierto grado de comodidad, al gozar de sus bendiciones. Y naturalmente parecía lógico tener que pagar por tales privilegios.

Los indígenas tuvieron pocas dificultades en adaptarse a la Iglesia, porque ésta les abrió los brazos y no sólo les dio el bautismo y la salvación, sino que puso nombres cristianos a sus dioses o prescindió de ellos o encontró un lugar - dentro de su orden eclesiástico - para sus espíritus, brujerías, fiestas y lugares sagrados. La vida espiritual del indio prosiguió su curso con escasa transformación y prácticamente toda la población de la región se adhirió nominalmente a la Iglesia."⁶

dos a determinadas fechas en el año, a situaciones de crisis o emergencias, o instancias en que se hace necesario reforzar la unidad familiar o social.

Los ritos de transición o de pasaje son ceremonias que marcan una transición crítica en la vida de un individuo, desde una fase del ciclo vital a otra. Estas ceremonias religiosas proveen un medio institucionalizado para finalizar un status social y comenzar otro. Dan sustento emocional al individuo (y a aquellos cercanos a él), que ingresa al nuevo status. Al mismo tiempo, estos ritos anuncian a todos los que interactúan con él, que ahora tiene nuevos derechos y obligaciones. Los ritos de transición o pasaje incluyen ceremonias asociadas con el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte.⁷

Los ritos de calendario son ceremonias celebradas regularmente de acuerdo con la ocurrencia de sucesos naturales predecibles, tales como el comienzo de una estación, la posición particular de la luna o el sol y otros similares. Estas ceremonias estacionales se distinguen de los ritos de crisis, que se celebran en respuesta a necesidades o tensiones inmediatas de carácter personal o grupal.

Los ritos de crisis son el conjunto de ceremonias que se llevan a cabo en momentos críticos en la vida de un individuo o de un grupo, y como respuesta a necesidades o ansiedades inmediatas. Entre los ejemplos de ritos de crisis se encuentran las misas pidiendo lluvias en tiempo de sequía y los ritos de transición o pasaje.

Los ritos de intensificación son ceremonias que tienen como propósito primario el refuerzo de la unidad del grupo. Son ritos de crisis o de calendario, pero orientados a responder a las necesidades de los grupos, y

tendientes a contrarrestar perturbaciones en el equilibrio de éste, a conferirle mayor solidez y a intensificar la interacción entre sus miembros. Las bendiciones familiares, de las cosechas, las armas y los edificios u objetos con agua bendita, son ejemplos de este tipo de ritos.

Las formas de organización. Una de las formas de organización más típicas en la religiosidad popular latinoamericana son las **cofradías**, que son congregaciones o hermandades de personas devotas reunidas en torno a un fin determinado. En la época colonial prácticamente cada cristiano pertenecía a una o varias *cofradías* o *gremios*. Cada una de ellas contaba con un *santo protector*, y se consideraba, a su vez, como su propietaria o custodio. Las *cofradías* se caracterizan por formas comunes de devoción y ayuda mutua. En este sentido, suelen cumplir una función corporativa de solidaridad dentro de la sociedad.⁸

Eduardo Hoornaert destaca el papel jugado por las *cofradías* en el Brasil: "El Brasil católico nació bajo el signo de las *hermandades* o *cofradías*, llamadas también *órdenes terceras*. Estas hermandades expresan el deseo, por parte del pueblo, de formar comunidades, de no dejarse reducir a una simple masa anónima y manipulada según los dictámenes de la cultura dominante. A lo largo de la historia brasilera, cambiaron los nombres de estas asociaciones, pero la dinámica persistió: lo que en los tres primeros siglos se llamaba *cofradía* o *tercera orden*, se llama *sociedad*, *junta* o *logia* en el siglo XIX, *cooperativa*, *sindicato* o *comunidad* de base en el siglo XX. . . . la institución eclesiástica nunca entendió bien este fenómeno y lo combatió de diversas maneras."⁹

⁶ La expresión "ritos de pasaje" fue utilizada por primera vez por Arnold van Gennep. *Les ritos du passage* (Paris: Nourry, 1909).

⁷ Ver Dussel, *Introducción general*, 1:598-607.

⁸ Eduardo Hoornaert, "A cristandade durante a primeira época colonial, en *História da igreja no Brasil*, vol. 2/1, 3ra ed. (Petrópolis: Edições Paulinas y Vozes, 1983), 383-384.

⁹ J. Merle Davis, *La base económica de la iglesia evangélica en México* (Nueva York-Londres: Consejo Misionero Internacional, 1941), 28-29.

Desde la época colonial, las *cofradías* han sido verdaderos *símbolos de rango o posición social*. Estas asociaciones religiosas tuvieron sus comienzos entre la población blanca, pero pronto se extendieron a todos los estratos de la sociedad. Algunas de ellas sirvieron para el cultivo de las tradiciones religiosas y culturales indígenas o africanas, con lo cual se alentó el sincretismo indígena-cristiano o afro-cristiano.¹⁰



Jóvenes de una agrupación parroquial en peregrinación a la Basílica de Guadalupe, México.

Subculturas populares

La religiosidad popular puede ser dividida en distintas **subculturas**. Las subculturas son parte de la cultura total de la sociedad, pero difieren de la cultura más amplia en ciertos aspectos, por ejemplo, en sus valores y normas religiosas.

El grado en el cual un sistema de normas y prácticas religiosas deben hallarse diferenciados para ser considerados como formando una subcultura, no siempre está bien definido. Sin embargo, parece evidente que los grupos étnicos tienen subculturas y que **hay subculturas por ocupaciones, edades, clases sociales, condiciones de vida, etc.** En este sentido, puede dividirse la religiosidad popular según el marco socio-económico del grupo que la vive, como ser, minorías indígenas o negras, campesinado, grupos proletarios suburbanos, clase media y aun **burguesía**.

Al utilizar el calificativo "popular" no se lo aplica como categoría económica, sino como *realidad socio-cultural*. La *religiosidad popular* no es la religión de las clases menos favorecidas económicamente, sino la religión de las mayorías con poco cultivo religioso. Se dice esto en distinción de las minorías, tanto **clericales** (sacerdotes, religiosos y demás élites institucionales) como **laicales** (grupos de fieles más cercanos al clero), que tienen un mayor cultivo religioso.

La religiosidad popular puede darse incluso en personas de clase media o alta. Sin embargo, como los miembros de las clases económicamente más fuertes tienen poca o ninguna preocupación espiritual y además han tenido mayor atención religiosa, *la mayoría de los practicantes de la religiosidad popular está entre los estratos más pobres económicamente*.

El que se considera católico romano simplemente por haber sido bautizado como tal cuando era niño, tanto en las zonas urbanas como en las rurales, y que carece de una formación doctrinal mínima, no practica los sacramentos ni tiene mayor preocupación por el cumplimiento de las normas morales cris-

tianas, es candidato a encauzar su religiosidad a través de las variadas formas de la religiosidad popular. Además, existen grupos étnicos semipaganizados y masas marginadas de la religión institucional, con un nivel bajo de convicción y práctica cristianas. De esta manera, *la religiosidad popular alude más bien a aquellos comportamientos mítico-rituales, que se expresan con una cierta autonomía con respecto a la religión oficial o institucionalizada*.



Fiel católica rezando el Rosario.

Cabe destacar que, fundamentalmente, *la religiosidad popular es de carácter católico romano*. Sin embargo, algunas de sus bases no son propiamente cristianas, debido al mestizaje cultural propio de toda la América Latina. Se trata de un *sincretismo religioso*, que mezcla elementos diversos de la religiosidad católica romana, indígena, negra o de otro origen, en un conjunto de creencias y prácticas que pretenden un tinte cristiano.

RAICES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Para comprender el fenómeno de la religiosidad popular en América Latina, es necesario hacer una consideración del desarrollo de la *misión cristiana* en el continente y de los *elementos de la religiosidad indígena* que la Iglesia Católica asumió en el procesomisional.¹¹ Los aspectos históricos de la misma serán considerados en detalle más adelante en este texto. Aquí se procurará señalar algunos elementos de carácter general, que ayudan a comprender la religiosidad de las masas.

Desarrollo de la misión en América Latina

Cuando se considera la obra misionera emprendida por los españoles y portugueses desde el principio de la conquista, llama la atención la audacia de los métodos empleados, la continuidad en los experimentos misionales y el paulatino perfeccionamiento de estos experimentos. Hay que recordar que este largo proyecto misional se extendió por más de tres siglos. Desde el siglo XVI hasta el siglo XIX se dio un desarrollo constante de la misión de cristianización en América.

¿Cuál fue la actitud de la Iglesia Católica frente al pasado indígena y el mundo religioso con que se encontró desde el primer día de la conquista? Es oportuno recalcar que *en España no existió una idea madura de misión hasta que se descubrieron las grandes culturas indígenas de México y Perú*. En consecuencia, *no había suficiente experiencia misionera* que

¹⁰Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, 2 vols. (São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971), 1:82.

¹¹Sobre el particular, ver Gabriel Guarda, "Raíces de la religiosidad popular en la América española," en *Religiosidad y fe en América Latina*, ed. por Equipo Seladoc (Santiago de Chile: Ediciones Mundo, 1975), 11-17.

podiera volcarse en el trabajo de evangelización de las masas indígenas en el Nuevo Mundo.

En razón de la *inexperiencia misionera* europea, la actitud de la Iglesia Católica frente a las culturas indígenas del continente fue doble. Por un lado, los misioneros quisieron "bautizar" todo lo aprovechable del mundo religioso indígena, sobre todo en lo que tenía algo de religiosidad y sentido de trascendencia. Por otro lado, españoles y portugueses se propusieron *borrar* todo lo que se oponía a la transmisión del mensaje cristiano en una forma clara y neta.



Indígena de la Amazonia rezando el Rosario.

Las dos actitudes asumidas por los europeos conquistadores, de bautizar la religiosidad nativa o destruirla, se tradujeron en la práctica en *movimientos positivos* y *negativos* respecto a esa religiosidad. Hubo elementos que fueron aceptados y otros que resultaron rechazados. Lamentablemente, en el siglo

XVI no existían disciplinas que pudiesen ayudar en un estudio de la psicología de los pueblos indígenas, o que arrojasen luz sobre el carácter y sentido de sus prácticas y creencias. No obstante, es admirable cómo se hicieron ciertos ensayos para conocer el modo de pensar y la historia antigua de estas culturas y religiones.

La necesidad de una transmisión pura del mensaje cristiano, conforme el tesoro de la fe dogmática, creó una serie de medidas cuyo fin era vigilar la pureza de los nuevos cristianos, que venían del paganismo indígena. El peligro que se temía era que se confesaran cristianos, pero que no dejaran el viejo paganismo. La Iglesia Católica percibió estos peligros y creó una serie de instituciones, que controlaban la pureza de la fe de los indígenas. No obstante, estos recaudos fueron insuficientes ya que hubo muchos elementos paganos que se infiltraron en el conjunto de creencias y prácticas de los nuevos cristianos.

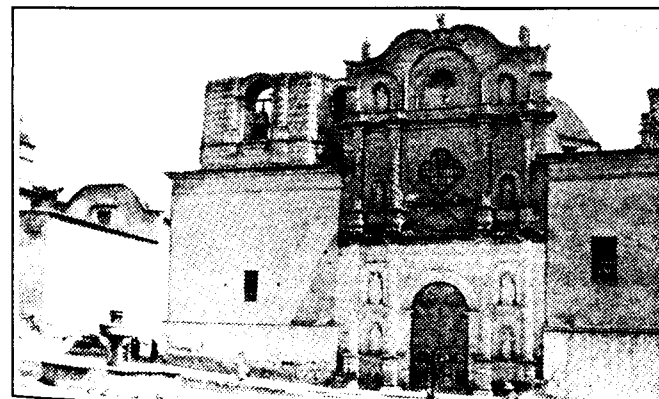
Elementos asumidos por la Iglesia Católica

En su afán misionero y de dominación, la Iglesia Católica adoptó varios elementos provenientes del paganismo indígena.

Los *bautismos*, *confesiones* y *comuniones*, que se practicaban en algunas religiones indígenas más evolucionadas, fueron aprovechados en sus formas externas como vehículos para la enseñanza de los respectivos sacramentos de la Iglesia Católica. Esto fue especialmente válido en *México* y *Perú*, donde fácilmente se logró introducir el bautismo, la penitencia y la eucaristía a partir de los ritos indígenas vigentes.

En el *culto* y en la *catequesis* se utilizaron danzas y músicas de origen nativo. El uso de bailes y otras formas dramatizadas de expresión religiosa fueron asumidas por la Iglesia en su liturgia. En ciertas regiones, la catequesis se hacía en forma no sólo recitada, sino cantada, y sobre todo, bailada.

Los *lugares de culto* paganos fueron transformados en centros de adoración cristianos. La mayor parte de los templos paganos fueron destruidos, ya que no eran aprovechables para el culto cristiano. En México y Perú los templos no eran recintos (espacios internos), sino espacios externos (pirámides, altares, etc.) Por otro lado, a los ojos de los españoles, la arquitectura y las esculturas indígenas eran una representación del demonio, que imperaba por aquellas regiones. Por eso, los españoles demolieron las construcciones paganas, pero construyeron sus propios templos sobre las ruinas de los viejos templos idólatras y usando las mismas piedras. Los emplazamientos eran los mismos y los materiales de construcción también.



Iglesia de Cajamarca (Perú), hacia 1880. sin terminar.

La *simbología indígena* fue utilizada en la catequesis. La libertad artística de los artesanos indígenas que trabajaban para la Iglesia Católica permitió el surgimiento de un arte cristiano

indígena de notables logros. En los siglos XVII y XVIII surgió un lenguaje estético "mestizo," en el que coexistían formas europeas básicas y afloramientos típicamente indígenas. Estas formas han quedado plasmadas en la arquitectura y esculturas de las reducciones jesuíticas y en las construcciones coloniales españolas de Perú, Ecuador y México.

Más común fue la *superposición de fiestas*. En 1558 el papa *Paulo IV* (Papa de 1555 a 1559) recomendaba, por medio de una *bula*, que se celebraran las festividades de Cristo, la Virgen María y los santos en los días que los indígenas dedicaban a la adoración del sol y sus ídolos.

La misma superposición se realizó en *el arte* y en *las decoraciones* de las capillas y templos. Así, el sol ocupará el lugar del Padre en ciertas representaciones de la Trinidad, junto a Cristo y el Espíritu Santo. En decoraciones de capillas aparece el sol (Padre), la luna (la Virgen María) y las estrellas (los santos) ubicados en un orden jerárquico. Durante los siglos XVI al XVIII se produce en Europa el auge del arte barroco. En América se dará la integración de las modalidades locales con las propias de este arte europeo. El estilo barroco procuraba transformar las iglesias en una representación del cielo. En América Latina, los indígenas se sintieron inter-

pretados por la Iglesia Católica que les brindó la superficie y oportunidad para decorar y expresarse con sus propios medios y formas de expresión.

En general, *la música y el arte* fueron también medios para la atracción del indígena, a quien se consideraba más accesible por los ojos que por la reflexión abstracta. En las ordenanzas para la fundación de ciudades que dio Felipe II en 1573, se hace alusión a la necesidad de aprovechar esta atracción. Fray Bernardo Serrada, obispo de Cuzco, le escribió al rey de España en 1732, a propósito de ciertos tinglados para la Fiesta del Corpus, y dice: "... considerando que esta Iglesia Catedral está fundada a imitación de la de Sevilla y teniendo por experiencia práctica que en esta ciudad y en todas las Indias a los más les entra la fe y la veneración de tan alto y amoroso misterio (la eucaristía) por los ojos ..." Es por eso que se utilizaron láminas para expresar la fe y catequizar, se llevaron a cabo representaciones teatrales para explicar los misterios de la fe y se apeló a la confesión de los pecados mediante dibujos.



Imágenes talladas en madera, en una iglesia en Congonhas (Brasil), hacia 1880.

Resultados del proceso de cristianización

La II CELAM hizo la siguiente evaluación de estas variadas expresiones de la religiosidad popular: "Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un poder casi tiránico; tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un

carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas."¹²

En síntesis, *la religiosidad popular es fruto de la evangelización incompleta y alienante, llevada a cabo desde los días de la conquista hasta el presente, con características especiales*. Los conquistadores y los misioneros trabajaron por hacer realidad su sueño mesiánico de crear "de arriba hacia abajo" y mediante métodos violentos, una *cristiandad modelo*, uniforme en el plano estatal y en el religioso. Para ello, se quiso destruir la religión nativa e imponer la fe católica romana en su lugar. Así, pues, *hubo una superposición de religiones, pero no una auténtica conversión, en el sentido cristiano*.

Sobre todo, la Iglesia patriarcal, en lugar de servir con Cristo a los indígenas, los obligó a éstos a servir como esclavos de

los conquistadores, usando para ello todos los medios de la violencia. Las imágenes del Cristo sufriente y agonizante y de la Virgen Dolorosa sirvieron para interiorizar en los indígenas y sus mujeres un patrón de conducta sometida y dócil. No se predicó el mensaje liberador del Evangelio, sino una religión formalista y ritualista. El mensaje que se predicó sirvió para sacralizar el sistema de conquista y represión, y para definir las penas como virtudes y el sufrimiento como bendición.

IMAGENES DE CRISTO EN AMERICA LATINA

Las imágenes de la cristología española, que se importaron a América, presentaban a un *Cristo del Calvario*, pero no un Cristo resucitado. Esta cristología alentaba a las personas a buscar la "felicidad" en el sufrimiento.

Otra imagen cristológica es la del *Cristo crucificado de Velázquez*, que motiva a un misticismo romántico e inspira una especie de "tranquilidad" de éxtasis eterno.



En la liturgia de la religiosidad española hay otra imagen: la del *Cristo del poder "mágico"*. Se descubre en la doctrina de la transubstanciación.

El *Cristo Niño*, inofensivo y dulce como todos los niños, reposa en los brazos protectores de su madre. No puede hablar. Su balbuceo no se comprende, y a veces ni se oyen sus exigencias. Mucho menos puede reprochar, protestar a sus tutores su abuso de poder, su codicia, su injusticia ilimitada. Es el Cristo "del regazo y del apadrinaje."

Se concebía también a *Cristo como un Monarca Celestial*, debido a que todas las cosas se le transfirieron en el sentido espiritual y temporal. De ahí que el Papa,

como el Vicario del Cristo Monarca tuviera poder para hacer donaciones y autorizar posesiones. Este Cristo Monarca Celestial se manifestaba y revelaba a través de los monarcas terrenales. Primero, a través del rey de España, y luego, a través de sus representantes, los encomenderos, latifundistas, colonizadores, amos y señores.

El *Cristo "rico" y "poderoso"*, representado con mucho oro y con una aureola sobre su cabeza, identificaba a Cristo con el hacendado, con el patrón. De manera que el que rezaba delante de su imagen o lo veneraba, honraba y aceptaba al mismo tiempo el poder de los representantes terrestres de los seres glorificados.

Todas estas imágenes cristológicas vinieron a cumplir la función de legitimar el proceso de dominación y explotación de los indígenas latinoamericanos.¹³

¹²Sobre las imágenes de Cristo en América Latina, ver: Saúl Trinidad Camargo, "Cristología, conquista, colonización," *Cristianismo y Sociedad* 13 (nn. 43-44, 1975): 12-17; y George Casalis, "Jesús: ni vencido ni monarca celestial," *Cristianismo y Sociedad* 13 (n. 46, 1975): 25-30. Ver también Juan A. Mackay, *El otro Cristo español* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1952), 101-122; y José Míguez Bonino, et al., *Jesucristo: ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977).

¹¹II CELAM, *La Iglesia en la actual transformación*, 2:117.

EVALUACION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Elementos paganos

La religiosidad popular asume diversas formas. *Muchas de las formas de la religiosidad popular son expresión de paganismo.* Son las formas que engendran miedos infundados, confianza en cosas inútiles y obligaciones falsas. Existe también la posibilidad de perderse en muchas mediaciones, olvidando que Cristo es el único mediador válido entre Dios y los seres humanos. Otras formas niegan el valor de la libertad humana, cayendo en el fanatismo, la resignación o la pasividad, como si todo tuviese que suceder necesaria e inevitablemente.

La participación de la religiosidad popular en la vida cultural del catolicismo romano oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia Católica es muy escasa.

Esta religiosidad, más bien de tipo cósmico, en la que la divinidad es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del ser humano, puede entrar en crisis, y de hecho ya ha comenzado a entrar, con el conocimiento científico del mundo. De todos modos, al evaluar la religiosidad popular es importante no hacerlo desde una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados.¹⁴

El peor de todos los defectos de la religiosidad popular es precisamente el de recurrir a

ritos como los de la magia. En estos casos, es el ser humano quien se presenta como capaz de dominar a Dios y de utilizarlo según sus fines egoístas. La magia es la raíz de todos los ateísmos, porque desplaza la fe en el Dios verdadero. Ella conduce a un ateísmo práctico, que en la civilizaciones más evolucionadas se presenta como formas contemporáneas de ateísmo y termina buscando sucedáneos de la religión.

Sincretismo religioso

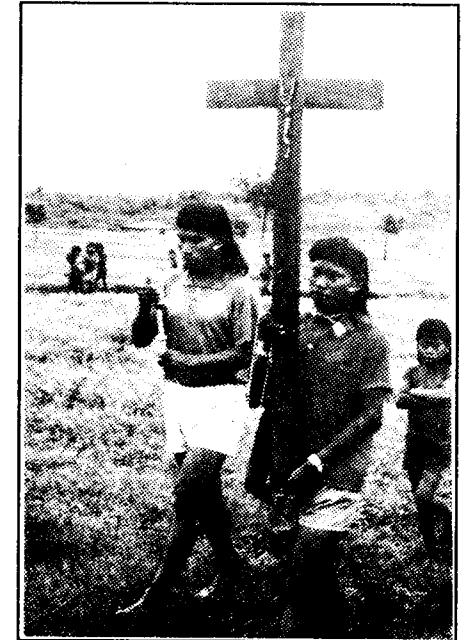
Otro de los elementos negativos de la religiosidad popular es su alto grado de sincretismo religioso. El sincretismo es el desarrollo conjunto de dos o más religiones, lo que resulta en un nuevo desarrollo religioso que contiene algunas de las creencias y prácticas de las religiones constitutivas. De esta manera, el sincretismo resulta de combinar diversos elementos religiosos en un nuevo sistema de fe y creencia. En América Latina, como ya se ha comentado, este proceso ha sido amplio y profundo a lo largo de cinco siglos. De allí que existan en el continente diversas formas de sincretismo religioso.

Sincretismos indígenas-cristianos. El proceso de sincretización religiosa es particularmente cierto en relación con los *sincretismos indígenas-cristianos.* Se han dividido estos sincretismos en cinco grupos.¹⁵

1. Las *danzas indígenas*, que en una forma más o menos cambiada, pasaron a determinadas festividades cristianas.

2. Las *festividades indígenas*, que se siguieron celebrando bajo el manto de festividades cristianas, por ejemplo cuando se substituyó el calendario de fiestas de los aztecas o mayas por el calendario cristiano.
3. Las *divinidades indígenas*, que siguieron adorándose bajo el nombre de María o de los santos católicos, o la adoración de las imágenes milagrosas cristianas a las que se adosaron los nombres de dioses indígenas.
4. Los *sacrificios u ofrendas indígenas*, que se presentaban ante las imágenes de los dioses (como flores de copal o pequeños animales), pasaron a transformarse en sacrificios u ofrendas de matiz cristiano, como la ofrenda de comida en las tumbas en la fiesta de todos los santos.
5. Los *sistemas de religiosidad indígena*, que en muchos casos (México meridional y Guatemala) se encuentran intactos y coexisten con el catolicismo, incluso con su propio sistema sacerdotal y sus prácticas tradicionales.

Sincretismos afro-cristianos. Lo mismo podría señalarse respecto de los *sincretismos afro-cristianos*, tan característicos de Brasil y el Caribe. Los negros importados de África como esclavos continuaron cultivando sus tradiciones religiosas y culturales en el Nuevo Mundo. Al catolicismo romano "formalista" dominante le bastaba con que las formas religiosas fuesen católicas.¹⁶ Los africanos, mientras tanto, siguieron empleando sus propias lenguas aun en las cofradías y no había ningún sacerdote que las conociera. Es así



Indígenas de la Amazonia participando de una procesión católica.

que, especialmente en las cofradías, pudo conservarse el patrimonio religioso africano.

El proceso sincretista que tuvo lugar en las especiales condiciones históricas de esclavitud y en el ámbito de las multiformes tradiciones africanas, dio lugar al surgimiento y desarrollo de cultos afro-americanos como el **umbanda** en Brasil y el **vudu** en Haití.

Los negros importados al Brasil eran mayormente pueblos totémicos. Su herencia tradicional era de tipo mágico-animista-fetichista. La veneración de los *Orixá* (espíritus de la naturaleza) originales no se interrumpió con la cristianización superficial que se intentaba en las *senzalas* (chozas de los esclavos) de las plantaciones. Los dioses de los blancos habían demostrado ser más poderosos, pero era posible establecer un acuerdo con ellos. Este acuerdo consistía en la amplia adopción

¹⁴II CELAM, *La Iglesia en la actual transformación*, 2:116-117.

¹⁵Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 310-312. Ver también B.C. Hedrick, *Religious Syncretism in Spanish America* (Boulder, Colorado: Colorado State College, 1967).

¹⁶Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, 1:78-82.

EL CULTO UMBANDA

El supremo dios del cielo, *Zambi* u *Olorum*, permanece inaccesible y no se revela. Por eso, la vida y el culto de sus hijos, los negros, están determinados por los *orixá*, así como por una serie interminable de seres subordinados a ellos. Cada individuo tiene su *orixá* y puede convertirse en su instrumento sumiso durante la *manifestación de su orixá* en una celebración cultural. Todos los participantes en el culto que caen en *éxtasis*, se convierten mágicamente en sus respectivos *orixá*.

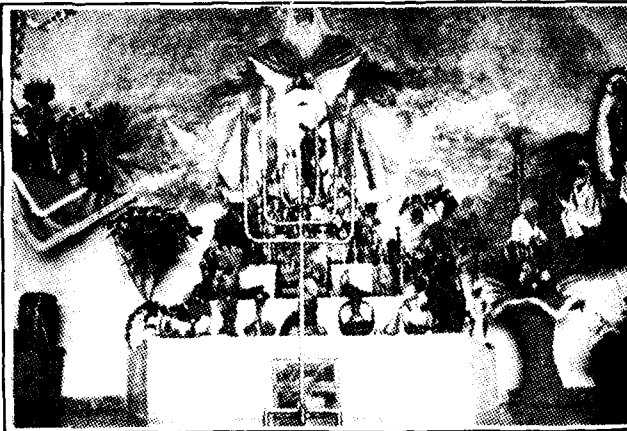
Entre los *orixá* ocupa un lugar destacado *Oxalá*. Como corresponde a su importancia, fue muy pronto identificado con *Jesucristo*, más concretamente con *Nosso Senhor do Bonfim*, el Señor de ese lugar de peregrinación (Bonfim), en el Brasil central.

La muy popular *madre de todos los orixá*, *Jemanjá*, es identificada con la Virgen María, mayormente como *Nossa Senhora da Conceição* (nuestra Señora de la Inmaculada Concepción), por lo que su fiesta anual el 8 de diciembre se celebra con ofrendas en los cursos de los ríos y en la playa.

Xangó, el *orixá* del trueno y del relámpago, y también de las caídas de agua, es identificado casi siempre con San Jerónimo, pero en muchos lugares también con San Antonio o con San Miguel.

Ibegi, el *orixá* de los gemelos, y patrón protector de los niños, es identificado con Cosme y Damián.¹⁷

de los símbolos externos del catolicismo. Amuletos, medallas, reliquias, imágenes de los santos, agua bendita, ofrendas y vino de misa fueron incorporados al mundo de las representaciones fetichistas y en gran parte identificados con objetos sagrados ya conocidos.



Terreiro del culto umbanda. Obsérvese la presencia de imágenes de santos y vírgenes católicas junto con otros símbolos de la religiosidad africana.

El culto que se ejercía por necesidad por debajo de la superficie, fue sometido a un proceso sincretista, que continúa activo hasta el presente y cuyo resultado más reciente, desde fines del siglo XIX, es el influjo crecien-

te del *espiritismo* sobre la *umbanda*. Por otro lado, de su sincretización con el cristianismo resultó la identificación de los *orixá* con los santos católicos. Las imágenes de *María* o de los santos ocuparon el lugar de los fetiches milagrosos o de los fenómenos naturales, y se les atribuyeron las mismas fuerzas que a los símbolos paganos originales.

El *vudú* es un culto que procede originariamente de *Dahomey* (Africa Occidental), y que fue llevado a Brasil, Cuba, el sur de los Estados Unidos, pero que floreció especialmente en *Haití*, donde es la religión del 90% de su población de 6 millones de almas. El nombre deriva de una palabra del Africa Occidental para "espíritu." El *vudú* es esencialmente un culto a los espíritus.

En la práctica, el *vudú* es sumamente sincretista. Es una mezcla de cultos nativos de Africa Occidental con ideas y costumbres católicas. Desde mediados del siglo XVII, los colonos franceses prohibieron sus prácticas religiosas nativas a los africanos esclavizados que fueron llevados a *Haití*. Los africanos fueron forzados a convertirse al catolicismo romano, pero nunca abandonaron sus creencias en los espíritus, a los que continuaron adorando secretamente bajo la apariencia de santos cristianos.

En el *vudú* se adoran algunas divinidades africanas, como *Shango*, el dios de las tormentas del pueblo Yoruba de Nigeria, cuyo símbolo es un hacha y su animal sagrado es el carnero. Las divinidades africanas son ahora reverenciadas como santos católicos y sus santuarios permanecen cerrados durante la festividad cristiana de la **cuaresma**. En las creencias afro-haitianas, Dios es *Gran Mèt*, el creador de los cielos y la tierra. Pero el Dueño Todopoderoso del universo, demasiado remoto para involucrarse con los problemas cotidianos de la humanidad, ha delegado a los

espíritus que le sirvan de intermediarios. Estos *loa* están asociados con fuerzas vitales como el agua y el fuego, el amor y la muerte. Los seguidores del *vudú* "sirven" a estas fuerzas para mantenerse en armonía con ellas y prevenir de ese modo las desgracias.

Los creyentes consultan a los espíritus en procura de aprobación y consejo antes de emprender cualquier actividad. La oportunidad de bailar, cantar, expresarse y sentirse importante bajo la posesión de los *loa* le da a este pueblo una vía de escape a la múltiples miserias en que vive sumido, como uno de los más pobres de todo el mundo.

El *vudú* consta de rituales familiares y de sacrificios acompañados de canciones y danzas, ocasiones en que las diferentes divinidades se encarnan o son convocadas a participar en la ceremonia. En estas prácticas supersticiosas, los participantes dicen experimentar la armonía con las fuerzas míticas primitivas.



Ritual vudú en el que los creyentes se bañan en las aguas de la cascada sagrada de Saint d'Eau, en ocasión del importante festividad de Vyèt Mirak, la Virgen de los Milagros, en Haití.

¹⁷Ibid., 2:359-360. Bastide da la lista de las identificaciones de los *orixá* con los santos católicos de cada región (2:364-369).

El vudú cuenta con sacerdotes (*oungan*) y sacerdotisas (*mambos*) que "sirven con ambas manos," o practican la hechicería y el vudú. De hecho, el creyente en el vudú espera que el sacerdote sea alguien bien versado en la magia negra a fin de contratacar los "trabajos" de maldad hechos en su contra por otros.

Para el común de la gente, no hay problemas en mezclar las religiones africanas con el catolicismo. Pero la Iglesia Católica haitiana en 1941, con respaldo del gobierno, intentó una represión brutal pero breve en contra de esta "superstición." Los templos y objetos de culto fueron quemados y los árboles sagrados talados en un esfuerzo vano por erradicar el vudú.

Valores a tomar en cuenta

A pesar de la multitud de *elementos negativos* que pueden señalarse en relación con la religiosidad popular latinoamericana, hay *ciertos valores* en ella que deben ser tomados en cuenta. Las manifestaciones religiosas popu-

lares pueden ser expresiones inmaduras de una religiosidad más madura, expresada con los elementos culturales de que se dispone. En sus expresiones religiosas, el pueblo latinoamericano conserva algo de la tradición católica, a la que ha estado expuesto durante siglos.

La religiosidad popular latinoamericana presenta ciertos elementos cristianos o seudocristianos, como la fe en un Dios creador del mundo, providente y remunerador; la aceptación de que Jesús murió por los pecados humanos y de que su sacrificio tiene valor; el sentimiento de la maternidad espiritual de María y la protección de los santos; la profesión de la vida más allá de esta historia; el reconocimiento del ministerio sacerdotal, etc. A través de sus gestos, símbolos y fiestas, el pueblo latinoamericano expresa algunos de estos contenidos, que son un desafío a la evangelización y ofrecen una oportunidad para ella.

EVALUACION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR¹⁸

VALORES POSITIVOS	ASPECTOS NEGATIVOS
<ul style="list-style-type: none"> * Apertura a la trascendencia. * Búsqueda del sentido de la vida. * Búsqueda de seguridad y de salvación. * Sentido de pertenencia a un pueblo cristiano. * Fuente de virtudes humanas. * Riqueza ritual. * Apertura al Evangelio. 	<ul style="list-style-type: none"> * Fomenta un sentido fatalista y de resignación. * Se torna alienante. * Se torna negativa y paralizadora. * Es aprovechada y explotada por la sociedad de consumo. * Puede degenerar en magia. * Deforma y empequeñece la imagen de Dios.

¹⁸Según el Documento final del XI Encuentro Nacional de Directores de Catequesis de la Argentina, celebrado en Posadas, Misiones, en octubre de 1973. Ver "Religión popular y acción pastoral," en *Religiosidad popular*, ed. por Equipo Seladoc (Salamanca: Sígueme, 1976), 33-34.

Menospreciar la religiosidad popular o rechazarla como mero paganismo significaría un error en la estrategia misionera. *La masa popular latinoamericana no es una tabla rasa para el Evangelio cristiano.* El evangelista cristiano tiene un punto de partida en la religiosidad popular, desde donde proyectar la luz de la verdad del Evangelio de Jesucristo.

No obstante, conviene recalcar que si bien la fe siempre llega al ser humano envuelta en un lenguaje cultural, el Evangelio de Jesucristo exige una aceptación y compromiso personal, que conduce a cambios éticos concretos en la vida del creyente. En este sentido, América Latina, a pesar de la riqueza de su religiosidad, sigue siendo un campo de misión que demanda la predicación del auténtico Evangelio cristiano.

TIPOLOGIA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Joseph Comblin presenta una tipología de la religiosidad popular basada en *criterios históricos*, que ofrece también pistas para

juzgar históricamente su valor.²⁰ Es evidente que hay expresiones religiosas que fueron importantes en una época, pero que dejaron de serlo en otra. De igual modo, existen expresiones religiosas propias de los conflictivos tiempos que se están viviendo en América Latina.

Comblin sugiere la siguiente tipología:

1. *Hay una religiosidad popular que es sencillamente la participación del pueblo en los actos religiosos oficiales de la Iglesia.* Estos son los actos que la Iglesia propone como medios necesarios para la salvación, o bien como útiles para el desarrollo cristiano. Se trata de los sacramentos, los sacramentales y de modo general las devociones a Dios, a María, a los ángeles y los santos, según las normas definidas por la Iglesia Católica. Esta religiosidad es más o menos fuerte según las regiones. No hay duda de que la **industrialización** y la **urbanización** crean problemas muy graves al respecto.

2. *Hay una religiosidad popular que es la verdadera fe cristiana y la vivencia de los*



Una comunidad Eclesial de Base en Brasil celebrando la Eucaristía.

²⁰Joseph Comblin, "Temas doctrinales en vista de la Conferencia de Puebla," *Mensaje* n. 268 (mayo 1978): 214. Ver una evaluación de la tipología de Comblin en Friedemann, *Religiosidad popular*, 79-84.

valores cristianos. según los entiende la Iglesia Católica, por personas que han vivido durante varias generaciones casi sin conexión con las instituciones eclesiales. Esta desvinculación con la influencia y vivencia eclesial se ha debido a la distancia, la dispersión en regiones alejadas y la falta de clero. En muchas regiones rurales se puede observar que de hecho se transmitió en la familia alguna forma de catolicismo, incluso sin la actuación de las estructuras eclesiales o con una actuación reducida al bautismo o poco más que el bautismo. Esa fe también sufre el impacto del contacto con la ciudad o con la vida de trabajo industrial.

3. Hay una religiosidad popular que es la fe vivida y el compromiso cristiano asumido por creyentes católicos, que han sido capaces de crear un nuevo estilo cristiano católico en su nuevo modo de vivir. Existen en diversas zonas industriales auténticas comunidades católicas obreras, cuya vivencia constituye un fenómeno nuevo. Tal es el caso de las Comu-

nidades Eclesiales de Base, que tanto se han multiplicado por todo el continente, especialmente en zonas urbanas e industriales.

4. Hay una religiosidad popular que consiste en cultivar principalmente los actos devocionales que la Iglesia Católica considera como secundarios, dando en todo valor principal a lo secundario y viceversa. Se trata sobre todo de la devoción a los santos, de los que se esperan ventajas materiales y soluciones a problemas materiales. Esta es la religiosidad de las *mandas* y de los actos devocionales que hay que hacer para obtener algo. Esta forma de religiosidad está muy vinculada con una sociedad arcaica, rural y no industrial.

5. Hay una religiosidad popular que fue soportada por los indígenas o los antiguos esclavos más bien que aceptada. Hay elementos de religiosidad popular que significan un estado de dominación o degradación humana. Ejemplo de esto son las borracheras en fiestas religiosas indígenas. Hay ritos católi-

cos que a veces no hacen más que encubrir los antiguos ritos paganos prohibidos por los misioneros. Estas prácticas son maneras clandestinas de llevar a cabo ritos paganos, y expresan una verdadera alienación religiosa.²¹

6. Hay una religiosidad popular totalmente ajena a los contenidos y prácticas básicas del catolicismo romano. Esta religiosidad conserva las formas más primitivas del animismo religioso indígena o africano, o bien, responde a formas religiosas importadas de otros continentes, como el orientalismo asiático. Hay también expresiones de religiosidad que surgen de manera espontánea de la propia inventiva y creatividad del pueblo.

7. Hay una religiosidad popular de origen protestante, especialmente pentecostal, que populariza y sincretiza los contenidos y prácticas básicas del protestantismo. Esta religiosidad sincretiza elementos protestantes, católicos e indígenas con otros propios de la sociedad secularizada.

INTERPRETACION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

No es fácil hacer una interpretación de un fenómeno tan variado, complejo y heterogéneo como la religiosidad popular. Han habido múltiples aproximaciones a la cuestión en el últi-

Como una descripción conceptual sintética de las diversas manifestaciones de la religiosidad popular (incluido el catolicismo popular), Enrique D. Dussel expone el siguiente cuadro.²²

RELIGIOSIDAD POPULAR

Todo fenómeno religioso surgido fuera de la Cristiandad, sea ésta indígena o pagana en general.

Religiosidad pagana indígena

Pachamama y otros cultos.

Religiosidad pagana hispana o latinoamericana

Telesita, el gaucho Cubillos o la Difunta Correa.

CATOLICISMO POPULAR

Los gestos originados históricamente no sólo de la Cristiandad, sino a partir de estructuras propiamente cristianas, aunque desgajadas del tronco central del ritual "oficial" por el fixismo propio de la misma liturgia de la Cristiandad.

Catolicismo popular hispanoamericano

El que se origina dentro de la "Cristiandad colonial," cuyo recuerdo es hoy casi exclusivamente rural o provinciano.

Catolicismo popular y/o urbano latinoamericano

Originado históricamente en el siglo XIX latinoamericano, y a veces procedente de las cristiandades europeas.



Reunión pentecostal de predicación al aire libre.

²¹Hasta aquí la tipología de Comblin. Los siguientes dos tipos son agregados del autor de este texto.

²² Enrique D. Dussel y María Mercedes Esandi, *Cuaderno 5: histórico*, vol. 5 de *El catolicismo popular en la Argentina* (Buenos Aires: Bonum, 1970), 72.

mo cuarto de siglo, desde perspectivas sociopolíticas y sociorreligiosas, pasando por las comprensiones oficiales de la Iglesia, hasta las interpretaciones sociológicas, psicossociales, antropológicas, pastorales, liberacionistas, culturalistas y críticas.²³

La variedad de la religiosidad popular

La *variedad* de las manifestaciones de religiosidad popular responde, en buena medida, a la configuración singular de la estructura social latinoamericana. Las condiciones sociológicas en que se producen los fenómenos religiosos tienden a imprimir en éstos un sello particular. En este sentido, cabe destacar tres tipos de religiosidad popular:

Una religiosidad popular de protesta. Tal sería el caso de la protesta de la conciencia indígena y mestiza sometida a la cultura católica del europeo opresor. Aquí la religiosidad popular se levanta contra una religión y una moral extranjeras, no rechazándolas de manera explícita, sino infiltrando bajo los nombres y las formas de éstas los elementos de su propia identidad religiosa y cultural.

Una religiosidad popular de conformismo. Tal es el caso de muchas manifestaciones urbanas de catolicismo popular. Esta forma de catolicismo refuerza una visión dualista de la realidad y, por lo tanto, una actitud religiosa ajena a las tareas temporales.

Un resumen realista y duro sobre esta situación es el siguiente párrafo del documento de la *Semana Internacional de Catequesis*, celebrada en Medellín (Colombia) en 1968: "Las manifestaciones de la religiosidad popu-

lar - si bien a veces contienen aspectos positivos - son, dentro de la rápida evolución de la sociedad, expresión de grupos alienados, a saber: de grupos que viven de manera **despersonalizada**, conformista y acrítica y que no se esfuerzan por cambiar la sociedad. Esta especie de religiosidad es mantenida y en parte estimulada por las estructuras domi-



Procesión religiosa en Abancay (Perú), hacia 1880.

nantes, a las que la Iglesia pertenece. . . . La expansión de este tipo de religiosidad trena,

por su parte, el cambio de las estructuras de la sociedad."

Una religiosidad popular de manipuleo político. Es evidente el "uso político" que se ha hecho de la religiosidad para mantener a las



Cruz erigida en un barrio popular en Brasil.

masas alejadas de toda ideología de transformación social y de toda actitud de cambio. La religiosidad popular ha llegado a ser, en algunos casos, un verdadero "opio religioso" para forzar a las masas a aceptar su situación de opresión y marginalidad como la voluntad de Dios o una bendición, la represión y violencia institucionalizada como expresión de valores "occidentales y cristianos," y el quietismo e inmovilismo social como expresión de amor cristiano y solidaridad.

La complejidad de la religiosidad popular

La *complejidad* del fenómeno de la religiosidad popular latinoamericana se debe, en parte, a tres factores:

El carácter masivo de la religiosidad popular. Parece ser muy evidente que la capacidad de convocación de las masas de la religiosidad popular es superior a la de las formas institucionalizadas, tanto católicas como protestantes.

La variedad de manifestaciones de la religiosidad popular. Además del catolicismo popular y del sincretismo de la fe católica con las religiones y supersticiones indígenas, cabe agregar el sincretismo singular de las religiones provenientes de África con el catolicismo según se ve en las religiones afro-brasileras y los cultos espiritualistas afroamericanos en el Caribe, y las expresiones del protestantismo popular (es-

pecialmente algunas manifestaciones del pentecostalismo).

El proceso de secularización y la religiosidad popular. Este proceso asume en América Latina un carácter distinto, marcado más por la dimensión política que por la tecnológica. Es, por lo tanto, muy distinto del proceso de **secularización** del mundo noratlántico.

La heterogeneidad de la religiosidad popular

La *heterogeneidad* de la religiosidad popular en América Latina responde al carácter heterogéneo propio de este continente. Si se admite una regionalización tripartita de América Latina es posible distinguir tres manifesta-

²³Sobre las variadas interpretaciones de la religiosidad popular, ver especialmente el trabajo de Friedemann, *Religiosidad popular*.

ciones diferentes de la religiosidad popular en el continente: la de las regiones de predominio indígena (México y la costa del Pacífico); la de la América influida por la inmigración africana (Caribe y Brasil); y la de la América influida por la inmigración europea (Río de la Plata y parte de Chile).

Es oportuno citar aquí un párrafo de Octavio Paz: "Nuestro territorio está habitado por un número de razas que hablan diferentes idiomas y viven en diferentes niveles históricos. Unos pocos grupos viven todavía como lo hicieron desde tiempos prehistóricos. Otros, como los Otomíes, que fueron desplazados por invasiones sucesivas, existen en los márgenes de la historia. Pero no es necesario apelar a estos extremos: una variedad de épocas conviven lado a lado en las mismas áreas o a pocos kilómetros de distancia, ignorándose o devorándose unos a otros. 'Católicos de Pedro el Ermitaño y jacobinos de la Tercera Era,' con sus diferentes héroes, costumbres, calendarios y principios morales, viven bajo el mismo cielo."²⁴

Al momento de intentar una interpretación de la religiosidad popular latinoamericana es necesario, pues, tomar en cuenta la *variedad, complejidad y heterogeneidad* del fenómeno en cuestión.

Tres enfoques interpretativos

A la luz de lo señalado, hay tres enfoques

interpretativos, que no necesariamente son excluyentes, pero que se enfrentan en alguna medida.²⁵

La religiosidad popular desde el punto de vista psico-sociológico. Este enfoque fue iniciado por el sociólogo belga de la religión Emile Pin.²⁶ Más adelante fue adoptado con modificaciones por el sociólogo argentino Aldo Búntig, en su amplio estudio sobre el catolicismo popular en la Argentina.²⁷ Búntig parte de la investigación de las *motivaciones* de la religiosidad popular. El comprueba el predominio de las llamadas *motivaciones primarias* (cosmológicas, psicológicas y escatológicas de orden individual), y en menor grado de las *motivaciones secundarias* (integración al grupo de pertenencia), sobre las *motivaciones socio-religiosas y de transformación espiritual*.

Se ha criticado a esta interpretación el presuponer un esquema interpretativo basado en un supuesto progreso que avanza, desprendiéndose de la religiosidad primitiva, por la purificación y espiritualización de las motivaciones, hacia un proceso de secularización y autonomía individual.

La religiosidad popular desde el marco de la "cultura de la pobreza". Sociólogos como Oscar Lewishan descrito y estudiado cuidadosamente este fenómeno en América Latina.²⁸

Se trata de los resultados de la masiva emigración de las poblaciones rurales a la ciudad, característica de la mayor parte de los países latinoamericanos. El crecimiento urbano y el movimiento poblacional del medio rural a la ciudad es bien conocido por todos. En la condición de masificación, miseria y desequilibrio psíquico y familiar que se produce, el individuo se aferra a cualquier forma religiosa que le garantiza seguridad. La religiosidad popular ofrece este refugio, sea en la forma de los antiguos ritos y mediadores, en las nuevas devociones populares urbanas, en las variadas expresiones del orientalismo y el espiritualismo de raíz africana, o en las manifestaciones del pentecostalismo popular.²⁹



categorías de dominación y dependencia que tematizan su historia del continente.³⁰ En este sentido, la religiosidad popular, especialmen-

²⁴Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude* (Nueva York: Grove Press, 1985).

²⁵José Míguez Bonino, "La piedad popular en América Latina," *Cristianismo y Sociedad* 14 (n. 47, 1976): 31-38.

²⁶Ver Emile Pin, *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano* (Bogotá y Friburgo: FERES, 1963). Para una discusión de su aporte, ver Friedemann, *Religiosidad popular*, 41-47.

²⁷Aldo J. Búntig, *El catolicismo popular en la Argentina*, 6 vols. (Buenos Aires: Bonum, 1969). El primer volumen está dedicado al campo sociológico. Allí el autor desarrolla el método y las hipótesis de su investigación. Un resumen de las tesis y conclusiones de Búntig se halla en su artículo "Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación," en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, ed. por Instituto Fe y Secularidad (Salamanca: Sígueme, 1973), 129-150. Para una discusión del planteo de Búntig, ver Friedemann, *Religiosidad popular*, 123-134.

²⁸Ver especialmente Oscar Lewis, *The Children of Sánchez: Autobiography of a Mexican Family* (Nueva York: Random House, 1961). Hay traducción al castellano: *Los hijos de Sánchez* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966). Para una discusión de este planteo, ver Friedemann, *Religiosidad popular*, 159-160.

La religiosidad popular desde el esquema de la "cristiandad colonial". El destacado filósofo, teólogo e historiador católico Enrique D. Dussel interpreta la religiosidad popular dentro de este esquema, y a la luz de las

te el catolicismo popular, no es otra cosa que un legítimo reflejo y expresión del hombre latinoamericano, pero en estado de inautenticidad. Tal religiosidad reflejaría, pues, una conciencia todavía infantil e ingenua, que debe ser superada.

²⁹Ver Mónica González Larrain, "Catolicismo popular," *Actualidad Pastoral* 5 (mayo 1972): 81-85. Para el fenómeno pentecostal ver Christian Lalive d'Epina, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago, Chile: Editorial del Pacífico, 1968).

³⁰De entre las muchas obras de Enrique D. Dussel, ver especialmente *América Latina: dependencia y liberación* (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973), 193-228; y Dussel y Esandi, *El catolicismo popular en la Argentina*, vol. 5. Cf. Míguez Bonino, "La piedad popular en América Latina," 32. Para una síntesis de su planteo, ver Friedemann, *Religiosidad popular*, 134-137.

GLOSARIO

bula: documento papal formal que llevaba un sello de plomo característico.

burguesía: cuerpo o conjunto de burgueses o ciudadanos pertenecientes a la clase media, es decir, aquellos que son propietarios o no pertenecen al proletariado o clase asalariada.

catequesis: instrucción religiosa oral, antiguamente impartida especialmente antes del bautismo o la confirmación en la Iglesia Católica.

clase social: categoría de personas dentro de una sociedad que (1) sostienen en común una cierta posición social, (2) reciben recompensas y privilegios diferentes, y (3) tienen consciencia de intereses y estilos de vida similares en contraposición a otras clases sociales.

clericalismo: influencia del clero en la vida política. Es la búsqueda de poder, especialmente poder político, por parte de la jerarquía religiosa, llevada a cabo con métodos seculares y con propósitos de control social.

cofradía: congregación o hermandad laica de personas que comparten una determinada devoción religiosa o están dedicados a algún servicio religioso o caritativo particular.

cuaresma: tiempo de abstinencia, para los católicos entre el miércoles de Ceniza y la Pascua de Resurrección.

despersonalización: estado en el cual un individuo carece de un sentido claro de su identidad personal. Se siente distante, extraño a sí mismo, y tanto su personalidad como

conducta aparecen sin sentido y extrañas a sus propias necesidades.

industrialización: proceso de cambios radicales en los métodos de producción y organización económica y social, que resulta de la introducción de maquinaria operada con fuerza motriz y la consecuente aparición del sistema fabril.

secularización: proceso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones religiosas.

subcultura: la cultura de un segmento identificable de la sociedad. Una subcultura es parte de la cultura total de la sociedad, pero difiere de la cultura más amplia en ciertos aspectos, por ejemplo, el lenguaje, en las costumbres, en los valores o en las normas sociales.

umbanda: culto sincretizado con el catolicismo popular, de origen africano y fuertes influencias espiritistas, que se ha desarrollado originariamente en Brasil, y que cuenta con su catecismo, ritual colorido y casta sacerdotal propia. Se caracteriza por el ejercicio de la magia y el mito.

urbanización: movimiento de población desde áreas rurales a áreas urbanas, y el incremento que resulta de la proporción de la población que reside en lugares urbanos antes que rurales.

vudú: sistema de creencias y prácticas religiosas desarrollado por los negros del Caribe, que combina elementos religiosos africanos con el catolicismo romano. La magia es sólo un elemento menor en todo el complejo.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Cuál es la diferencia entre religiosidad y fe? 2. ¿Qué es lo sagrado? 3. ¿Qué es lo sacral? 4. Defina la religiosidad popular. 5. ¿Qué tres elementos se encuentran en la religiosidad popular como sistema religioso? 6. ¿Qué grado de responsabilidad le cabe a la Iglesia Católica Romana en el proceso de sincretismo religioso? 7. Mencione algunos de los ritos característicos de la religiosidad popular latinoamericana. 8. Explique qué son las cofradías. 9. Discuta si la religiosidad popular es propia de una clase o sector social determinado. 10. ¿Cuál era la experiencia misionera de España al llegar a América? 11. Mencione algunos de los elementos asumidos por la Iglesia Católica provenientes del paganismo indígena. 12. ¿En qué sentido la religiosidad popular es fruto de una evangelización incompleta y alienante? 13. Describa las imágenes de Cristo en América Latina. 14. ¿Cuáles son algunas de las formas de la religiosidad popular que son expresión de paganismo? 15. ¿Qué es el sincretismo religioso? 16. Mencione ejemplos de sincretismos indígenas- cristianos. 17. ¿Cómo se dio el proceso sincretista entre los cultos africanos y católico? 18. Describa el culto umbanda. 19. ¿Quiénes son los orixá en el sistema religioso umbanda? 20. Describa el culto vudú. 21. ¿Quiénes son los loa en el vudú? 22. ¿Cuáles son algunos de los valores a tomar en cuenta en la evaluación de la religiosidad popular latinoamericana? 23. ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que la masa popular latinoamericana no es una tabla rasa para el Evangelio cristiano? 24. Sintetice en sus propias palabras la tipología que Comblin hace de la religiosidad popular latinoamericana. 25. ¿En qué sentido se puede hablar de variedad de la religiosidad popular? 26. ¿A qué tres factores se debe la complejidad de la religiosidad popular latinoamericana? 27. Describa la heterogeneidad de la religiosidad popular latinoamericana. 28. ¿Cuál es la interpretación de la religiosidad popular que se hace desde el punto de vista psico-sociológico? 29. ¿Cómo se entiende la religiosidad popular desde el marco de la "cultura de la pobreza"? 30. ¿Cómo interpreta Dussel la religiosidad popular?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Religiosidad popular en Puebla

Lea y responda:

Evangelización y religiosidad popular

444. Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular (Cfr. EN 48), entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones

que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.

445. Con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina (Cfr. Juan Pablo II, Zapopán, 2), marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos.

446. El Evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización.

III CELAM, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina: Documento de Puebla* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 1979), 161-162.

- ¿Hasta qué punto es legítimo decir que todas las formas de la religiosidad popular son "creencias selladas por Dios"?

- Lea otra vez el art. 444 y evalúe si existe confusión entre religiosidad popular y catolicismo popular.

- ¿Es posible afirmar categóricamente que la Iglesia Católica "ha sellado el alma de América Latina"? Responda críticamente.

- ¿El "rostro *mestizo* de la Virgen de Guadalupe sintetiza auténticamente la "originalidad histórica cultural" de América Latina? ¿Es América Latina un continente "mestizo"?

- Discuta la actitud del episcopado latinoamericano de identificar la fe católica romana con las variadas expresiones de la religiosidad popular.

TAREA 2 * El culto umbanda

Observe y responda:

Terreiro del culto umbanda

El *terreiro* es una sala en una casa, dedicada a la celebración del culto umbanda. Allí se encuentra un altar lleno de imágenes y un espacio libre donde se llevan a cabo los rituales públicos y otras actividades.

- Haga una descripción general del terreiro según lo que observa en la fotografía.

- Identifique los elementos de origen africano que se encuentran en el terreiro.

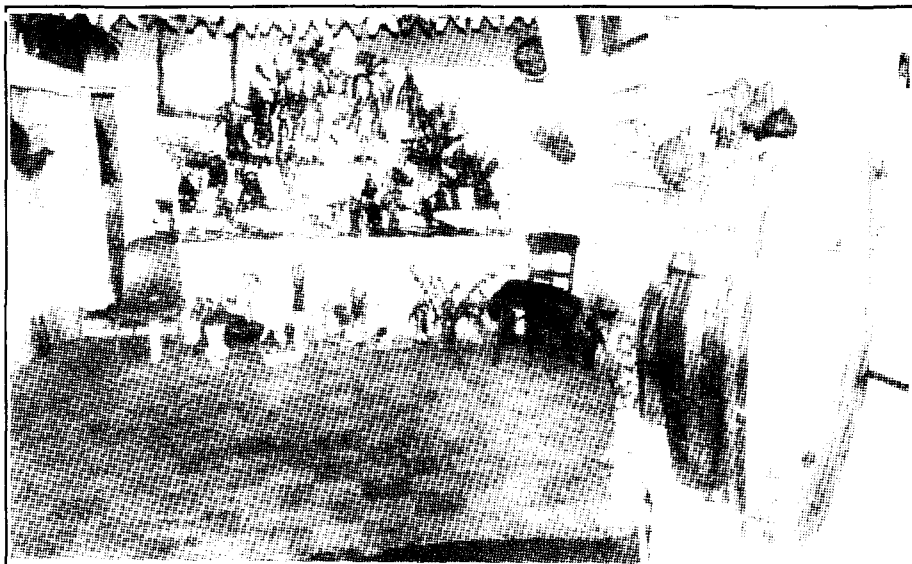
- Identifique los elementos católicos romanos que se encuentran en el terreiro.

- Conforme lo que observa, ¿puede considerarse al umbanda como un culto de masas? ¿Por qué?

LECTURAS RECOMENDADAS

MIGUEZ BONINO, José. "La piedad popular en América Latina." *Cristianismo y Sociedad* 14 (1a entrega 1976): 31-38.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 309-315; 840-848.

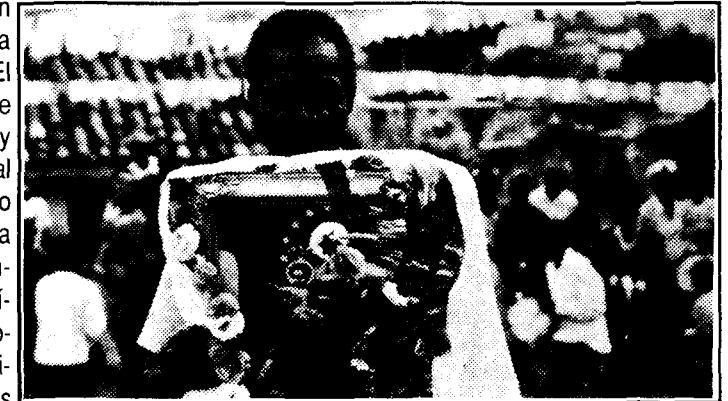




UNIDAD DOS LA RELIGION DE LAS MASAS

SUBUNIDAD III CATOLICISMO POPULAR

No es exagerado decir que la conquista de América Latina fue llevada a cabo para la Iglesia Católica y en buena medida por la Iglesia Católica. El ideal perseguido fue la unidad política y religiosa, y este ideal debía ser alcanzado a cualquier costo. La conquista de los símbolos religiosos indígenas por los símbolos cristianos católicos fue rápida. Los dioses de los indígenas fueron desplazados y se impusieron nuevas deidades y prácticas religiosas. Los templos paganos fueron destruidos y en sus lugares se levantaron templos cristianos. De esta manera, los indígenas continuaron sus peregrinaciones religiosas a los mismos lugares y, en sus mentes,



a los viejos sitios sagrados y a sus dioses. La Virgen de Guadalupe, por ejemplo, ocupó el lugar de *Tonatzin* - la diosa madre de los dioses aztecas - en Tepeyac. La Virgen María incluso asumió un aspecto indígena.

La lucha amarga entre las dos subculturas religiosas no ha cesado. Hoy, la mayoría de los indígenas todavía no entiende los dogmas

de la Iglesia Católica, y la Iglesia tolera los rituales nativos bajo la apariencia de ortodoxia religiosa. Quienquiera que haya visitado santuarios católicos a lo largo del continente puede verificar esta mezcla y sincretismo religioso. Pero con poco que se observe, puede descubrirse también que la mezcla no es homogénea, sino más bien es como unir agua con aceite. Naturalmente, esto se aplica también a las subculturas mestiza, blanca y negra, con la excepción de que la última tiene también numerosos elementos de origen africano, como ya se vio.

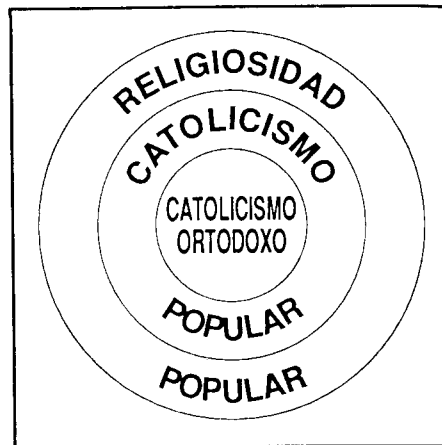
DEFINICION DE CATOLICISMO POPULAR

Diferencia entre religiosidad popular y catolicismo popular

Mucho de lo que se ha señalado en relación con la religiosidad popular se aplica a la categoría de catolicismo popular. Sin embargo, es posible establecer una *distinción conceptual*. La diferencia de concepto entre una forma y otra reside en que *la primera mantiene cierta autonomía respecto de la Iglesia Católica oficial, mientras que el segundo se da bajo cierto control por parte de la misma*.

El catolicismo popular implicaría una referencia a la religión organizada como Iglesia y dogmas. Aquí entrarían una serie de personas que acuden a los **sacramentos** de la Iglesia Católica y que se consideran pertenecientes a ella, pero que viven estos acontecimientos de una forma muy particular, y no siempre conforme a la estricta **ortodoxia** católica. Es una forma de catolicismo "no evangelizado," es

decir, no influido por una auténtica pastoral católica, que está ligado predominantemente a actitudes culturales y éticas devocionales.



Este catolicismo refuerza una visión dualista de la realidad, y por lo tanto una actitud religiosa ajena a las tareas temporales.¹

De este modo, habría una serie de niveles de religiosidad superpuestos con relación a la fe cristiana, como muestra el diagrama. Si se coloca el catolicismo ortodoxo en el centro, yendo hacia la periferia y tomando distancia con respecto al mismo, se encontraría el catolicismo popular y luego la religiosidad popular. A medida que se avanza hacia la periferia, los contenidos ortodoxos de la experiencia y las manifestaciones religiosas disminuyen, mientras que aumentan los elementos paganos y extraños a la fe cristiana.

¿Qué es el catolicismo popular?

El catolicismo popular es el conjunto de las mediaciones religiosas que se dan en aquellos pueblos donde los gestos del catolicismo han llegado a ser como canales espon-

táneos de sus vivencias religiosas. Muchas de sus expresiones surgen de la inventiva popular, pero adaptadas a las formas institucionalizadas del catolicismo. Se da, pues, una modelación popular y espontánea de los gestos religiosos institucionalizados.

Según algunos intérpretes, estas formas son de contenido doctrinalmente deformado o de sabor folklórico, y apuntan sólo a lo supersticioso y sincrético. Para otros son signos de inmadurez religiosa y humana, de carácter alienante y masificante, pero potencialmente redimibles. La Iglesia Católica hoy procura incorporar los elementos del catolicismo popular y modelarlos a fin de aprovecharlos en la captación de la adhesión de las **masas** populares.

El catolicismo popular incluye todos aquellos gestos "modelados," que han sido asumidos por el pueblo católico - a diversos niveles y con diversos grados de identificación - como expresiones ordinarias y espontáneas de su vivencia religiosa. Por cierto, esto incluye gestos cristianos y no cristianos.

Entre estos gestos "modelados" o sacrales del catolicismo popularizado están ciertas *formas devocionales*, como la devoción a la Virgen María y a los santos. Hay también ciertos *usos propensos* a un aprovechamiento utilitario y casi mágico, como el uso del agua bendita, los olivos bendecidos, medallas milagrosas, rosarios y otros objetos consagrados, que se denominan *sacra-*

mentales. El culto a los difuntos, con las dimensiones y perfiles que adquiere todavía en algunas partes, al igual que las *manifestaciones masivas*, como las peregrinaciones, procesiones, romerías y celebraciones litúrgicas masivas, son también expresión de este catolicismo popularizado. Se incluyen también los *ritos estacionales*, como el bautismo, la primera comunión, el matrimonio, las exequias y otros gestos significativos.² A veces estos gestos son oficialmente permitidos o aprobados, otras veces son tolerados, y aun otras son reprobados por la Iglesia oficial. Pero siempre adoptan formas tradicionalmente católicas en su expresión externa.



Romería de la Tierra: manifestación de catolicismo popular en áreas rurales en Brasil.

En otras palabras, *el catolicismo popular está constituido por todas aquellas expresiones espontáneas, ordinarias, exteriormente "católicas" de la vivencia religiosa, que configuran la religiosidad de las masas latinoamericanas*. Estas expresiones se repiten bajo "modelos" precisos en determinados ambientes geográficos y/o culturales.³ Han sido promovidas o aceptadas por el catolicismo oficial, sin tener en cuenta, en algunos casos, las exigencias teológicas de la ortodoxia católica romana. En consecuencia, la "forma" católica de ciertos gestos o el hecho de que se lleven

¹Ibid., 133. Sobre el bautismo, ver "Bautismo de niños," en *Religiosidad popular*, ed. por Equipo Seladoc (Salamanca: Sígueme, 1976), 358-363.

²Aldo J. Büntig señala que "el catolicismo popular está constituido, fundamentalmente, por todos aquellos gestos modelados de tipo sacral, asumidos por los pueblos de América Latina, como canales espontáneos de sus

³Segundo Galilea, "La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular," en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, ed. por Instituto Fe y Secularidad (Salamanca: Sígueme, 1973), 152.

a cabo en un contexto católico no es necesariamente indicativo de que en ellos se exprese un auténtico catolicismo. Pero tampoco es excluyente de los valores y motivaciones de la religiosidad católica.⁴

FORMACION DEL CATOLICISMO POPULAR

El catolicismo popular es el resultado normal del proceso de institucionalización e inculturación, propios de toda religión univer-



Retrato del Sagrado Corazón de Jesús rodeado por un Rosario gigante rematado en un crucifijo.

sal que se hace parte connatural de un mundo socio-cultural determinado. Donde este proceso se verifica, ocurre que se dan gestos "modelados," como ritos, devociones y prácticas, que pierden su vigor sustantivo-doctrinal. Es decir, se repiten gestos mecánicamente, con escaso contenido de valor, y muchas veces sin un auténtico sentido religioso.

Por otro lado, estos gestos se popularizan, constituyéndose así en canales espontáneos de los sentimientos religiosos del pueblo. Precisamente una de las características del catolicismo popular es su espontaneidad.

Proceso formativo

El catolicismo popular supone un doble proceso formativo. Por un lado, hay un *proceso de selección* de formas religiosas peculiares. Por otro lado, se da un *proceso de reinterpretación* de las formas religiosas oficiales de la Iglesia Católica.

Lo primero ha estado condicionado, como toda selección natural, por una serie de factores: el medio ambiente físico, el nivel tecnológico, las formas de organización social, la estructura del poder y los mecanismos de dominación, así como las diversas tradiciones religiosas (indígenas, africanas, ibero-colonial o lusitano-colonial).

vivencias y experiencias religiosas. Ello significa que la población - con diversos matices según los diversos niveles culturales y los distintos grados de identificación doctrinal - expresa espontáneamente su mundo religioso, a través de gestos y formas institucionalizadas de aquella religión universal, que se ha constituido en elemento inescindible de su patrimonio cultural." "Dimensiones del catolicismo popular," 131.

⁴Baltasar López ofrece la siguiente definición: "Se entiende comúnmente por catolicismo popular la forma sociológica y cultural que reviste la religión católica en la mayoría de la población latinoamericana, tal cual aparece en las pautas de conducta y formas institucionalizadas de sus adeptos, con sus creencias, valores, normas y actos por los cuales se relacionan con lo trascendente." Baltasar López, "Liberación del hombre y catolicismo popular," en *Religiosidad popular*, ed. por Equipo Seladoc (Salamanca: Sígueme, 1976), 162-163.

En cuanto al segundo proceso, el catolicismo popular frecuentemente reinterpreta las formas religiosas oficiales de la Iglesia Católica, añadiéndoles o cambiándoles los significados. Al añadir significados, el catolicismo popular hace que la mayoría de sus expresiones (creencias, ritos y formas de organización) cumplan otras funciones (sociológicas, económicas, psicológicas, etc.), además de las específicamente religiosas.

Un caso típico de reinterpretación de las formas religiosas oficiales son las fiestas patronales, el rito religioso compartido por el mayor número de latinoamericanos. En la sociedad campesina tradicional, sobre todo en el mundo indígena andino y mesoamericano, la *fiesta*, celebrada por el sistema de "cargos," además de cumplir su finalidad cültica, es un mecanismo de promoción de la persona dentro de un sistema de prestigio social, un mecanismo de desahogo colectivo y retorno al "tiempo inicial," un mecanismo de identificación e integración del grupo y, en algunos casos, hasta un mecanismo de distri-



Fiesta patronal y procesión religiosa en Ayacucho (Perú) hacia 1880.

bución y nivelación del poder y de la riqueza. Al cambiar los significados, el catolicismo popular es, con frecuencia, *sincretico*. Este

sincretismo nace de cambiar la significación de ciertos ritos católicos actuales por la de viejas creencias. Pero sobre todo, surge de cierta apelación a lo mágico en el comportamiento religioso.

Origen histórico

El *origen* de estos procesos se remonta a los primeros años de la conquista. El proceso de **transculturación** en el plano religioso, encontró en algunos valores del mundo religioso precolombino, una serie de elementos favorables y adaptables. Estos elementos pudieron crear en los españoles y portugueses la ilusión de una fácil adecuación entre el mundo indígena a evangelizar y los valores cristianos.

Aparentemente, no hubo muchos problemas en desviar la devoción nativa hacia la Madre Tierra o la Diosa Lunar y otras divinidades inferiores, a la devoción de la Vir-

gen María y los santos. El culto a los difuntos encontraba también cierto correlato en las prácticas indígenas. Si bien la muerte tenía un sentido trágico, había entre los indígenas un reconocimiento, al menos implícito, de alguna forma de inmortalidad. Muchos gestos sacramen-

tales cristianos, como la confesión y la comunión, se parecían a los ritos de purificación y a los banquetes rituales de los nativos.

Toda esta *simpatía exterior* pudo facilitar la aceptación de *gestos religiosos externos* (ritos, devociones y formas cúllicas), pero entorpeció una auténtica labor evangelizado-



Anciana devota con misal y rosario en su mano izquierda y su mano derecha sobre el corazón en señal de piedad.

ra. Los indígenas continuaron adorando a sus divinidades, ídolos o lugares sagrados (*huacas*), junto con los santos cristianos. Se invocaba a la *Virgen María* y a la *Pachamama* en la misma oración. De esta manera, el proceso de popularización del catolicismo en América Latina fue ayudado por esta coincidencia de elementos religiosos, que favoreció la aceptación externa y superficial de algunos gestos.

Migración interna

El proceso formativo del catolicismo popular está muy vinculado con el éxodo de pobla-

ción de zonas rurales y remotas a los grandes centros urbanos, como consecuencia de los fenómenos de *industrialización* y *urbanización*. El fenómeno de la **migración interna** en América Latina ha tenido notables consecuencias religiosas, especialmente en términos del desarrollo del catolicismo popular.

Aunque las ciudades, incluso las grandes ciudades, han existido desde el comienzo mismo de la colonización europea (los españoles fueron grandes fundadores de ciudades), hasta tiempos recientes sólo representaban una proporción relativamente pequeña de la población en América Latina. Las vidas de la gran mayoría de las personas fueron formadas de modo predominante por la comunidad rural. Allí se modelaron la mayor parte de las formas religiosas típicas del catolicismo popular latinoamericano.

El crecimiento masivo de las ciudades y de las áreas metropolitanas, y la llamativa variación de la proporción de la población urbana, ha sido un fenómeno característico de las últimas décadas en América Latina. Esta urbanización ha resultado de la industrialización, que creó una demanda para un gran número de trabajadores en ubicaciones centralizadas. Pero también es consecuencia de la pauperización de los sectores rurales en razón de las crisis sociales y económicas que han azotado al continente en su condición de dependencia.

Los casos de religiosidad católica popular se multiplican notablemente, especialmente en la periferia de las grandes ciudades latinoamericanas. Aquí, el fenómeno es provocado por la radicación de **migrantes** provenientes de zonas típicamente folklóricas del interior del país, generalmente alejadas de las grandes urbes, y que traen su bagaje sociocultural y socio-religioso. No obstante, el fenómeno tiende a desaparecer en la segunda generación, al imponerse el proceso de **socialización** urbana en los jóvenes. Esto se debe especialmente a la educación, la influencia de

los medios masivos de comunicación y la dinámica propia de las grandes ciudades,



Expresión carnavalesca de piedad en ocasión de la visita del papa Juan Pablo II a Salvador de Bahía, Brasil.

En el caso de las ciudades, están también las *reinterpretaciones propias de la cultura urbana*. En las grandes urbes se rechazan progresivamente ciertas formas de sabor agrario y pretécnico, como las bendiciones de las casas, los ritos funerarios, las procesiones, etc. Pero proliferan otras formas religiosas o pseudo-religiosas, que son producto de la vida urbana, como los horóscopos, la adivinación, los mesianismos populares (el fútbol) o los ídolos de moda (actores, deportistas, políticos etc.) En general, estas formas actúan como sustitutivas del fenómeno propiamente religioso. Se observa también que tienden a conservarse todas aquellas formas capaces de aportar una respuesta a los desajustes sociológicos y a la inseguridad económica,

que suelen caracterizar la vida en las grandes urbes.

Inmigración europea

El flujo inmigratorio europeo es otro de los factores a tomar en cuenta para explicar la formación del catolicismo popular. Desde la segunda mitad del siglo pasado, América Latina ha recibido contingentes numerosos de personas con motivo de la **inmigración** proveniente de todo el mundo, pero en especial de la Europa mediterránea. El impacto de este fenómeno produjo nuevas formas de reinterpretación popular del catolicismo, según las características socioculturales de las regiones de origen de los inmigrantes. Italianos, españoles, alemanes, franceses e ingleses, y más recientemente asiáticos, entre otros, aportaron sus propias tradiciones religiosas populares.

De toda América Latina, *Argentina* probablemente haya sido el país que recibió el mayor número de inmigrantes europeos. El 40% de los argentinos es de origen italiano, mientras que el 35% tiene un origen español. En 1869 había 71.000 italianos y 34.000 españoles en el país, mientras que para 1895 los totales alcanzaban a 493.000 y 199.000 respectivamente. En 1914 los italianos llegaron a sumar 942.000, mientras que los españoles totalizaban 841.000.

Especialmente los italianos y los españoles introdujeron una serie de devociones surgidas en Europa en el siglo pasado, de sabor individual y sentimentalista, como la devoción al *Sagrado Corazón de Jesús*. Los europeos trajeron a sus santos locales, como San Cayetano, San Pantaleón, Santa Rita, Santa Rosa, etc. Por cierto, esta influencia es mayor en los centros donde el flujo inmigratorio europeo ha sido más significativo.



Milagroso médico San Pantaleón, santo católico muy venerado popularmente en su santuario de Buenos Aires, Argentina.

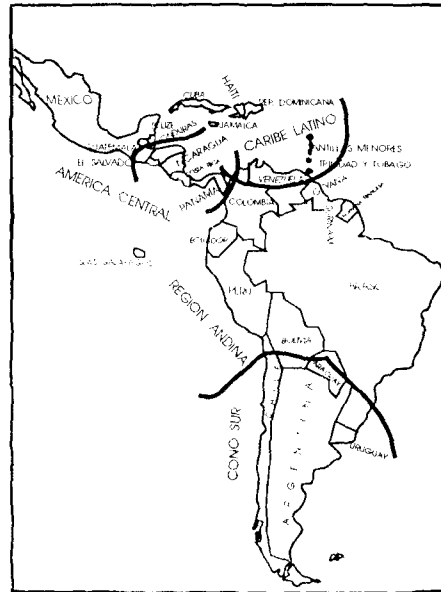
HETEROGENEIDAD DEL CATOLICISMO POPULAR

No existe un catolicismo popular único a lo largo del continente. Una consideración rápida de las diversas regiones que lo componen pone en evidencia una heterogeneidad singular. América Latina puede ser dividida en seis regiones según el grado de proximidad geográfica, la similitud racial, lingüística y cultural, y ciertos elementos comunes en su desarrollo histórico. El catolicismo popular se ha modelado conforme el desarrollo particular de cada una de estas regiones.

El Cono Sur

Componen esta región Argentina, Uruguay, Paraguay y Chile. El elemento europeo predomina en esta área, donde no existía una civilización indígena para cuando arribaron los españoles. Italianos y españoles terminaron por definir la cultura a partir del arribo masivo de inmigrantes mediterráneos en los últimos cien años. Sólo Paraguay y Chile cuentan con grupos indígenas de alguna importancia. La población de africanos en Uruguay y Argentina traídos como esclavos durante la época colonial, en la actualidad casi ha desapareci-

Regiones de América Latina



do, siendo absorbida por la mayoría blanca. El idioma predominante es el español, si bien en Paraguay sobrevive el guaraní.

El catolicismo de los principales centros urbanos de esta región es un catolicismo transplantado de corte español o italiano. El

catolicismo popular es el que predomina, con algunos elementos medievales europeos traídos por los primeros conquistadores o por los inmigrantes más recientes. La devoción en los grandes santuarios dedicados a la virgen María, al Sagrado Corazón de Jesús, y a algunos santos de origen europeo son las formas de catolicismo popular que gozan de mayor adhesión de parte de las masas.

Las naciones andinas

Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y en parte Venezuela componen esta región, que está marcada por la conjunción de la cadena montañosa de los Andes con la cuenca del Amazonas, presente en cada uno de los países mencionados. En esta región hay una población indígena mucho más numerosa y persiste la herencia de la altamente desarrollada civilización inca. Estos elementos constituyen el trasfondo del proceso tenso y dramático del encuentro cultural y racial de lo indígena con lo europeo.

Con la excepción de Bolivia, la presencia africana como residuo de la esclavitud sólo ha sido significativa en las áreas costeras de estas naciones. Desde fines del siglo pasado, los asiáticos (chinos y japoneses) han ido creciendo en influencia, especialmente en la costa del Perú y Ecuador. Un alto porcentaje de la población habla el idioma quechua en Bolivia, Perú y Ecuador así como el aimara en la región del Lago Titicaca. Pero continúan en uso numerosos otros idiomas indígenas, particularmente en la cuenca del Amazonas.

En esta región, el encuentro con las culturas indígenas ha influido notablemente sobre el catolicismo. Por un lado, esto ha resultado en el surgimiento de una religiosidad popular de corte sincretista, con una alta dosis de elementos indígenas. Por otro lado, las rela-

ciones entre los conquistadores y los indígenas terminaron en la imposición del patrón feudal traído de España, generando las formas más abusivas de explotación para las cuales el catolicismo proveyó de una justificación ideológica. Con esto, se impuso sobre las masas indígenas un cristianismo que muy pronto adquirió la forma de catolicismo popular, que es la religiosidad que predomina en la región.

Mesoamérica

México y Guatemala conforman esta región, que también tiene una historia marcada por la fusión entre los elementos español e indígena, proveniente el segundo de las altas culturas de los mayas y aztecas. Es así que los elementos predominantemente españoles de la cultura nacional coexisten con una presencia indígena fuerte, no totalmente asimilada por el proceso de fusión. Los elementos africano y asiático no han sido tan importantes en esta región como en la región andina.

En México, la cultura se ha modelado también en base a dos hechos históricos muy importantes: por un lado, la revolución de 1910 y el período post-revolucionario en el que el gobierno de un partido ha dominado la escena política; y, por otro lado, la extensa frontera con los Estados Unidos y las consecuencias únicas que esto tiene para el desarrollo de la nación.

El desarrollo del catolicismo en esta región ha sido muy similar al de los países andinos, con varias formas de sincretismo y de religiosidad popular estrechamente ligadas a los patrones feudales de la relación entre indígenas y españoles. No obstante, el predominio liberal durante el siglo pasado tanto en México como en Guatemala, y la revolución de

1910 en México, han colocado a la Iglesia Católica en una posición defensiva, lo que explica el conservadurismo predominante de las jerarquías. Sin embargo, a nivel de las masas populares, el catolicismo popular probablemente sea más notable que en ninguna otra región del continente.

América Central

A pesar de su escasa población, los países de esta región han jugado un papel muy importante en la historia del continente, espe-



Crucifijo.

cialmente en relación con el rol político del cristianismo en la sociedad. La influencia militar y política de los Estados Unidos ha sido notable en Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador y Panamá, en buena medida, debido a su ubicación estratégica. La presen-

cia africana ha sido fuerte en Panamá (donde también hay indígenas y asiáticos). Costa Rica es un país predominantemente criollo, mientras que los demás países tienen influencias españolas, indígenas y africanas. No obstante, las pautas de la cultura española son las que predominan.

El catolicismo que más se practica es el de corte popular. Las fiestas religiosas, las procesiones, las devociones de carácter doméstico y sentimental son las más frecuentes.

El Caribe latino

Probablemente esta es la región en la que más profundamente se ha dado la fusión entre los elementos español y africano, porque los indígenas fueron exterminados por los conquistadores del siglo XVI. Integran esta región la República Dominicana, Haití, Cuba, Puerto Rico y la costa atlántica de Colombia y Venezuela. La región sufre la presión cultural y política permanente de los Estados Unidos. Haití, con su población mayoritariamente africana y su pasado colonial bajo el dominio francés tiene una identidad nacional que es única en el concierto de los países latinoamericanos.

El catolicismo en esta región está sumamente sincretizado como resultado de la influencia africana. La religiosidad popular predomina por sobre el catolicismo popular. No obstante, se dan ciertas formas popularizadas, especialmente de origen colonial.

Brasil

Brasil es un mundo aparte en América Latina. En su vasto territorio existen

subregiones que son muy diferentes entre sí. A lo largo de todo el país sigue en marcha un proceso intenso de fusión y asimilación racial con una dinámica única y propia. El elemento africano es muy fuerte y mucho más significativo que el elemento indígena en algunas áreas. Pero en otras, como en el sur, la colonización hecha por alemanes, italianos y otros europeos ha desarrollado focos culturales diferentes.

Desde los días de la colonia el papel de la Iglesia Católica portuguesa en la sociedad fue diferente del que jugó la Iglesia Católica española en el resto del continente. La ausencia de una guerra de independencia contribuyó al desarrollo de un proceso histórico diferente. "La transición de Brasil de colonia portuguesa a imperio independiente estuvo marcada por la continuidad en cuestiones eclesiológicas como en otras cuestiones."⁵



Misa popular en Brasil.

El catolicismo popular brasileiro es uno de los más ricos del continente y de los mejor estudiados. La creatividad propia de la cultura lusitana se vio enriquecida con la efusividad

estética de la cultura africana, todo lo cual ha resultado en una variedad asombrosa de formas y contenidos religiosos.

EVALUACION DEL CATOLICISMO POPULAR

Actitudes hacia el catolicismo popular

Es posible enumerar tres tipos de respuestas y de actitudes fundamentales - más o menos racionalizadas - , en casi todos los países de América Latina, hacia el fenómeno del catolicismo popular.⁶

Actitud elitista. Considera que la mayor parte de los gestos del catolicismo popular están plagados de supersticiones y son expresi-

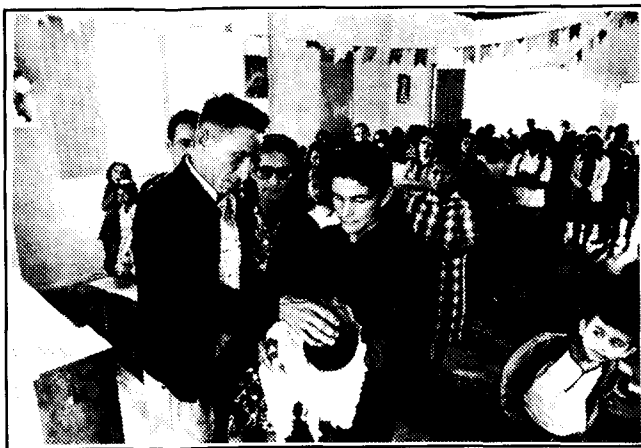
ón inequívoca de un cristianismo masificado y alienante. Tales gestos sacrales, al menos en su forma actual, están condenados irremediablemente a desaparecer. El creciente proceso de secularización y descristianización que aparentemente está en marcha en el continente, se o-

cupará de borrar estas formas de catolicismo. Por el contrario, se arguye, es necesario volcarse a pequeños grupos selectos - élites - , siguiendo los modelos del catolicismo europeo.

⁵ Leslie Bethell, *The Independence of Latin America* (Nueva York: Cambridge University Press, 1987).

⁶ Sobre el particular, ver Büntig, "Dimensiones del catolicismo popular," 133-136; e idem, "Catolicismo popular y aporte a la liberación," en *Religiosidad popular*, ed. por Equipo Seladoc (Salamanca: Sígueme, 1976), 150-152.

Actitud popular ingenua. Representa lo opuesto a lo anterior. Como esta forma religiosa inculturada es lo único, prácticamente, que el pueblo vive y siente, y todo lo que surge del pueblo es bueno, entonces el catolicismo popular es la más auténtica expresión de la religiosidad latinoamericana. En consecuencia, se la debe promover y estimular. La jerarquía de la Iglesia Católica, se dice, lejos de condenar y reprimir las formas populares del catolicismo, deberían abandonar su postura defensiva y conservadora, para asumir como propios los gestos y contenidos de la fe que vienen del pueblo.



Parroquia católica de un pueblo brasileño. El sacerdote con ropas de calle está bendiciendo a un niño.

Actitud popular crítica. Parte de la realidad de las vivencias religiosas del pueblo, en el que se reconocen ciertos valores cristianos - sacrales y no sacrales -, pero que es preciso iluminar y hacer crecer a la luz del Evangelio. Desde la Conferencia Episcopal celebrada en

Medellín (1968) en adelante, ésta ha sido la actitud de muchos pastoralistas católicos.⁷

Rasgos fundamentales del catolicismo popular

Hay en relación con el catolicismo popular dos grandes líneas matrices.⁸

La preeminencia de lo devocional. La práctica del catolicismo está animada por dos tipos de motivaciones. Una es la que nace de la asimilación de la doctrina católica y sus sacramentos, a través del proceso de evangelización. La otra es la que pone mayor énfasis sobre las necesidades de las personas y tiene un marcado tinte devocional. Este segundo tipo de motivación, que responde a las necesidades humanas básicas de protección, favores y gracias, se traduce en ritos, símbolos y devociones particulares, que pretenden ayudar al individuo a experimentar la cercanía de esa protección divina.

En el catolicismo popular, la preeminencia de lo devocional no significa que las motivaciones de carácter propiamente católico (dogmático-sacramental) no existan. Pero aparecen como secundarias respecto de la intensi-

dad de lo devocional. Los sacramentos y las exigencias católicas tienden a ser reinterpretadas como "devociones." De allí también su tendencia "ritualista," que privilegia la presencia de Dios en los ritos y los sobrevalora en relación a la práctica de vida.

La marginalidad eclesial. Este tipo de catolicismo popular ha estado alejado de la influencia de los agentes pastorales oficiales y de las instituciones eclesásticas. Quiere ser católico, pero sus categorías doctrinales, morales y culturales no siempre coinciden con la

enseñanza oficial de la Iglesia Católica. El catolicismo popular se presenta como una globalidad bastante autónoma de la Iglesia oficial, cuyas estructuras no son muy tomadas en cuenta y cuyos dirigentes pastorales no parecen tener mucho control. Esto se hace más evidente no tanto en el nivel teológico como en el nivel ético. Muchas de las celebraciones o festividades del catolicismo popular, que se muestran impregnadas de un hondo sentimiento religioso, van acompañadas de excesos (borracheras, promiscuidad, violencia, etc.)

DESCRIPCION GENERAL DEL CATOLICISMO POPULAR

Por su fuerte motivación devocional, el catolicismo popular es predominantemente *afectivo*, sentimental, intuitivo, muy concreto, y se rige por la lógica del racionalismo. De ahí su complejidad, sus paradojas, su tendencia a sobrevalorar las "creencias religiosas" (no siempre coincidentes con la doctrina católica romana), y su *resistencia al cambio*.

En el catolicismo popular hay un profundo *sentido de Dios* y de su *Providencia*, hasta llegar a un cierto *fatalismo* aparente. Dios es al mismo tiempo cercano y lejano, indulgente y severo. Hacia Dios hay amor y síntomas de miedo.

A Dios se lo encuentra sobre todo en el *culto*, en los *ritos* y en las *cosas sagradas*. Por eso, el catolicismo popular es muy *simbólico*. Hay una gran valoración de las bendiciones, de las imágenes, de los lugares, de las velas, el agua bendita y demás símbolos religiosos.

La *muerte* tiene un hondo sentido religioso. Hay un verdadero *culto a los muertos*, unido a la convicción del "más allá." Este catolicismo es *itinerante*: "se va" a templos, santuarios, lugares religiosos. Ello va unido a las "promesas" o "mandas," que son una mezcla de interés por los beneficios divinos y muestras de gratitud.

En el catolicismo popular se expresa una gran capacidad de *oración*, de *resignación*, de *sacrificio*, y de *solidaridad*. El sentido cristiano del pobre, del niño, del enfermo y del anciano son muy fuertes.

En Cristo, María y los santos se ve más el "poder" que la "imitación." Jesús es un santo más, que se une al creyente en busca de lo extraordinario y milagroso, para responder a las necesidades inmediatas de la vida. Estas devociones son *plurales*, puesto que hay muchos Cristos y muchas Vírgenes. En esto, lo adjetivo parece predominar sobre lo sustantivo (Virgen de Guadalupe, del Carmen, del Valle; Jesús del Gran Poder, de los Milagros, etc.) Las devociones más hondas a Jesús y María están en torno a *Belén* y a la *Cruz*. En algunas regiones y subculturas, santos y Vírgenes tienen más importancia que Jesucristo y que Dios Padre.

Hay *sacramentos populares* y otros que no lo son. El bautismo, la confirmación, los ritos de la muerte, a menudo la primera comunión, a veces el matrimonio, no se dispensan. Los otros sacramentos tienen poca vigencia o han sido reinterpretados en algunos casos como "devociones" (la misa). Los sacramentos populares tienen inmediata afinidad con el alma religiosa de la gente y sus necesidades cotidianas.

Se nota un gran influjo de lo *femenino*, no sólo en el sentido de que la mujer practica este catolicismo más que el hombre, sino también en el sentido de que la religión está casi totalmente en manos de la mujer. Esto subraya la tendencia sentimental y tradicional del catolicismo popular.⁹

⁷ CELAM, *La Iglesia en la actual transformación*, 2:117-118.

⁸ Sobre el particular, ver Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, 22-24. Según estas líneas, la definición del catolicismo popular sería: "... la de un catolicismo en el cual las constelaciones 'devocional' o 'protectora' ocupen el lugar central de la vida religiosa, relegando al plano periférico la constelación 'sacramental'." FERES-América Latina, *Religiosidad en América Latina* (Quito: IPLA, 1972), 40.

Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, 24-26.

GLOSARIO

cargo: obligación o precisión de realizar o cumplir alguna cosa en favor de la divinidad (ofrenda, penitencia, ayuno, etc.)

inculturación: transmisión de cultura de una generación a otra dentro de una misma cultura.

inmigración: la entrada a un país de individuos o grupos que han dejado su país de nacimiento con el objeto de establecer un nuevo lugar de residencia permanente.

institucionalización: desarrollo de pautas estables de interacción social basadas sobre reglas, leyes, usos y rituales formalizados. La institucionalización hace que la conducta social sea predecible, definiendo la conducta esperada y considerada legítima en roles sociales específicos.

masa: conjunto numeroso de personas que constituye la audiencia de algún tipo de comunicación estandarizada, como por ejemplo los medios masivos. Una masa es una población muy diversa, que no tiene organización social, aunque responda a los estímulos culturales comunes de una manera relativamente uniforme.

migración interna: migración dentro de una nación o unidad política.

migrante: persona que cambia su lugar de residencia, cruzando una frontera política para establecerse en una nueva área del mismo o diferente país.

ortodoxia: rectitud dogmática o conformidad con el dogma católico romano o con la

doctrina fundamental de otra religión o sistema.

sacramento: signo exterior y visible de un efecto interior y espiritual obrado por la gracia de Dios en el creyente, que según la Iglesia Católica son siete: eucaristía, bautismo, confirmación, matrimonio, ordenación, penitencia y extrema unción.

socialización: el proceso social básico por el cual un individuo llega a integrarse a un grupo social a través del aprendizaje de la cultura del grupo y de su rol en el grupo.

transculturación: difusión o influencia de los rasgos culturales de una sociedad cuando entra en contacto con otra que se encuentra bastante menos evolucionada.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿En qué sentido la conquista fue llevada a cabo por y para la Iglesia Católica? 2. De una definición de catolicismo popular. 3. ¿Cuál es la diferencia entre catolicismo popular y religiosidad popular? 4. Mencione algunos de los "gestos modelados" característicos del catolicismo popular. 5. ¿De qué dos procesos es resultado el catolicismo popular? 6. ¿Qué lugar ocupa la espontaneidad en el catolicismo popular? 7. Explique el doble proceso formativo del catolicismo popular. 8. De un ejemplo de reinterpretación de las formas religiosas tradicionales. 9. ¿Cuál es el origen histórico del proceso de formación del catolicismo popular? 10. ¿Cómo se vincula la migración interna con el proceso formativo del catolicismo popular? 11. ¿Cómo se expresa el catolicismo popular en la cultura urbana? 12. Relacione las formas del catolicismo popular con la inmigración de origen europeo. 13. Discuta la heterogeneidad del catolicismo popular. 14. Ejemplifique el catolicismo popular en el Cono Sur. 15. Caracterice el catolicismo popular de las naciones andinas. 16. ¿En qué sentido el catolicismo popular de Mesoamérica es más notable que en ninguna otra región del continente? 17. ¿Qué lugar ocupa el catolicismo popular en América Central? 18. ¿Qué importancia tiene el elemento africano en el catolicismo popular del Caribe latino? 19. ¿Por qué el catolicismo popular brasileño es uno de los más ricos del continente? 20. Enumere las diferentes actitudes hacia el catolicismo popular. 21. ¿Cuáles son las dos grandes líneas matrices que resumen los rasgos fundamentales del catolicismo popular? 22. ¿Qué dos tipos de motivaciones animan la práctica del catolicismo popular? 23. Explique la preeminencia de lo devocional en el catolicismo popular. 24. ¿Cuán lejano del catolicismo oficial está el catolicismo popular? 25. Haga una descripción general del catolicismo popular.

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Catolicismo popular

Investigación grupal:

- Formar grupos de 4 a 6 personas para llevar a cabo un proyecto de investigación sobre catolicismo popular.

- Escoger un caso a investigar y llevar a cabo un estudio de campo siguiendo el cuestionario que se sugiere a continuación.

- Reunirse para evaluar los resultados del trabajo de campo y sacar conclusiones en base al mismo y los contenidos estudiados en esta Subunidad.

- Presentar en clase o por escrito los resultados de la encuesta, la discusión y evaluación grupal, y las conclusiones.

Preguntas a responder en la investigación a modo de pautas orientadoras:

1. ¿Es una devoción o culto oficialmente aprobado o reconocido?

2. ¿Existen sectores sociales particularmente afectos a esta devoción o culto?

3. ¿Existe alguna etapa de la vida, en los diversos sexos, particularmente sensible a esta devoción o culto?

4. ¿Cuáles son las características de la participación litúrgica?

5. ¿Cuál es el rasgo sobresaliente en la liturgia o culto de esta devoción o expresión religiosa?

6. ¿Qué sacramentos, sacramentales u objetos sagrados se utilizan con mayor frecuencia?

7. ¿Qué poderes se les atribuyen?

8. ¿Se los considera de acción automática e inmediata?

9. ¿La gente utiliza frecuentemente objetos sacros? ¿Cuáles? (medallas, estampas, imágenes, agua bendita, Biblias, crucifijos, etc.)

10. ¿Con qué fin son utilizados estos objetos?

11. ¿Qué elementos de origen pagano se pueden constatar en esta devoción o culto?

12. ¿Cuál es el papel del líder religioso?

13. ¿Cuál es la actitud de los devotos? (activo, pasivo, indiferente, etc.)

14. ¿Qué es lo que buscan los devotos como resultado de su culto y devoción?

15. ¿Qué es lo que ofrecen?

16. ¿La devoción o culto analizado responde a motivos de qué índole? (religiosos, utilitarios, costumbre, tradición, etc.)

17. ¿A qué se debe el éxito y popularidad de la devoción o culto analizado?

18. ¿Qué relación, si la hay, guarda la devoción o culto analizado con el cristianismo del Nuevo Testamento?

19. ¿Existen en la devoción o culto analizado elementos que puedan ser rescatables, desde una perspectiva cristiana neotestamentaria?

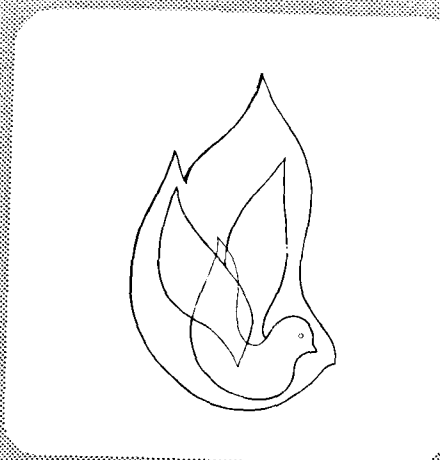
LECTURAS RECOMENDADAS

BUNTIG, Aldo J. "Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación: diagnóstico y reflexiones pastorales," en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, ed. por Instituto Fe y Secularidad (Salamanca: Sígueme, 1973), 129-150.

DUSSEL, Enrique D. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. I/1: *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 566-607.

MARZAL, Manuel M. "Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular," en *Religiosidad popular*, ed. por Equipo Seladoc (Salamanca: Sígueme, 1976), 128-135.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 292-296.



UNIDAD DOS

LA RELIGION DE LAS MASAS

SUBUNIDAD IV

PROTESTANTISMO POPULAR

Según muchos observadores de la obra cristiana en el continente, se percibe a través de múltiples evidencias, indicios de un avivamiento espiritual cristiano. Es probable que América Latina se transforme en uno de los ejes de la cristiandad mundial hacia fines del siglo XX. De ser así, el tipo de cristianismo que predominará será de corte pentecostal-carismático.

Walter Hollenweger, una destacada autoridad sobre el movimiento pentecostal, ha predicho que para fines del presente siglo más de la mitad de la cristiandad mundial pertenecerá a algún grupo pentecostal-carismático. Según este autor, los cristianos de África y América Latina superarán en número a los creyentes de los otros tres continentes para el año 2000. De este vasto cuerpo de nuevos cristianos, "la mayoría o al menos una parte considerable de este cristianismo pertenecerá al tipo pentecostal iletrado y espontáneo."¹

En América Latina, el desarrollo del pentecostalismo y el movimiento carismático ha sido notable, ya que en pocos años ha superado el fantástico crecimiento del protestantismo en general. Hacia 1950 se estimaba que un 25% de los protestantes latinoamericanos eran carismáticos. Pero hoy se estima que más del 75% lo son. En otras palabras, tres de cada cuatro protestantes en América Latina son pentecostales.

Dentro de las numerosas y variadas manifestaciones del pentecostalismo latinoamericano, se destaca la que aquí se denomina como "protestantismo popular."

DEFINICION DE PROTESTANTISMO POPULAR

La década de 1980 ha sido testigo del impresionante desarrollo de lo que podría

¹Walter Hollenweger, "Pentecostalism in the Third World," *Pulse* 4, n. 6 (diciembre 1969): 11-13.

calificarse como "protestantismo popular" o más específicamente, "pentecostalismo popular." Esta designación destaca de manera particular el carácter masivo y popular de ciertas manifestaciones pentecostales-carismáticas recientes.

Concepto de protestantismo popular

Una forma de protestantismo. Este tipo de expresiones religiosas merece el calificativo de "protestantes" porque se da dentro del marco teológico de la Reforma del siglo XVI.



Reunión pentecostal: algunos oran fervorosamente, mientras otros están distraídos con el fotógrafo.

No se trata de expresiones religiosas que encuentran su eje operativo dentro de una determinada estructura eclesiástica, sino por el contrario de movimientos religiosos de carácter pentecostal, de gran convocatoria popular y de carácter para-eclesiástico o cuasi-eclesiástico.

Esto no significa que tales movimientos no cuenten con el apoyo de las iglesias locales y de las denominaciones evangélicas tradicionales, pero su desarrollo y organización no dependen de ellas. Estas organizaciones tienen sus propios objetivos y generalmente son de carácter evangelístico y proselitista.

Los cuatro pilares básicos de la Reforma - sola fide, sola gratia, solo Christo, y sola scriptura (solo la fe, solo la gracia, solo Cristo, solo la Biblia)-son afirmados. En general, las formas teológicas predominantes son las tradicionales del fundamentalismo evangélico latinoamericano.

Se perciben también los rasgos característicos del arminianismo pentecostal y de los movimientos de santidad.



El pentecostalismo pone un gran énfasis sobre la santidad por fe, la liberación del poder demoníaco y la prosperidad material.

El protestantismo popular se expresa conforme a las formas religiosas propias del pentecostalismo clásico, pero con un fuerte énfasis sobre lo emocional y la percepción inmediata de la experiencia religiosa. La **eclesiología** no

es muy sólida y en algunos casos casi no existe. La dependencia de algún líder carismático y el **autoritarismo** son característicos.

Raíces históricas. A diferencia del protestantismo clásico o histórico, el protestantismo popular representa una alternativa para aquellos que buscan una religión diferente de la católica romana, del propio protestantismo clásico, o de la política secular radical. Fue a partir de la década de 1950 que, con mayor o menor intensidad según las diferentes regiones en América Latina, las iglesias del protestantismo tradicional se han visto desafiadas por este movimiento.

Sus expresiones religiosas parecen tener dos raíces esenciales: una sociológica, que aparece como resultado de la incapacidad de las iglesias tradicionales para acomodar en su seno a clases sociales diferentes; y otra religiosa, en virtud del desajuste entre el mensaje, la práctica cristiana y las necesidades religiosas de los grupos populares dentro de las congregaciones. Ambas raíces aparentemente están relacionadas entre sí. La primera de ellas está directamente ligada a la cuestión del poder dentro de las congregaciones, y la segunda a la satisfacción de carencias de todo orden, principalmente sociales, y que deben ser resueltas por la vía religiosa.

A lo largo de las últimas décadas, el conflicto entre las dos tendencias mencionadas dentro de las iglesias protestantes tradicionales se resolvió dentro de los límites del poder religioso local o nacional. Los insatisfechos fueron saliendo y uniéndose a diversas iglesias pentecostales clásicas o formando nuevas iglesias de carácter independiente, pero de corte pentecostal o carismático. Las iglesias tradicionales sufrieron grandes pérdidas, mientras que las nuevas iglesias crecieron notablemente en tamaño y en número. Lo

que ocurrió en realidad fue una especie de nueva Reforma, en medio de circunstancias muy diferentes.

El calificativo de "pentecostal" al hablar del protestantismo popular no es muy feliz, puesto que sugiere alguna afinidad con los movimientos entusiastas europeos, norteamericanos o sudafricanos, lo cual no describe el sincretismo peculiar de estas manifestaciones de carácter protestante y popular en América Latina. Pero, a su vez, estos movimientos populares tienen un fuerte tinte pentecostal en su fe y práctica. Son en verdad una forma de pentecostalismo popularizada, autóctona y con una identidad muy característica.

Un movimiento popular. En la década de 1920, H. Richard Niebuhr escribió su conocido libro *The Social Sources of Denominationalism* (Los orígenes sociales del denominacionalismo), en el que estudia el surgimiento de las denominaciones cristianas. Pasando por la teoría de las sectas de Max Weber y Ernst Troeltsch, Niebuhr desarrolla en unos dos capítulos una serie de ideas sobre lo que él llama la "iglesia de los desheredados." Los desheredados sociales poseen características y necesidades que las iglesias, principalmente las protestantes, no consiguen atender. La racionalidad y la postura "bien educada" inhiben los canales de la emoción religiosa, así como el "bienestar" y la relativa seguridad de la clase media empalidecen la dependencia cotidiana de Dios. Una ética comprometida con la conducta común de la sociedad y un discurso vuelto hacia la salvación del alma para la eternidad no dejan espacio para la solución de los problemas de la vida. Y los desheredados socialmente, antes de resolver el problema del destino del alma en la eternidad necesitan resolver la cuestión del "aquí" y del "ahora." Por eso, dejan el catolicismo

formal y nominal o abandonan las iglesias protestantes tradicionales para formar iglesias propias en las que, con libertad, intentan resolver los problemas de la vida, mientras solucionan también el de la eternidad.



Cielo por la Biblia como símbolo de su fe y manos alzadas como expresión de la inspiración del Espíritu Santo son gestos típicos del protestantismo popular.

Este protestantismo es popular en el sentido de que pertenece a todos. No está cerrado a una determinada clase social, si bien resulta sumamente atractivo para los sectores más humildes.² No obstante, no es tanto el grado de carencia económica lo que lo define sino la fragilidad humana total ante la vida misma. Muchas personas de buenos recursos y especialmente del mundo artístico se sienten atraídas por el pentecostalismo popular, que promete respuestas inmediatas a sus necesidades psicológicas, emocionales y especialmente de salud.

El protestantismo popular parece detectar los verdaderos problemas del pueblo, sus angustias y esperanzas, su ansia de trabajo, de seguridad, de perdón y de todos los aspectos de una vida realmente humana. Expresa una verdadera fraternidad humana y es catalizador de esperanzas, aunque pueda tomar formas mesiánicas y milenaristas. Contribuye a expresar la identidad del pueblo, que llega a asumirlo como parte de su propia cultura. Y moviliza a la gente en su progreso personal y de grupo. No es de extrañar, entonces, la adhesión masiva que ha logrado en los últimos años en América Latina.

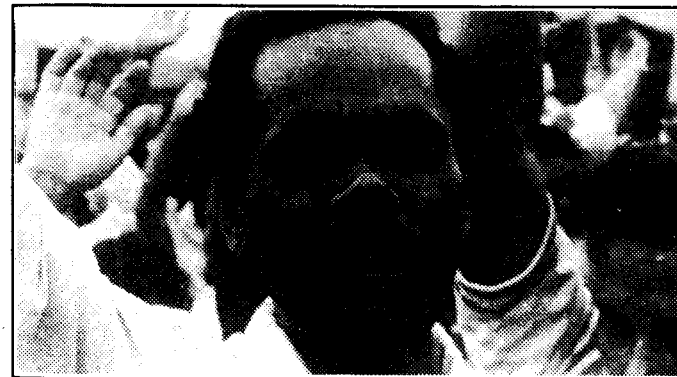
Buena parte del pentecostalismo chileno tiene este perfil popular. Se caracteriza como un movimiento que es nacional, popular (en el sentido de que ha alcanzado a los estratos más bajos de la población), se sostiene con sus propios recursos, es fuertemente misionero y crece notablemente.³

Diferencias con el protestantismo tradicional

Las diferencias entre el protestantismo popular y el protestantismo tradicional residen en cuestiones de gran alcance sociológico y teológico. Algunas de ellas son bastante evidentes, pero otras no.

Una nueva forma de culto. En el protestantismo popular se habla con Dios y no acerca de Dios. Esta diferencia de concepto es de consecuencias radicales para el culto,

ya que está en juego una cuestión de libertad. Cuando el culto se sitúa en el plano de un coloquio con referencia a Dios, incluso las oraciones tienen como interlocutor real a las personas presentes pero no a Dios. En este caso se pone más énfasis en la gramática de la fe que en la celebración y expresión de la misma en la presencia de Dios. En el protestantismo tradicional los gestos son elaborados y el discurso teológico es racional y controlado. En el protestantismo popular, el culto contiene momentos exhortativos y pedagógicos, pero se está a la espera de la irrupción de Dios en el seno de la congregación. Es entonces cuando las palabras y los gestos adquieren la amplitud de una libertad tal, que todos se llenan de alegría y de la sensación de triunfo sobre todos los obstáculos de la vida. El



La irrupción de lo sagrado al hablar con Dios en lenguas: expresión característica del protestantismo popular.

culto se caracteriza por verdaderas epifanias.

Recuperación simbólica del discurso. El protestantismo popular es una religión emocional más que una racionalización teológica. Esta cuestión está ligada a la anterior porque tiene que ver con la racionalidad del culto protestante tradicional y la no-racionalidad del culto protestante popular. El punto aquí reside en la cuestión de la verdad. En el culto tradicional, las palabras en sí no tienen valor alguno,

no son verdades, sino que se llega a la verdad por la elaboración lógica del discurso. La verdad está en el límite de una buena demostración porque las personas necesitan ser "convencidas" respecto de la verdad religiosa. En el culto pentecostal popular, el arreglo del discurso no es lógico, sino mágico, en el sentido de que las palabras por sí mismas tienen poder. Es por eso que el discurso no es elaborado sino repetitivo y testimonial. No se procura *entender*, sino *sentir*.

Distribución de dones. En el movimiento protestante popular hay una mayor participación en los diferentes ministerios por parte de la congregación. La distribución de los carismas significa una distribución del poder. Quizás éste sea uno de los factores principa-

les por el que las personas socialmente marginadas se sienten tan atraídas por esta forma de protestantismo. Al menos en teoría, cualquier persona puede ejercer el poder en las iglesias del pentecostalismo popular en la medida en que reciba algún don del Espíritu Santo. El don de lenguas, de manera particular, es

suficiente para ascender a los puestos de liderazgo o para sentirse reconocidos y rodeados de prestigio en el seno de la congregación.

Comunidades del Espíritu. Las iglesias pentecostales populares son comunidades del Espíritu más que comunidades de conocimiento. En cambio, las iglesias tradicionales han desarrollado con el correr del tiempo una fuerte tradición de saber. Las personas son

²Christian Lalive d'Epinay califica como "pueblo oprimido" a este protestantismo. Dice él: "Si hay una característica que se está tornando más y más pronunciada entre los evangélicos, es su condición de ser un pueblo común, de pertenecer a las masas, de pertenecer a un *lumpen-proletariat*, ya sea ruralizado o urbano." Idem, "Latin American Protestantism in a Revolutionary Context," *Lutheran Quarterly* 22 (febrero 1970): 31.

³Sobre el pentecostalismo chileno, ver Lalive d'Epinay, *El refugio de las masas*. Para una historia breve del movimiento y una descripción de sus características, ver Arturo Chacón, "The Pentecostal Movement in Chile," *Student World* 57 (1964): 85-88. Ver también Christian Lalive d'Epinay, "Reflexiones a propósito del pentecostalismo chileno," *Concilium* 19 (enero 1983): 87-105; e Ignacio Vergara, *El protestantismo en Chile* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1962).

guiadas al estudio y a saber más y más acerca de Dios. La reproducción de este saber está a cargo de dos instituciones: el púlpito y la escuela dominical. Si bien muchos dicen que éste es un saber que nace de la experiencia, de hecho se trata de la codificación de principios racionalmente demostrados. Como el saber no tiene límites, las personas deben pasar por la escuela dominical toda su vida. En las iglesias pentecostales populares, si bien hay un saber empírico compartido por toda la congregación a través de los testimonios públicos durante el culto, el campo siempre está abierto para lo "novedoso" que viene mediante la acción del Espíritu. Esta apertura a lo "novedoso," o expectativa por lo "novedoso" es lo que hace sumamente atractivo al culto popular. Como no se sabe qué es lo que puede ocurrir, reina la libertad y la alegría de la novedad en el reino del Espíritu. Mientras en el culto tradicional todo está previsto y la verdad es una

Una fe que se vuelve a lo cotidiano. El protestantismo tradicional es de origen agrario. Incluso las iglesias urbanas han sido fundadas por personas que en su mayoría vinieron de medios rurales. En razón de que las personas del campo están sujetas, en sus actividades, a las fuerzas imprevisibles e incontrolables de la naturaleza, su práctica religiosa está vuelta a poderes distantes y hasta cierto punto abstractos. Así, pues, sólo en momentos de calamidades la práctica religiosa se torna objetiva. Con el proceso de urbanización, crecimiento de las ciudades y migración de personas del campo a la ciudad, las congregaciones protestantes urbanas crecieron pero fueron incapaces de reorganizar su práctica religiosa en torno de la nueva realidad y de las necesidades emergentes, necesidades éstas más dependientes de la acción humana que de las fuerzas de la naturaleza. La inadecuación del mensaje y de la consi-

guiente práctica religiosa hizo que el mensaje se tornase neutro y exclusivamente moralista.

Las iglesias del protestantismo popular, por el contrario, son típicamente urbanas y surgieron como respuesta a las necesidades emergentes del ajuste social y de la satisfacción de las demandas del **proletariado** urbano por la vía religiosa. De este

modo, la fe pentecostal popular no camina esencialmente en la dirección de la salvación por la vía ética, sino en dirección de la solución de los problemas cotidianos por la fe en el

poder de Dios. La solución de los problemas cotidianos constituye, en la realidad, la salvación pentecostal. Una vez más, se trata de una realidad empírica, no abstracta.

Características del protestantismo popular

Es posible enumerar algunas características distintivas de estas formas de protestantismo latinoamericano.

Rechazo de la religión institucionalizada. Esto es particularmente cierto respecto del catolicismo romano, pero también en relación

creyente se siente partícipe no sólo de la gracia sino del ministerio, a través del ejercicio de los dones carismáticos. Se da una "popularización" de lo religioso, por la cual todos tienen oportunidad de introducirse a los misterios de la fe.

Las congregaciones del protestantismo popular son organizaciones de clase. Forman parte de un verdadero movimiento de protesta contra la presente estructura de clase.⁴ Quizás por esto mismo es que éstos son los grupos religiosos de mayor crecimiento hoy en América Latina, especialmente entre los sectores pobres y marginales, en áreas o grupos de marcada dislocación social. Allí el protestantismo popular aparece como un "movimiento de solidaridad de clase baja."⁵

Solidaridad y resignación frente a las calamidades. Si hay prosperidad, ésta es el resultado de la mano providencial de Dios. Por el contrario, las situaciones contradictorias son el resultado del pecado (disciplina divina), o bien algo que Dios



En una Iglesia evangélica pentecostal de carácter popular en Colombia los fieles oran levantando sus manos.

con el protestantismo clásico o histórico. Se consideran estas formas como muertas, cuando no opuestas a los designios divinos.

permite para el desarrollo y maduración de la fe, en cuyo caso hay que soportarlo con alegría.

Igualdad tanto en la organización como en la interpretación de la espiritualidad. Cada

Flexibilidad de espíritu que produce tolerancia. Esta misma tolerancia da cuenta del

⁴Ver Emilio Willems, *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1967), 218.

⁵Cornelia Butler Flora, *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit* (n.l.: Associated University Presses, 1976), 93.

sincretismo que caracteriza las manifestaciones del protestantismo popular. No se pone mucho énfasis en el purismo de la fe y la práctica religiosa.

Seguimiento de personalidades carismáticas. Los movimientos del protestantismo popular se conocen por el nombre de sus líderes. En el caso de que éstos hayan fundado iglesias, los nombres de las mismas casi se desconocen.

Individualismo. Las formas de la participación religiosa se centran en torno al individuo. Aun en medio de una gran masa de personas, en el protestantismo popular la experiencia religiosa se centra en torno al encuentro del individuo con Dios.

Emocionalismo y misticismo. Todo el mundo se siente en libertad de expresar como mejor lo sienta sus emociones. Lo más común son las caídas al suelo, bien sea por el toque del Espíritu Santo o por la resistencia de los

Adecuado sistema de comunicación. En lugar del lenguaje técnico-teológico que sólo el clero puede entender, los creyentes pueden recibir el don de lenguas, que resulta en una experiencia mucho más emocionante que recitar las frases abstractas de un lenguaje especializado. De este modo, todo creyente tiene acceso a un código de comunicación de corte trascendente y divino.

Liturgia de hondo contenido dramático. La danza y la participación del grupo en oración es una forma de drama popular. La fe no se piensa sino que se actúa. No se canta para transmitir un mensaje lógico sino para dar testimonio de un hecho concreto. De allí que las canciones se repitan hasta el cansancio. No importa tanto qué se canta sino el cantar mismo como expresión de fe y alegría.

Énfasis en lo sobrenatural y milagroso. Estos movimientos no tienen la hostia milagrosa para ofrecer a la gente, pero pueden ofrecerle la promesa de una cura milagrosa,

no sólo como don de Dios sino como prueba de su medida de fe y del hecho de que Dios responde al deseo de las personas de comunicarse con él.

Énfasis sobre la participación grupal. Todos pueden participar cantando, orando en voz alta, gritando "aleluyas" y "glo-

rias a Dios," palmeando, saltando, danzando, cayendo al suelo, etc. Los sermones están al nivel de la gente, con múltiples oportunidades

para que ésta responda, no sólo verbalmente sino a través de las evidencias de haber sido tocado por el Espíritu Santo.

El liderazgo adquiere su autoridad en base a su función y no en base a su trasfondo. En razón de que la gente proviene mayormente de la misma clase socioeconómica que su líder, hay una corriente de simpatía e identificación muy fuerte.

MANIFESTACIONES DEL PROTESTANTISMO POPULAR

No es posible mencionar las diversas formas en que el protestantismo popular se presenta hoy en América Latina. Esto es así no sólo por la gran variedad de manifestaciones que se dan a lo largo del continente, sino también por el carácter reciente de las mismas. No obstante, el protestantismo popular latinoamericano aparece asociado a por lo menos dos modelos de proselitismo religioso.

característico de la realidad norteamericana: el intenso y creciente uso de los medios electrónicos, especialmente de la TV, por dirigencias religiosas casi siempre fuertemente personalizadas y relativamente autónomas en relación a las denominaciones cristianas tradicionales. Son justamente los super-estrellas de la TV. Por el tipo de mensaje de salvación, con énfasis en la salvación individual, son también llamados 'super-salvadores' (super-savers). Es cierto que ellos también utilizan muchísimo la radio. Pero lo que más los define es su imagen de tele-evangelistas.⁶

Varias instituciones y predicadores de origen norteamericano han saturado los medios masivos de comunicación con un mensaje de neto corte pentecostal-carismático. Algunos tele-evangelistas famosos y conocidos en América Latina, son: *Oral Roberts, Rex Humbard, Jimmy Swaggart, Pat Robertson, Jim Bakker y Paul Crouch.* Programas como los de Swaggart han penetrado en todos los niveles de la sociedad, y en algunos países han captado el 70% de la audiencia televisiva.⁷



Reunión pentecostal popular al aire libre. El predicador parece estar hablándole a Dios más que a quienes lo rodean.

demonios a ese toque. La expresión corporal tiene un lugar muy destacado en la liturgia del protestantismo popular.

La "iglesia electrónica"

Este fenómeno, propio de la religiosidad consumista norteamericana, ha sido trasplantado casi masivamente al continente latinoamericano en los últimos años. *Hugo Assmann* señala lo siguiente sobre el particular: "El concepto de 'Iglesia Electrónica,' así como acostumbra ser empleado en los EUA, tiene una peculiaridad que hace difícil su traslado sin más, a nuestra realidad. Designa un fenómeno bastante peculiar y



Pat Robertson es el fundador del Christian Broadcasting Network y conductor del programa "El club 700", visto en todo el continente latinoamericano.

Las sumas de dinero invertidas en la "iglesia electrónica" son asombrosas. En 1987

⁶Hugo Assmann, *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina* (San José, Costa Rica: DEI, 1988), 17-18.

⁷Gustav Niebuhr, "Born Again, Latin Style," *The Austin American-Statesman* (Texas), publicado en una serie de

se estimaba que *Pat Robertson*, uno de los televangelistas más populares en América Latina y pre-candidato a la presidencia estadounidense por el Partido Republicano en 1988, encabezaba la lista con un gasto de 233 millones de dólares. En segundo lugar estaba *Jimmy Swaggart* con 106 millones de gastos; tercero, *Jerry Falwell* con 100, seguido por *Jimmy Baker* con 66, *Oral Roberts* con 60 y *Robert Schuller* con 30.

Según algunos críticos, la "iglesia electrónica" equivale a una "iglesia comercial" por tratarse de programas transmitidos en espacios pagos, con altos costos de producción y que dependen de un líder carismático para garantizar su éxito. Los recursos para mantener estos programas provienen de los fieles telespectadores a través de donativos o por la compra de diversos artículos que los evangelistas publicitan (libros, casetes, discos, etc.) Otros han criticado a la "iglesia electrónica" porque se dice que "compra" a los convertidos, equipara el Evangelio a una mercadería y vende la gracia divina como una especie de indulgencia. En razón de esto, se ha denominado el fenómeno como "marketing de la fe," "mesianismo electrónico" y "asamblea electrónica."⁸

En Argentina es ampliamente conocido el ministerio radial y televisivo del pastor *Héctor Aníbal Giménez*. Un ex-drogadicto y delincuente, Giménez se convirtió en una congregación pentecostal, donde comenzó a servir junto a su esposa Irma, una ex-alcohólica y depresiva. Su ministerio de corte evangelístico comenzó en 1982 con un pequeño grupo de personas. A las pocas semanas, la Iglesia Cristiana Renovada de los Milagros de Jesús, Ministerio "Ondas de Amor y Paz," fue inscrita en el Registro de Cultos de la Cancillería argentina. Diez años más tarde, el movimiento ya contaba con 65 filiales e llegaba a países

como Bolivia, Uruguay, Paraguay, Perú y los Estados Unidos (Miami). Según Giménez, su iglesia cuenta con más de 120.000 miembros. En su templo central, en la ciudad de Buenos Aires, se congregan diariamente más de 10.000 personas en varios cultos.



Héctor A. Giménez orando en uno de los cultos de "Ondas de Amor y Paz". Obsérvese el carácter de show del arreglo del escenario

El alcance masivo de los programas radiales y televisivos del protestantismo popular, junto con el incremento de la página impresa, han resultado en un verdadero fenómeno religioso masivo, de corte popular, que se desarrolla de forma paralela al programa de las iglesias evangélicas locales. El matiz característico de estos programas no es tanto el perfil religioso tradicional, sino las pautas de presentación e imagen propias del mundo de la televisión. Los cultos son verdaderos shows

televisivos organizados en torno a la figura de un gran líder carismático.

En Brasil se desarrolló vertiginosamente el ministerio de *R.R. Soares* y su *Iglesia Internacional de la Gracia de Dios*, gracias a su uso intensivo de la televisión. El ministerio de Soares gira mayormente en torno a la liberación de demonios, y la oferta de una serie interminable de "objetos sanadores" bendecidos y ungidos, que prometen curaciones y exorcismos. El estilo de sus programas, el contenido de los testimonios y la atmósfera que se crea es de neto corte popular. No es extraño que Soares tenga una numerosísima



Lugar de reunión de la Iglesia Universal del Reino de Dios, del Obispo Macedo en una ciudad de Brasil. El cartel arriba dice: "Un buen espectáculo".

audiencia para su programa diario de media hora, a través de la Red Record.⁹

También en Brasil, inmediatamente después del programa de Jimmy Swaggart, la poderosa Red Bandeirantes transmitía, de lunes a viernes, un programa de media hora de la *Iglesia Universal del Reino de Dios*, con el título "El despertar de la fe." Este programa, de nitido corte pentecostal, ponía un fuerte énfasis sobre sanidad y liberación. El líder de la iglesia es un pastor que se autodenomina *Obispo Macedo*. Aquí también se ofrecen a la venta diversos elementos, que se dice tienen propiedades curativas, liberadoras y de transmitir variados tipos de bendiciones. Entre otras cosas, se pide a los telespectadores que coloquen piezas de ropa y vasos con agua sobre el aparato de televisión, para que sean bendecidos. Los rasgos de religiosidad popular de estas prácticas son bien evidentes.¹⁰

Ministerios de evangelización masiva

Han surgido en los últimos años varios ministerios orientados a la evangelización de las multitudes, con un fuerte énfasis sobre sanidad y liberación. Estos ministerios están liderados generalmente por predicadores de origen pentecostal. El carácter masivo de estos ministerios, su gran capacidad de convocatoria a todo el espectro denominacional del mundo evangélico, el ejercicio público de los dones sobrenaturales a escala multitudinaria, el impacto significativo sobre la sociedad en general y la opinión pública, y el efecto movilizador y motivador sobre los cristianos en general, son algunos de los elementos que caracterizan el desarrollo de estos ministerios novedosos. Los nombres de *Yiye Avila*, *Omar Cabrera*, *Carlos Anacondia* y algunos otros son bien conocidos en todo el continente latinoamericano y en otras partes del mundo.

cinco artículos a partir del 15 de marzo, 1987, detallando el desarrollo de los evangélicos en América Latina y la influencia de la iglesia electrónica.

⁸Amélia Tavares C. Neves, "Igreja eletrônica: a pregação milionária da salvação," *Tempo e Presença* n. 228 (marzo 1988): 20.

⁹Assmann, *La iglesia electrónica*, 75-84.

¹⁰ibid., 84-86.

CARLOS A. ANACONDIA

Carlos A. Anacondia, nació en Argentina, en 1944. La vida cristiana de este empresario-predicador comenzó en 1979, en ocasión de una reunión pentecostal en San Justo (Argentina), en la que predicaba el evangelista panameño *Manuel A. Ruiz*.

Poco después de su conversión, Anacondia sintió el llamado de Dios para el servicio cristiano. Su ministerio, "*Mensaje de Salvación*," nació de un programa radial en 1980. Pronto se iniciaron campañas de evangelización en localidades aledañas a la ciudad de Buenos Aires, generalmente en vecindarios pobres.

En estas reuniones, además de la predicación de un mensaje evangelístico bíblico y sencillo, en el clásico estilo evangélico, se puso un fuerte énfasis sobre *sanidad y liberación*. Característicos de estos eventos masivos fueron las caídas o desmayos de numerosas personas y la concurrencia masiva.

A lo largo de la década de 1980, Anacondia llevó a cabo numerosas campañas, generalmente con reuniones nocturnas diarias a lo largo de uno o dos meses, al aire libre. Especialmente durante 1984 a 1986 se llevaron a cabo campañas con asistencias hasta entonces nunca vistas en eventos similares. El número de decisiones de fe registradas ha sido sin precedentes en Argentina: La Plata (1984), 50.000; Mar de Plata (1984), 83.000; San Justo (1985), 60.000; San Martín (1985), 57.000; Moreno (1985), 16.000; Haedo (1985), 26.500; Rosario (1985), 51.500; Boca (1985), 55.000.

Ha sido interesante el variado respaldo denominacional evangélico que Anacondia ha tenido en sus campañas. Además de la mayoría de los grupos pentecostales y carismáticos, un notable número de iglesias locales pertenecientes a denominaciones evangélicas conservadoras ha participado de sus reuniones. Su equipo evangelístico está integrado por pentecostales, carismáticos, bautistas, metodistas, aliancistas, hermanos libres y de otras denominaciones.

Muchas iglesias evangélicas atribuyen su crecimiento reciente a su participación en alguna campaña evangelística con Anacondia, quien en los últimos años ha internacionalizado su ministerio, llevando a cabo campañas en Estados Unidos, España, Alemania, Finlandia, Unión Soviética y otros países europeos, además de algunos países latinoamericanos.

Sus reuniones tienen un típico sabor popular y folklórico. El lugar de reunión es fuertemente iluminado. La música es de corte netamente popular.

Otro conocido evangelista popular en América Latina es el pentecostal puertorriqueño *Yiye Avila*. Al frente de su *Ministerio Cristo Viene*, con oficinas en Nueva York, California, y en casi todos los países latinoamericanos, Avila ha extendido el alcance de su trabajo evangelístico estableciendo oficinas en España, India, Ghana y Etiopía.

Estos evangelistas pentecostales populares siguen ejerciendo una notable influencia sobre todo el pueblo evangélico latinoamericano en general. Aun quienes los critican y no comparten su metodología o rechazan el matiz pentecostal de su ministerio, no pueden dejar de reconocer el impacto que estos eventos evangelísticos tienen sobre la sociedad en



Evangelista Carlos Anacondia, del Ministerio *Mensaje de Salvación*, de Argentina.



Yiye Avila.

general y sobre las iglesias en particular. Sea cual fuere la evaluación que se haga de estos ministerios, parece evidente que han servido al menos para llamar la atención de las perso-

nas sobre el Evangelio de Jesucristo. Pero también han resultado en formas popularizadas de la fe y la práctica pentecostales.

EVALUACION DEL PROTESTANTISMO POPULAR

Varios y diversos elementos deben ser tomados en cuenta para hacer una evaluación general del protestantismo popular.

Carácter popular de su religiosidad

El carácter masivo de las reuniones típicas del protestantismo popular, y su particular capacidad de convocatoria hacen que estas manifestaciones de pentecostalismo merezcan el calificativo de "popular," como ya se indicó más arriba. La *música* que se canta corresponde a los ritmos y estilos más populares latinoamericanos. La respuesta inmediata a las necesidades de las personas (salud, trabajo, felicidad, paz, prosperidad, etc.) a través de la *oración de poder* hace que los sectores más carenciados de la población se sientan muy atraídos. La sencillez de la *predicación*, que no apela a desarrollos abstractos y utiliza un vocabulario sencillo, alcanza a la comprensión de todas las personas. El fuerte énfasis sobre el *testimonio personal* de lo que Cristo ha hecho en la vida, especialmente a través de *milagros* y *sanidades*, no sólo permite la participación de muchos sino que hace aterrizar el poder de Dios sobre la arena concreta de la realidad humana.

El *dualismo* entre la luz y las tinieblas, entre el poder de Dios y el poder de Satanás y sus demonios, vivido como algo real en términos de una verdadera *guerra espiritual*, apela fuertemente al dramatismo popular y encuen-

tra una respuesta masiva, en contextos sociales donde la pobreza, la injusticia, el hambre, la desesperación, la ignorancia no son cuestiones teóricas, sino el pan de todos los días. El *carácter festivo* de las reuniones, con gran proliferación de luces, colores, música y sonido estridente, bullicio, y la instalación de una nube de puestos de venta de literatura cristiana, y hamburguesas y gaseosas, todo esto hace de las campañas pentecostales populares masivas una verdadera *fiesta* al estilo latinoamericano, que atrae multitudes.



En Brasilia (Brasil), el misionero Doriel de Olivera practica la liberación de demonios.

Este protestantismo popular genera modelos de adoración, de predicación y de servicio, que rápidamente son imitados por muchas iglesias evangélicas, especialmente pentecostales. Así como la visita de *Billy*

Graham a América Latina, en la década de 1960, sembró el continente de imitadores de su estilo de predicación y su modelo de ministerio, de igual modo los evangelistas pentecostales populares de hoy están generando un nuevo estilo de predicación más popular y espectacular.

Evangelismo de poder

El protestantismo popular no ha cuajado mayormente en el desarrollo de iglesias locales o nuevas denominaciones. Fundamentalmente se ha expresado a través de movimientos de corte evangelístico. Pero sí ha influido en las iglesias locales en la medida en que los nuevos convertidos se han incorporado a ellas y han volcado sus experiencias habidas en las campañas. De este modo, el "evangelismo de poder" ha sido trasladado del estadio o reunión al aire libre al lugar de reunión de la congregación. Esto le da a los cultos del protestantismo popular un matiz "campañero" o de cruzada evangelística permanente.

Este "evangelismo de poder" ya ha superado el contexto pentecostal y es practicado por muchas iglesias de denominaciones evangélicas tradicionales con notables resultados. Según este concepto de la evangelización, se entiende que la predicación del Evangelio no es suficiente para dar testimonio de la presencia del reino de Dios. Junto con la predicación es necesario que sigan "prodigios y señales," que autentiquen el poder del Evangelio para salvar. Además, la predicación no se entiende meramente como la comunicación del mensaje de Dios, sino como una verdadera confrontación con las fuerzas de Satanás y sus demonios. El objetivo del testimonio cristiano no es tan sólo que la persona llegue al conocimiento de la Verdad, sino que sea liberada de las garras de Satanás y todas sus consecuencias.

Una de las iglesias constituidas que pueden ser consideradas como expresión del protestantismo popular es la fundada por el pastor Héctor Anibal Giménez, con el nombre de *Ministerio Radial y Televisivo Ondas de Amor y Paz*, en la ciudad de Buenos Aires. Giménez, como se indicó más arriba, es de origen pentecostal y ha desarrollado un vasto trabajo evangelístico a través de la radio y la televisión, que ha resultado en varias congregaciones que totalizan una membresía de más de 120.000 fieles. Su manera de vestir y el montaje de sus reuniones, que generalmente se llevan a cabo en cines o teatros, dan a las mismas el carácter de un verdadero "show" religioso. La popularidad de sus cultos probablemente responda al magnetismo que los shows televisivos ejercen sobre la población menos ilustrada.



Pastor Héctor Anibal Giménez, del Ministerio "Ondas de Amor y Paz".

Crecimiento numérico explosivo

Históricamente el mayor crecimiento ha tenido lugar en las clases más bajas de la

sociedad. Estas iglesias son proletarias. Son las masas pobres y desheredadas que lo han recibido todo: identidad como hijos del Rey, transformación personal y victoria sobre el pecado, y el derecho a una mansión celestial.¹¹

Con un fuerte énfasis sobre la sanidad física, la liberación espiritual, el perdón de pecados y la aceptación personal, junto con la creación de un clima de ser una comunidad terapéutica de amor y compañerismo, las iglesias del protestantismo popular han crecido notablemente en las clases baja y media baja. Quizás esto se debe a que están llenando las necesidades y aspiraciones que aparentemente la Iglesia Católica ha fracasado en cubrir.¹²

Una ilustración del impresionante crecimiento del pentecostalismo popular en América Latina es el caso chileno. Los censos oficiales muestran que desde 1930 en adelante, la tasa de crecimiento de los evangélicos en la población chilena estuvo por encima de la tasa de aumento de la población. En 1907, los evangélicos constituían el 1.1% de la población del país. No hubo mayor crecimiento en los años que siguieron (1920, 1.44%; 1930, 1.45%; 1940, 2.34%; 1952, 4.06%; 1960, 5.58%; 1970, 6.18%). Sin embargo, en las últimas dos décadas, y en buena medida debido al desarrollo del protestantismo popular, la tasa ha aumentado notablemente (1987: 15.0%).

Los evangélicos crecen en América Latina con una tasa anual promedio de alrededor del 10%, lo cual es casi tres veces más alto que la tasa de aumento de la población. En 1990 los evangélicos sumaban unos 52 millones, y para fines del presente siglo serán cerca de

¹¹Emilio A. Núñez C. y William D. Taylor, *Crisis in Latin America: An Evangelical Perspective* (Chicago: Moody Press, 1989), 160.

¹²Lalive d'Epinau, "Latin American Protestantism," 31.

137 millones. De estos totales, los pentecostales constituyen el 75%, la mayor parte de ellos integrando lo que hemos denominado como protestantismo popular.

NUMERO DE EVANGELICOS EN AMERICA LATINA¹³

AÑO	EVANGELICOS
1900	50.000
1930-1940	1.000.000
1940-1950	2.000.000
1950-1960	5.000.000
1960-1970	10.000.000
1970-1980	20.000.000
1985	33.000.000

Este crecimiento no se ha dado sin serios problemas como consecuencia. La evangelización es fuerte, pero superficial. La debilidad ética de los creyentes es consecuencia de esto como también de la carencia de un proceso de discipulado integral. La falta de líderes preparados y la incapacidad de entrenar rápidamente a todos los que hacen falta, fácilmente lleva a doctrinas espúreas y prácticas ajenas a una comprensión neotestamentaria de la fe. Al igual que ocurrió con el catolicismo romano, se corre un serio riesgo de caer en una religión evangélica nominal o cultural.

Cual sea el futuro desarrollo de estas nuevas formas de religiosidad es algo difícil

de predecir, ya que se trata de movimientos muy recientes. Sin embargo, parece evidente el hecho de que estos movimientos de protestantismo popular han jugado un papel muy importante en el crecimiento numérico de muchas comunidades de fe en el continente, y han impreso un matiz pentecostal-popular a muchas iglesias evangélicas no pentecostales ni carismáticas.

Caudillismo carismático

El protestantismo popular, como se indicó, gira generalmente en torno a la figura de un gran líder carismático. Totalmente descomprometido con las estructuras eclesiológicas tradicionales, este líder fácilmente se pone al frente de un grupo de seguidores. Con gran sacrificio personal y contando sólo con sus propios recursos humanos y materiales, muchos de estos *caudillos* religiosos han logrado



En el protestantismo popular se busca una solución a los problemas cotidianos.

montar impresionantes ministerios, misiones o iglesias, que los reconocen como únicos conductores. De tal manera han logrado imprimir en sus organizaciones el sello inconfundible de su personalidad, que éstas son incomprendibles sin su presencia e influencia.

Eugene Nida estima como un peligro este **caudillismo**, pues puede generar en un liderazgo irresponsable o "patronazgo." "Estos líderes fuertes a veces demandan el tipo de devoción ciega con la que la gente puede haber estado familiarizada antes en la Iglesia Romana."¹⁴

Aislamiento eclesiológico

Algo que parece característico del protestantismo popular, al menos en sus etapas iniciales, es su autonomía y distancia respecto de otros grupos o manifestaciones del protestantismo evangélico. En parte, este aislamiento de las iglesias e instituciones reconocidas es propio de todo movimiento religioso en sus comienzos. Una vez que el movimiento elabora su teología propia, una eclesiología elemental y sus líderes se sienten más seguros al frente de su grey, comienzan a tenderse lazos de relación y compromiso.

No obstante, la autonomía y la independencia de destacan por sobre la búsqueda de relaciones y especialmente la sujeción a organismos de control y supervisión. Aquí precisamente hay un peligro, ya que esta actitud puede resultar en el aislamiento del resto de la comunidad cristiana. En buena medida, las iglesias y movimientos del protestantismo tradicional son culpables de este aislamiento. Muchos representantes del protestantismo popular se sienten marginados, despreciados o acomplejados por su falta de una educación teológica formal, su estilo particular de adoración, sus prácticas religiosas más espectaculares, su identidad socioeconómica. A su vez, estos líderes esperan reconocimiento y aceptación por lo que son y no por lo que otros desearían que fueran.¹⁵

GLOSARIO

arminianismo: creencia que sostiene que las personas son libres para escoger en favor o en contra de la fe en Jesucristo, y que los cristianos pueden caer de la gracia. Esta creencia viene del teólogo holandés del siglo XVI, Jacobo Arminio, que se opuso a algunos énfasis del calvinismo.

autoritarismo: sistema que se funda en la sumisión incondicional a la autoridad y en el dogmatismo de la enseñanza y los principios conductores.

carisma: don gratuito concedido abundantemente por Dios a una criatura por obra del Espíritu Santo y para la edificación de la iglesia.

caudillismo: el mando o gobierno ejercido por un caudillo, es el líder fuerte y carismático que asume las aspiraciones frustradas de las masas y procura darles satisfacción.

eclesiología: estudio de la doctrina de la iglesia, considerando la enseñanza del Nuevo Testamento y las varias formas de estructurarla que se han dado a lo largo de la historia a fin de que cumpliera con sus funciones propias.

empírico: basado en la experiencia, la práctica o la rutina, sin teoría ni razonamiento que lo fundamente.

epifanía: aparición o manifestación de la divinidad.

fundamentalismo: denota todo un cuer-

¹³Según los informes del Centro Mexicano de Informaciones y Documentación Católica en su *Boletín DIC*, publicado en 1986, sobre el crecimiento de los evangélicos en América Latina.

¹⁴Nida, *Understanding Latin Americans*, 146.

¹⁵Ibid., 146-147.

po de doctrina evangélica de carácter muy conservador, caracterizado por la doctrina de la inspiración verbal de la Biblia y, en consecuencia, la afirmación de su inerrancia e infalibilidad en cuestiones doctrinales e históricas. El término se deriva de una serie de publicaciones tituladas *The Fundamentals* (1909).

misterio: algo que se puede conocer pero no entender plenamente, como ocurre particularmente con el misterio de Dios mismo.

proletariado: se refiere a un tipo moderno de clase baja formado por asalariados que no

poseen los medios de producción, sino que venden su trabajo.

racionalización: una forma de autojustificación en la cual un individuo (o grupo) presenta a sí mismo o a otros un argumento socialmente aceptable para una conducta que él u otros consideran inaceptable, tonta o no suficientemente autoevidente.

secta: se puede referir a un culto, pero se usa también con relación a grupos cristianos que tienden a tornarse exclusivos mediante la sobrevaloración de doctrinas secundarias.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Cuál es el tipo de cristianismo que puede llegar a predominar en América Latina hacia fines del siglo XX? 2. Indique algunos datos que ilustren el crecimiento notable del pentecostalismo en América Latina. 3. ¿En qué sentido el protestantismo popular es protestante? 4. ¿Por qué el protestantismo popular es una alternativa respecto del protestantismo tradicional? 5. Evalúe el calificativo de "pentecostal" dado al protestantismo popular. 6. ¿En qué sentido el protestantismo popular es popular? 7. Identifique las diferencias entre el protestantismo popular y el tradicional. 8. Describa la forma de culto del protestantismo popular. 9. ¿Qué lugar ocupa la racionalización en el discurso del protestantismo popular? 10. ¿Cuál es la relación entre carismas y poder en el protestantismo popular? 11. ¿Qué lugar ocupa lo "novedoso" en el protestantismo popular? 12. ¿Cómo responde el protestantismo popular a las necesidades emergentes en los contextos urbanos? 13. Enumere algunas de las características del protestantismo popular. 14. ¿En qué sentido las congregaciones del protestantismo popular son organizaciones de clase? 15. ¿Cuál es el lugar de lo dramático en el protestantismo popular? 16. Defina la "iglesia electrónica." 17. Mencione a algunos de los tele-evangelistas norteamericanos más famosos. 18. Evalúe la "iglesia electrónica" como medio evangelístico. 19. ¿Cuál es la influencia de la "iglesia electrónica" sobre las comunidades organizadas del protestantismo popular? 20. ¿Cuál es el énfasis de los movimientos de evangelización masiva propios del protestantismo popular? 21. Identifique a Carlos Anacondia y a Yiye Avila. 22. Mencione algunos elementos a ser tomados en cuenta para una evaluación del protestantismo popular. 23. ¿Qué se entiende por "evangelismo de poder"? 24. Explique por qué el protestantismo popular ha tenido un crecimiento numérico explosivo. 25. ¿Qué lugar ocupa el líder en el protestantismo popular?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Predicación pentecostal callejera

Observe y responda:



- ¿Por qué le parece que el predicador está hablando mientras apoya su Biblia sobre su oreja izquierda?

- ¿Qué le parece que está haciendo la persona que acompaña al predicador?

- ¿Por qué tiene su brazo extendido hacia arriba y la palma de la mano abierta? ¿Qué significa esto?

- Observe la manera en que está vestido el predicador y su acompañante. ¿Es posible señalar símbolos de status? ¿Cuáles?

- En el caso de la predicación callejera pentecostal, ¿es necesario que el predicador cuente con un auditorio numeroso? ¿Dónde están los oyentes en esta foto?

TAREA 2 * La "rosa ungida" del misionero R.R. Soares

Lea y responda:

Transcripción de un programa televisivo

... quien va a hacer la oración hoy es su pastor Gilberto, que hoy va a estar conversando aquí sobre la *rosa ungida*; y hoy apuesto que en todos los lugares de Brasil, en miles de hogares se encuentra una rosa encima del televisor. ... Yo voy a consagrar esta rosa y voy a suplicar a Dios la bendición sobre ella y yo estoy seguro de que están aconteciendo cosas tremendas de parte de Dios en todo este inmenso Brasil. Amén. ...

Hay personas que hacen la compra de la comida para todo el mes. Cuando llega el medio mes la compra se acaba, desaparece. ¿Qué cosa horrible, no? ... Entonces usted va a arrimar la *rosa* a la lata de los comestibles y va a decir: -Demonio de la miseria, espíritu devorador, es una orden, sal de esa lata de comestibles, del armario, y métete en esta *rosa*. El espíritu de la miseria se mete. Y el mal será quemado en nombre de Jesús.

La persona puede llevar la *rosa* para el hospital. Si la persona está allá, llena de problemas, usted puede arrimar la *rosa* a la persona que está grave, entre la vida y la muerte, usted dice el nombre, sal, penetra en esta *rosa* ahora, en el nombre de Jesús. Así va a entrar en la *rosa* y el mal será quemado, al traer esa *rosa* a la iglesia. O si no se pudiera

lo vamos a anotar para la semana que viene. La gente ora, entonces, subyugando al demonio mismo que ahora está en la *rosa*. Después le hablamos personalmente: -O te quemas o te quedas en la basura, porque el lugar del demonio es el basurero mismo.

Hugo Assmann, *La iglesia electrónica* (San José, Costa Rica: DEI, 1988), 78-83.

- ¿Qué elementos de carácter mágico se pueden observar en esta "predica" de R.R. Soares?

- ¿Es posible detectar dualismo en sus palabras? Si es así, ¿en qué sentido?

- Identifique otras predicas o cultos de su conocimiento en las que, en el "nombre de Jesús," se utilicen objetos milagrosos.

- ¿Cómo evalúa usted la práctica de algunos grupos evangélicos de orar sobre las ropas de personas en necesidad?

- ¿Hasta qué punto las "soluciones" que ofrece R.R. Soares realmente solucionan los problemas de fondo de las personas?

LECTURAS RECOMENDADAS

ASSMANN, Hugo. *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina* (San José, Costa Rica: DEI, 1988), 63-103.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 821-839.



UNIDAD DOS

LA RELIGION DE LAS MASAS

SUBUNIDAD V

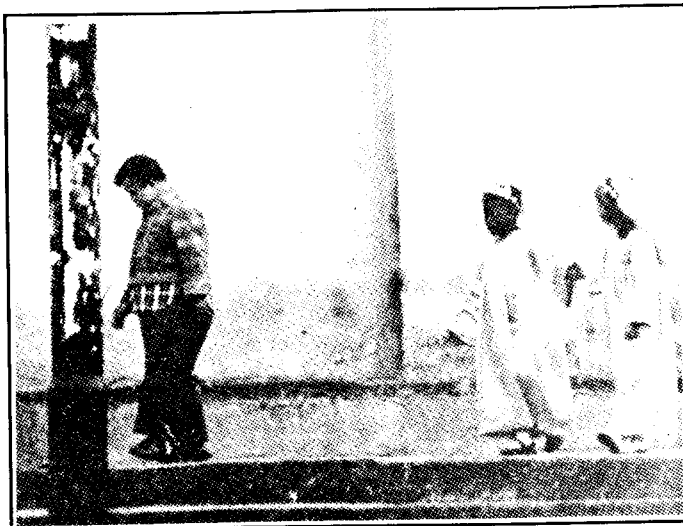
EL MUNDO SOBRENATURAL LATINOAMERICANO

La Iglesia Católica Romana ha podido mantener un *monopolio religioso* casi exclusivo en América Latina debido a *dos razones*. La *primera* es que ciertos elementos cruciales en el sistema de creencias, que en sí mismos apelan fuertemente a las masas, se han presentado a las mismas con una *pompa* que recuerda en mucho las *apoteosis* religiosas de los antiguos indígenas. La *segunda* razón tiene que ver con la *estructura autoritaria* de la familia latinoamericana, que está relacionada también con un Estado autoritario, una educación autoritaria, un ejército autoritario, para no mencionar la institución económica más reciente introducida en América Latina, la *corporación autoritaria*.

Sobre este trasfondo, se han desarrollado en el continente ciertas *devociones*, que gozan de gran adhesión popular. Hay una variada gama de devociones populares en América Latina.

La devoción a los *fieles difuntos* está muy arraigada. Los *sacramentales* como el agua bendita, velas, medallas, imágenes y otros remedios aplicados por la Iglesia Católica para perdonar los que considera como **pecados veniales**, gozan de gran aprecio. Los *sacramentos* y la *liturgia* de la Iglesia no despiertan tanto interés como los anteriores, pero de todos modos continúan siendo el centro de las celebraciones religiosas en los *santuarios*. Estos últimos atraen a las masas, especialmente en los días de *fiestas patronales*, si bien generalmente la práctica religiosa asume la forma de una *devoción privada*. La *fiesta* y el *santuario* son la ocasión para la expresión de una *piedad popular privatizada*, sin mayor participación comunitaria. Las *procesiones*, que aparecen en muchas religiones, han tenido una gran vigencia en el catolicismo latinoamericano. El desfile obligatorio de escuelas y colegios, el tránsito rutinario de multitudes, que más parecen exhibiciones vanas y protocolares, que auténticas expresiones de religiosidad, continúan siendo un gesto acostumbrado en muchos lugares del continente. Las *peregrinaciones* y *romerías* a santuarios famosos por su capacidad mila-

grosa, son también expresiones típicas de religiosidad popular.¹



vida de María, la geografía de los santuarios y las advocaciones modernas como Lourdes y Luján. Cabe añadir la advocación de El Perpetuo Socorro, popular en muchos países, y también "María Auxiliadora," difundida en todo el continente por los salesianos.

Origen de la devoción mariana

Se ha señalado a la tradición como explicación de este fenómeno.

No es posible aquí hacer un análisis a fondo de cada manifestación religiosa popular. Sólo se considerarán cinco creencias y devociones populares, a modo de ilustraciones.

LA DEVOCION A LA VIRGEN MARIA

La devoción que goza de mayor adhesión en América Latina es, sin lugar a dudas, la que generación tras generación se ha rendido a la Virgen María. Desde hace quinientos años, la Virgen es una constante en el arte, la literatura, las canciones, la vida de los pueblos latinoamericanos. Cada enclave humano parece tener su Virgen, con una clara distinción entre las **advocaciones** de origen ibérico y las de origen autóctono, las advocaciones según la

no. Sin embargo, lo que comenzó como un símbolo religioso fue adquiriendo significados adicionales. La identificación de los indígenas con las imágenes de María, que llevan sus rasgos faciales y el color de su piel, ayudó a la popularización del culto a la Virgen.

Además, es interesante notar que los lugares de aparición de la Virgen están relacionados generalmente con los lugares sagrados de la religiosidad precolombina. Los *santuarios* dedicados a María, más que ningún otro, se han constituido en *centros de salud y alivio* para las masas marginadas del continente. Se han recogido los nombres de 238 santuarios marianos de especial significación. Pero los templos levantados en honor de la Virgen se cuentan por millares.² Particularmente, los indígenas oprimidos por los poderes colonia-

les, encontraron en la veneración supersticiosa de las "vírgenes morenas" un camino para la conservación de su dignidad humana y, con ello, cierta liberación.³

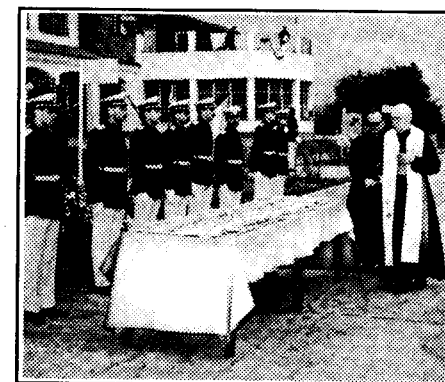


El culto mariano como instrumento de opresión

El culto mariano ha servido también como *instrumento de opresión* de las masas. Se ha hecho de este culto el estandarte de una

iglesia triunfalista que, en alianza con el Estado, ha incentivado las *emociones nacionalistas* y ha permitido que su culto sacralice el *orden establecido*. La coronación de la Virgen de Guadalupe en 1895 despertó un gran entusiasmo en todo el continente y una reacción en cadena de coronaciones y congresos marianos, todos ellos cargados de un profundo fanatismo nacionalista. A las imágenes de la Virgen se las ha engalanado con coronas y cetos de metal precioso, con bastones de mando y con banderas nacionales, todos ellos símbolos de autoritarismo y **nacionalismo**.

La *devoción mariana*, por otro lado, ha fortalecido la alianza entre la Iglesia Católica y el *ejército*, de tal suerte que ha hecho una justificación religiosa del segundo a los ojos de los fieles. La bendición de las armas, las **misas campales** o de campaña, y la dedicación de los ejércitos a la Virgen han sido características de casi todos los países latinoamericanos.



El Vicario General de la Diócesis de San Justo (Argentina) bendice los sables de los cadetes recientemente incorporados a la Gendarmería Nacional.

En muchos países, la *Virgen del Carmen* es la *patrona de las fuerzas armadas*. La fiesta de la Virgen se celebra con una *misa campal* y una *procesión*, donde los militares agasajan al clero. No es extraño que las *dictaduras militares* latinoamericanas se hayan manifestado como fervorosamente marianas y hayan invocado a la Virgen como la inspiradora de sus golpes de Estado.

Las advocaciones marianas

Casi todas las naciones latinoamericanas han sido oficialmente consagradas a la Virgen en algún momento u otro. Hay un templo o santuario mariano famoso en cada país, que sirve de centro de peregrinaciones y de coloridas festividades anuales. El continente está sembrado de santuarios marianos, como el de la Aparecida do Norte en Brasil, Maipú en Chile, Copacabana en Bolivia, Guadalupe en México, Luján en Argentina, y Caacupé en Paraguay.

En todos los templos católicos hay altares dedicados a María en sus diferentes advo-

¹Sobre las romerías, ver Nicolau Bakker, "Romerías: interrogantes a partir de una encuesta," en *Religiosidad popular*, ed. por Equipo Seladoc (Salamanca: Sigüeme, 1976), 327-357.

²Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica*, 3ra ed., 2 vols. (Madrid: Fax).

³Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 297; Dusel, *Introducción general*, 1:582-584.

caciones. Sobre las montañas, junto a los caminos, en las plazas de las ciudades, en esquinas importantes y en otros lugares destacados hay imágenes de la Virgen o grutas decoradas con su estatua. Este fervor religio-

so se ha prestado a su explotación comercial y turística en los santuarios y al aprovechamiento político tanto por parte de la propia Iglesia Católica como por el Estado.

ADVOCACIONES DE LA VIRGEN EN AMERICA LATINA

VIRGEN DE GUADALUPE	Proclamada patrona de la ciudad de México (1737). En 1531 se habría aparecido al indio Juan Diego, de Cuauhtitlán, sobre la colina del Tepeyacac.
VIRGEN DE CHIQUINQUIRA	En Venezuela es conocida como la "Chinita" y tiene un santuario en Maracaibo. En Colombia se la conoce como Virgen del Rosario de Chiquinquirá y es famosa por los muchos milagros que se le atribuyen.
VIRGEN DE COPACABANA	Su templo es el más venerado en América del Sur. Se habría aparecido a Títu Yupanki, de la nobleza incaica, hacia 1580. La Virgen más famosa de los Andes.
VIRGEN DE CAACUPE	Patrona nacional del Paraguay. Su estatua fue encontrada en 1603 por el guaraní José. Estaba flotando en el lago Ypacaray (agua bendita) después de una tormenta.
VIRGEN DE LUJAN	Patrona de Argentina, Paraguay y Uruguay desde 1887. Se venera en una basílica levantada en el mismo paraje en que existió el primer oratorio el año 1630.



Santuario de la Virgen de Copacabana, cerca del Lago Titicaca (Bolivia), hacia 1880.

La Virgen de Guadalupe. El 9 de diciembre de 1531, en el cerro de Tepeyac, según cuenta la tradición, la Virgen se apareció al indio Juan Diego, y le indicó que visitase al obispo Juan de Zumárraga. Lo hizo para decirle que la Virgen quería que se edificase una iglesia en el cerro. El obispo no le dio demasiada impor-

tancia. Pidió una prueba, una señal. La Virgen se la dio, según el relato, haciendo que el indio subiese a la cima pelada y rocosa del cerro y cortara unas rosas para llevárselas al obispo. Juan Diego las envolvió en su ayate y consiguió ver al obispo, quien, cuando el indio dejó caer las rosas, pudo ver en el ayate, pintada por milagro, la imagen misma de Guadalupe que hoy es venerada. Así comenzó el culto y la veneración católica romana más importante de América.



Imagen de la Virgen de Guadalupe (México) que, según la tradición quedó grabada sobre el ayate de Juan Diego.

La Virgen de Luján. Con este título, que es el nombre de un río, es venerada una imagen de la Virgen en la Argentina. La imagen es de

arcilla cocida, tiene sus pies entre nubes y un manto tachonado de estrellas. Según la tradición, la imagen iba en una carreta hasta llegar a un sitio del que una mañana, por más esfuerzos que hacían los bueyes, la carreta no arrancaba. Quienes la transportaban entendieron que la Virgen quería ser honrada en aquel paraje, hoy llamado Paso de la Virgen, y allí es venerada en su basílica por miles de argentinos, uruguayos y paraguayos.

La "Chapetona". Este es el nombre que se le da en Perú a una imagen española salida de la gubia de algún artista sevillano anónimo, que llegó en una galera, en un retablo contenido en un baúl de pino forrado en cuero. El capitán Lezcano embarcó la imagen de la Virgen morena hasta las costas peruanas en 1560, y la llevó hasta Pacasmayo, donde fue visita obligada de los virreyes del Perú, y continúa siendo muy venerada por el pueblo.

Las advocaciones marianas son múltiples. Algunas son más universales, como Nuestra Señora de la Salud o la del Rosario; otras son más particulares, como la Virgen de la Caridad del Cobre, Patrona de Cuba; o Nuestra Señora de la Altagracia, Patrona de la República Dominicana; o Nuestra Señora del Buen Aire o Nuestra Señora de Coromoto; o la Virgen de los Treintatrés en Uruguay.

La Virgen en la sociedad latinoamericana

No sólo los militares y el pueblo están ligados a la Iglesia Católica mediante la devoción mariana, sino también la familia, el vecindario y la comunidad. Es en este nivel que la importancia sociocultural de esta devoción se hace más evidente. No hay parroquia, a lo largo del continente, que no tenga una cofradía, hermandad o congregación, que no lleve el nombre de alguna advocación de

María. Estas organizaciones laicas ejercen una presión muy significativa sobre la sociedad y son celosas promotoras del *fanatismo mariano*.

Las congregaciones o cofradías marianas constituyen una red muy intrincada en el vecindario y la comunidad, que es muy difícil de cortar. Los misioneros protestantes han chocado una y otra vez con esta dificultad.

Muchas veces han fracasado por no darse cuenta de que al atacar la veneración a María han estado atacando también los *tres valores sexuales básicos de la cultura latinoamericana*: la *femenidad*, la *virginidad* y la *maternidad*, en torno a los cuales las sociedades latinoamericanas han construido una compleja red protectora de relaciones sociales. La Virgen María es el símbolo de todos estos valores intocables y sagrados, a los ojos de las masas populares.

MARIOLOGIA EN AMERICA LATINA

Hay tres factores subyacentes que deben ser comprendidos, si uno va a apreciar la relación estrecha entre la Iglesia Romana y la sociedad latinoamericana. En primer lugar, la cultura latinoamericana es de orientación femenina. . . . Esto se puede notar en características latinoamericanas como (1) el machismo, (2) la atención más abierta que se presta a las características sexuales de las mujeres, y (3) una mayor concentración del interés en atraer la respuesta femenina que en simplemente gratificar los impulsos sexuales. Además, la mayor distinción en los **roles** masculino y femenino tiende a reforzar la naturaleza orientada a lo femenino de la sociedad latinoamericana.

En segundo lugar, en la sociedad latinoamericana la madre es el centro emocional de la familia. . . . Antes que ser la fuente directa de ayuda, ella se transforma en la intercesora por sus hijos ante el padre menos accesible. . . . De aquí que el "mito" (o la realidad) del padre más distante y la madre intercesora se transforma en el marco cultural en el que el concepto de un Dios exigente y de una María benevolente puede tener sentido.

En tercer lugar, hay una relación muy bien definida de refuerzo entre el **status** de las mujeres y la posición de la Iglesia. El status de la esposa en una sociedad aparentemente monógama es mantenido por la Iglesia mediante la negación de la validez del divorcio. . . . En consecuencia, es bien comprensible que la esposa y madre se preocupe por reforzar la autoridad de una institución como la Iglesia que hace tanto por proteger su status. Como madre fiel e intercesora, ella se identifica con la Virgen y encuentra su confianza en la fuerza de la única institución que mantiene su status y defiende su rol.

Dado que también existe un patrón bastante bien definido de indulgencia de las madres hacia los hijos, no es difícil ver cómo en este aspecto también la gente asume que la manera más efectiva de alcanzar el Cristo de algún modo formidable es a través de la indulgente y benevolente madre. En consecuencia, no sólo las mujeres encuentran en María un **tipo cultural** con el cual pueden identificarse, sino muchos hombres, consciente o inconscientemente, tienden a transferir sus sentimientos de dependencia respecto de su madre a la adoración de la Virgen Madre.

Todo esto significa que la lealtad a la Virgen no es primariamente el resultado de la instrucción por parte de la Iglesia misma, sino de una especie de reflejo inconsciente de los patrones emocionales subyacentes en la vida latina.⁴

⁴Nida, *Understanding Latin Americans*, 127-130.

LA CREENCIA EN SATANAS

Un segundo complejo de devoción y culto popular en América Latina es la creencia y el culto a Satanás y los espíritus malignos.

La realidad de Satanás

Para la Iglesia Católica, Satanás no es tan sólo un símbolo del mal, como sostienen algunos teólogos noratlánticos tanto católicos como protestantes. *El es una personificación, el mal en sí mismo, un ser real y el comandante en jefe de los ángeles caídos*. Su cabeza (Satanás aparece en la forma de una serpiente a Eva en el Jardín del Edén, según el relato bíblico) fue aplastada por el pie de la Virgen María, la Inmaculada Concepción. Este hecho aparece representado en las estampas y estatuas de la Virgen. Sin embargo, su victoria no ha sido final. Satanás continúa procurando minar el reino de Dios tentando al ser humano. Su herramienta más sutil es el *orgullo* mezclado con el *odio*. Su instrumento más universal es el *sexo*, bajo el disfraz del amor. En ambos casos, es necesario probar el origen de los sentimientos que se tienen consultando con el especialista para ello, el sacerdote, en el confesionario.

Si bien Satanás es un espíritu que no puede verse, puede presentarse bajo varias formas tanto a los santos como a los impíos. En razón de que *América Latina no ha producido un místico nativo de fama*, es difícil encontrar relatos de las maquinaciones del diablo en contra de personas piadosas. Sin embargo, el *folklore popular* señala que Satanás utiliza todo tipo de estrategias para llevar al ser humano a la tentación. Este folklore ha sido un medio muy efectivo para el *proceso de socialización religiosa*. Ha sido utilizado no

sólo por padres, sacerdotes y misioneros, sino también en las clases de catecismo y en los sermones dominicales, generalmente para inspirar temor al diablo y provocar un mayor acercamiento a los medios de gracia, provistos por la Iglesia Católica a través de los sacramentos.

Frente a Satanás y sus obras amenazantes, la Iglesia Católica se presentó como un lugar de asilo. El terror al *infierno*, localizado generalmente en el centro de la tierra, encontró alivio en los medios de gracia de la Iglesia, especialmente en la *penitencia*. El sacerdote se transformó así en el dispensador

de ritos benéficos y donador de las cosas santas para la consecución de provechos temporales.⁵



Sacerdote católico con su hábito tradicional, leyendo el breviario (libro de oraciones) mientras camina.

Naturalmente, estas creencias son más comunes en las áreas rurales. De hecho, Satanás mismo está "muerto" en las sofisticadas áreas urbanas. De igual modo, es posible estratificar socialmente las iglesias por el número de veces que Satanás es mencionado en los sermones. Un templo "sin Satanás" es automá-

ticamente un templo de clase alta. El mismo principio se puede aplicar a las familias y a los individuos. Esto tiene que ver también con la práctica de ciertos rituales que se realizan para exorcisar a Satanás, tales como encender velas bendecidas, hacer la señal de la cruz y esparcir agua bendita.

⁵Antonio Rolim, "Em torno da religiosidade no Brasil," *Revista Eclesiástica Brasileira* 25 (1965): 18-20.

Además, la creencia en Satanás cumple una función compensadora. Especialmente en los sectores marginados y oprimidos de la sociedad, el diablo es el causante de todos los males, incluso de aquéllos provocados por estructuras injustas y por explotadores de carne y hueso. Por otro lado, la creencia en la obra de Satanás termina por justificar también la riqueza de los privilegiados, ya que se la imagina como resultado de algún pacto de tipo **fáustico** con el Príncipe de las Tinieblas. De este modo, la desigualdad e injusticia social, así como la riqueza o la pobreza, son transferidos a una realidad y responsabilidad fuera del ejercicio de la voluntad humana. Satanás es quien termina por pagar la factura de la injusticia humana.⁶

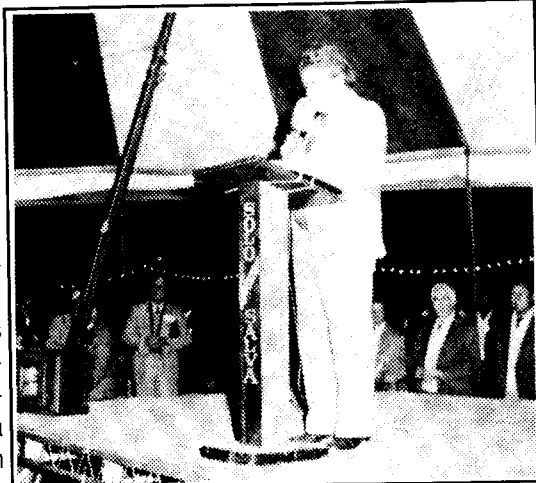
Otros espíritus malignos

Los demonios. Hay otros espíritus malignos además de Satanás. Los demonios son los ángeles de Satanás en el mundo y cumplen con su propósito de destruir la obra de Dios e ir en contra de sus designios eternos. En América Latina la creencia en seres espirituales demoníacos es muy común. Si bien hay quienes explican todo trastorno psíquico, emocional o de conducta como una enfermedad, éstos son los menos.

Para muchos indígenas y sectores populares, el mundo espiritual es pluralista, lleno de una gran variedad de poderes espirituales. Estos poderes generalmente son destructivos y se oponen a la corona de la creación de Dios, que es el ser humano.

La manera en que los demonios destruyen al ser humano es tomando posesión de él. Estar "poseído" por un espíritu desde "afuera" es algo muy diferente de un desorden mental o nervioso, y tiene síntomas particulares que es importante no confundir.

Uno de los indicadores del carácter popular de las campañas masivas del protestantismo popular (Yiye Avila, Carlos Anacondia, etc.) es precisamente su énfasis



El evangelista Carlos Anacondia predicando en una de sus populares campañas de evangelización, sanidad y liberación en Argentina.

sobre liberación demoníaca. La conciencia de la obra demoníaca en las diversas esferas de la vida, entre el pueblo no ilustrado teológicamente, aflora en ocasión de las reuniones masivas de evangelización. La gente no necesita ser convencida en cuanto a Satanás y su obra, sino que por el contrario, busca ser liberada de los ataques y acechanzas diabólicos. Incluso en medios urbanos es notable la conciencia del tras-mundo demoníaco

que ponen de manifiesto las multitudes.

El duende. El duende es uno de los espíritus malignos más populares. Cuando el ar-

cángel Miguel y sus ángeles echaron a Satanás y sus ángeles del cielo, muchos de éstos no llegaron al infierno. Algunos se quedaron en el aire y otros en las cuevas o bajo las rocas junto a los ríos. Estos duendes son demonios amistosos pero traviesos, que se aparecen en algunas regiones vestidos como enanos con un gran sombrero. No son espíritus dañinos o maléficos, pero molestan a sus víctimas y las atormentan.

El dueño. Llamado también *dios mundo* en algunas partes de América Latina, es señor de toda la tierra y de todo lo que hay en ella. Debajo de él se ubican otros *aires*, que son fuerzas espirituales impersonales, dañinas y que causan todo tipo de males. Está también el *nahual*, que es una especie de espíritu del bosque, y animales que en realidad son espíritus disfrazados. También reciben el nombre de *dueños* diversos espíritus que se han apoderado de accidentes geográficos como montañas, valles, arroyos, ríos, cuevas, manantiales, cañones y cascadas. En realidad, todo elemento natural de importancia tiene su espíritu dueño, que debe ser debidamente honrado si va a utilizarse sin daño su "propiedad" o lo que le pertenece. Esto significa que, antes de sembrar maíz, es necesario orar al dueño del terreno, de otro modo éste puede echar a perder la cosecha, traer enfermedad al campesino o retener la lluvia. Por supuesto, también está el dios Sol, que creó el mundo, y la Luna que es la responsable de hacer crecer la mies. Pero estas divinidades celestiales no son tan importantes en el sistema indígena como el *dios mundo*, que es una divinidad autóctona (especialmente en Guatemala). El dios Sol creador se ha ido, abandonando a su

creación, y la Luna no es tan poderosa como el dueño del suelo, el dios de la tierra.⁷

El control de las fuerzas sobrenaturales

Los objetivos de los sistemas religiosos indígena y católico romano son diferentes. El indígena busca mantenerse en armonía con un universo impredecible y esencialmente adverso. El católico romano busca vencer su destino mediante el rezo a la Virgen y los santos. Sin embargo, las técnicas para alcanzar estos fines son casi las mismas, ya que se basan en el principio del regateo o la negociación con las fuerzas sobrenaturales. El devoto promete dar cosas a fin de recibir algo a cambio. Esto se hace mediante votos, mandas, promesas, sacrificios, donativos, penitencias, etc. técnicas que son muy similares en ambos sistemas religiosos.

Básicamente, las técnicas de control de las fuerzas sobrenaturales tienen como fin prevenir las desgracias, solucionar los problemas y dificultades o causar daño a otros.

En cuanto a las fuerzas espirituales malignas, la fe popular considera a la bendición como un antídoto eficaz contra el diablo y sus huestes, los malos espíritus y las almas que vagan en pena, que persiguen y quienen dañar a los seres humanos. La consagración de objetos, calles, puentes, casas, escuelas, fábricas, máquinas y otras cosas, sirve de una forma totalmente masiva para expulsar el mal y prevenir sus daños.⁸

Una práctica muy difundida en todo el continente para el control de las fuerzas so-

⁶Hebe M.C. Vessuri, "Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero: ensayo de categorías sociales y morales," *América Latina* (Río de Janeiro) 14 (1971): 58-64.

Nida, *Understanding Latin Americans*, 107-108.

Vessuri, "Aspectos del catolicismo popular," 57.

PRACTICAS RELIGIOSAS ⁹		
PREVENTIVAS	CORRECTIVAS	MALICIOSAS
Ritos preventivos indígenas: asociados a la siembra y la cosecha; sacrificios por lluvia; consagración de casas y edificios; adivinación con cristales, frijoles, huesos, granos de maíz; uso de fuego e incineración de copal.	Ritos correctivos indígenas: uso de hierbas; oraciones; invocación de los muertos; sacrificios para poner fin a una sequía o para detener una tormenta; ofrendas; llamar al shaman o hechicero.	Ritos maliciosos indígenas: maldición, trabajo, sacrificios a los espíritus, magia negra; uso de objetos pertenecientes a la víctima; daño por medio de prendas del maleficiado; conjuros.
Ritos preventivos católicos: fiestas para santos, velas, incienso, misa, pesenbres, procesiones, ritos pascales, carnaval, dramatizaciones religiosas, bendición de personas y objetos, rezos y súplicas.	Ritos correctivos católicos: confesión, incienso en las iglesias, velas encendidas a los santos, procesión con la imagen del santo, llamar al sacerdote, exorcismos, bendición de personas y objetos.	Ritos maliciosos católicos: fórmulas imprecatorias usando nombres cristianos (Cristo, Virgen y santos); maldición rezando el Padre nuestro.
Significado: mantener las relaciones adecuadas con el universo y el delicado balance con la naturaleza. No participar es traer calamidades y ser cómplice del mal.	Significado: restaurar la salud y traer prosperidad material.	Significado: los poderes sobrenaturales son amorales y pueden ser invocados para provocar daño o vengar al que ha sido víctima del mismo.

brenaturales demoniacas es el **exorcismo**. Mediante conjuros, brebajes, fumigaciones y rezos se ordena al espíritu maligno abandonar su control del cuerpo de la víctima, que generalmente se comporta de manera extraña o fuera de lo normal.

LA DEVOCION A JESUS

El culto a Jesús no ha atrapado la imaginación popular latinoamericana, al menos en la

medida en que lo hizo el culto a María, a los santos y a Satanás. La Iglesia Católica ha hecho esfuerzos enormes para popularizar la devoción al *Sagrado Corazón de Jesús* y al *Santisimo Sacramento* (eucaristía), pero sin demasiado éxito. En Brasil, el gran número de hermandades existentes ha fomentado de tal manera el culto a los santos, que la figura redentora de Jesús apenas puede competir con la devoción a María y a los santos más populares.¹⁰

⁹Nida, *Understanding Latin Americans*, 110-112.

¹⁰Hubert Lepargneur, "Imágenes de Cristo no catolicismo popular brasileiro," en *Quem e Jesus Cristo no Brasil?*

Desde la época de la conquista, Cristo ha estado presente en América Latina, pero su imagen no ha sido la del Cristo de los evangelios. *Cristóbal Colón* entendió su nombre de "portador de Cristo" (*Christophorus*) como

indicación profética de su tarea, la de llevar a Cristo al Nuevo Mundo, cumpliendo así el **mesianismo** español. Pero la **crístología** del conquistador consistió en la **sacralización del sistema de conquista y represión**.¹¹

EL CRISTO CRIOLLO

Lo primero que salta a nuestra vista en el Cristo Criollo es Su falta de humanidad. Por lo que toca a su vida terrenal, aparece casi exclusivamente en dos papeles dramáticos: el de un niño en los brazos de su madre y el de una víctima dolorida y sangrante. Es el cuadro de un Cristo que nació y murió, pero que no vivió jamás. Cosa extraña es que se pase por alto el gran período formativo y decisivo de la vida de Jesús, comprendido entre una infancia desvalida e impensante, y su viril resolución de morir con el indecible sufrimiento que esto entrañaba.

¿Por qué es que los únicos momentos de la vida de Jesús a que se da importancia son Su niñez y muerte? Porque las dos verdades centrales, responde alguien, del cristianismo son la Encarnación y la Expiación. Y así es, pero la encarnación es sólo el prólogo de una vida, y la expiación su epílogo. La realidad de la primera se despliega en la vida y se garantiza viviendo; la eficacia de la segunda se deriva de la clase de vida que se vivió. El Niño Divino en los brazos de Su Madre recibe plena significación sólo cuando vemos al hombre trabajando en el taller de carpintero, recibir el Espíritu en las aguas bautismales del Jordán, entablar hambriento y solitario batalla con el tentador, predicar las buenas nuevas del Reino a los pobres, sanar a los enfermos y resucitar a los muertos, llamar a Su lado a los sobrecargados y a los niños, exhortar a los ricos y denunciar a los hipócritas, preparar a Sus discípulos para la vida mientras El se preparaba para la muerte, y luego entregar Su vida no como mera víctima del odio y del destino, sino voluntariamente, y al morir pedir al Padre el perdón para sus asesinos. . . .

Sin embargo, esta humanidad de Jesús ha suscitado muy poco interés en los creyentes sudamericanos. ¿Por qué? Porque no han conocido otro Cristo, excepto el que se presta para que ellos lo compadezcan y apadrinen. Esto puede hacerse con un niño; también con una víctima que sufre y con un muerto; pero no con el Cristo de los Evangelios, que se negó a recibir el patrocinio de las lágrimas aun cuando iba en camino del Gólgota. A Cristo se le apadrina y tutorea en los elaborados festivales de la Navidad, y nuevamente en las sombrías festividades que marcan el curso de la Semana Santa, y en esta actitud de patrocinio compasivo se desbordan y luego se agotan acumulados sentimientos de piedad paternal y maternal o de una emoción trágica y llena de compasión.¹²

(São Paulo: ASTE, 1974), 68-69. Ver Dussel, *Introducción general*, 1:584.

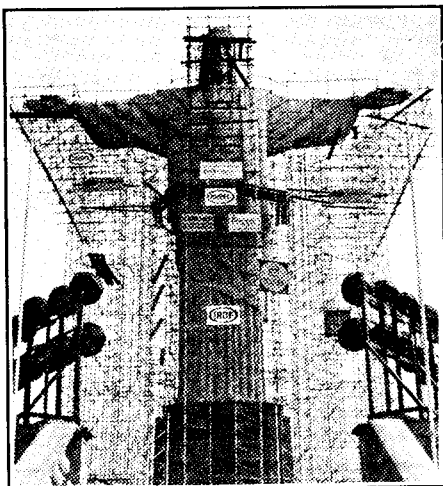
¹¹Plien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 815.

¹²Mackay, *El otro Cristo español*, 116-118.

El Cristo que los españoles predicaron en América Latina fue el *Cristo de la opresión*. Se trató de un Cristo crucificado, sufriente, vencido, con el cual el indígena se identificó en sus dolores. No fue un Cristo resucitado y vivo, liberador y transformador de la vida, Señor de todo y con demandas éticas radicales para sus seguidores. El *Cristo de la Biblia* fue un desconocido y continúa siéndolo para las masas populares latinoamericanas.¹³

Monumentos y advocaciones

En numerosos lugares de América Latina se levantan monumentos y estatuas a Jesucristo: en el cerro del Cubilete, en México; en Nicaragua hay una famosa estatua inaugurada a principios de siglo; en Bogotá hay un



Monumento al Corazón de Jesús sobre el cerro Corcovado, en Río de Janeiro.

templo imponente erigido como voto nacional de acción de gracias; es bien conocida la gigantesca estatua sobre el Corcovado, en

Río de Janeiro; y en la frontera argentino-chilena sobre los Andes se encuentra la estatua de bronce del Cristo Redentor.

A su vez, el pueblo continúa aferrado al culto de antiguas advocaciones cristológicas, especialmente aquellas relacionadas con la pasión de Cristo. Es así que se adora al Cristo del Sepulcro, en Amameca (México); el Cristo de Esquipulas, en Guatemala, que se ha convertido en una especie de símbolo nacional; el Cristo Milagroso, en Buga (Colombia), cuyo santuario es un centro de continuas peregrinaciones; el Cristo Amo, una escultura colonial de un Cristo yacente en Popayán (Colombia);



Vendedor de artículos religiosos en ocasión de la popular procesión del Señor de los Milagros, durante el mes de octubre, en Lima (Perú).

el Cristo del Consuelo, en Guayaquil; y el Señor de los Temblores o Señor de los Milagros, en Lima, que tiene un origen legendario

y es una pintura del siglo pasado atribuida a un esclavo negro. En Uruguay se venera al Señor de la Paciencia, cuyo culto cobra fuerza desde 1830 y se expresa en grandes romerías. En Brasil quien goza de mayor culto es el Senhor do Bonfim, en Salvador, quien es asociado por muchos con Oxalá, el orixá o divinidad más importante del culto umbanda. Otros Cristos famosos brasileños son Bon Jesús da Lapa, en el valle del río San Francisco, y Bon Jesús de Matosinhos, en Congonhas do Campo (Mato Grosso).

Devociones cristológicas

Las devociones cristológicas populares latinoamericanas son muy variadas. Aquellas que fueron características del período colonial, especialmente concentradas en la infancia y la pasión de Jesús, continuaron captando a las masas católicas incluso con posterioridad a la independencia. A lo largo del siglo pasado se han ido agregando nuevas devociones cristológicas populares, especialmente de origen europeo.

La devoción eucarística. La devoción eucarística ocupa un lugar central en la liturgia y la teología católica romana. La devoción a la comunión eucarística del primer viernes de cada mes se ha extendido en todas las iglesias y parroquias. La distribución de la comunión en tales días es comparable a la afluencia en los días de Semana Santa. Estadísticas de parroquias colombianas entre 1920 y 1940 hablan de tres a cuatro mil comuniones en parroquias rurales de cinco a diez mil habitantes. Sin embargo, el significado de la eucaristía

jamás ha sido entendido adecuadamente por el pueblo.

Las cofradías del "santísimo sacramento," que fomentan la devoción eucarística, han sido numerosas desde los días de la colonia.¹⁴ La romanización que se produjo en el terreno de la religiosidad católica romana durante el siglo XIX, siguiendo el modelo de la espiritualidad europea, especialmente italiana, enfatizó la veneración del *santísimo sacramento* y el *Sagrado Corazón de Jesús*. Sin embargo, fracasó en señalar al Cristo verdadero del Nuevo Testamento.

La devoción al Sagrado Corazón de Jesús. La devoción al *Sagrado Corazón de Jesús* fue introducida por los jesuitas en la época colonial (siglo XVIII), pero sufrió la represión por parte de los monarcas Borbones españoles. Durante los últimos tiempos del dominio español se produjeron diversas cédulas reales con la orden de cambiar las advocaciones corazonistas por otras. Pasada la crisis de la independencia, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús adquirió una fuerza especial. Esta devoción alcanzó popularidad hacia fines del siglo pasado, especialmente por la influencia de los contingentes inmigratorios italianos. En 1874 el gobierno ecuatoriano y en 1902 el colombiano decretaron la consagración de sus respectivos países al Corazón de Jesús.

Se trata de una devoción de carácter masoquista y sentimental, que apela mucho a un público femenino. Es por esto mismo que se ha extendido la práctica de la consagración de las familias al Corazón de Jesús, alentada por numerosas publicaciones parroquiales y por la revista *El Mensajero del Corazón de Jesús*, que tiene bastante difusión en los

¹³ Carlos W. Turner, *La Biblia construye en América Latina* (Buenos Aires: La Aurora, 1954), 23-24.

¹⁴ Para un ejemplo de cofradía eucarística (los Diablos de Yaré, en Venezuela), ver, Hilario Toledo Benito, "Religiosidad popular en América Latina," *Revista Javeriana* 54 (agosto 1986): 141-143.

países en que es editada: El Salvador, Colombia, Ecuador, Chile, Argentina y Brasil.

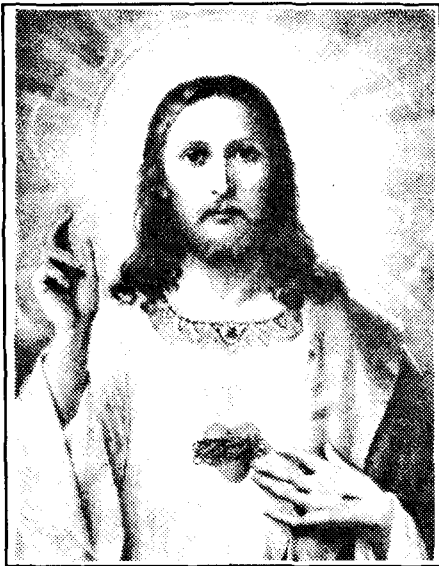


Imagen del Sagrado Corazón de Jesús, una de las más veneradas en América Latina.

Otras devociones populares. La devoción a la Cruz se manifiesta en todos los niveles de la vida latinoamericana: aparece en las puertas de las casas, en las entradas de los pueblos, en las cumbres de los cerros, en los cruces de caminos, y colgada del pecho.¹⁵ A lo largo del continente hay ciertas cruces que gozan de una fama especial, y en torno a las cuales se llevan a cabo grandes festividades, especialmente el 3 de mayo, la fiesta de la Santa Cruz.

Otra devoción cristológica popular es la devoción al Niño Jesús. Especialmente en

Navidad, se llevan a cabo diversos rituales en torno a esta devoción, siendo uno de los más populares el levantamiento del Pesebre.¹⁶ Hay muchas tradiciones sobre el Niño, una de las más populares desde tiempos coloniales es la del Niño Alcalde. Los *villancicos* se hicieron famosos en el catolicismo popular desde el siglo XVI.

LA DEVOCION A LOS SANTOS

La piedad popular ha fomentado de tal manera el culto a los santos, que la figura redentora de Jesús apenas puede competir con la devoción a María y a los santos más populares. En realidad, en la conciencia popular, Jesús aparece en el mismo rango que los santos.¹⁷

No sólo los indígenas y campesinos encienden velas a los santos de su devoción, sino que las personas más educadas y aristocráticas se arrodillan y leen sus *novenas* a la Virgen milagrosa o a San Antonio de Padua, mientras el obispo y los sacerdotes celebran la misa, que es el ritual más importante de la Iglesia Católica y que conmemora la muerte redentora de Jesús.

La herencia del culto colonial a los santos es desbordante. El *martirologio* y *santorale* se ha utilizado profusamente para nombrar cuanto accidente geográfico figura en el mapa. Las poblaciones siguen celebrando sus *fiestas*

patronales y honrando de ese modo al santo cuyo nombre llevan o a quien consideran su protector. Los niños al ser bautizados reciben por nombre el de algún santo según el calendario eclesiástico.

Un sacerdote paraguayo revisó los libros bautismales de una parroquia de Villarrica (Paraguay) y encontró que entre 1932 y 1935 habían sido bautizados 1.101 niños. De éstos, 872, o sea el 79%, tenían nombres de santos, mientras que 210 (19%) tenían otros nombres. Las "Marías" totalizaban 112.



San Francisco Solano (1549-1610), franciscano español, apóstol de los guaraníes y querandíes. muy venerado en Argentina. Su fiesta es el 14 de Julio.

La *intercesión de los santos* es el mejor recurso para hacer frente a las necesidades de la vida y las amenazas de Satanás y sus demonios. Los santos son menos poderosos que Dios y Jesús, pero están más cerca de los

seres humanos y sus necesidades. La religión popular considera los *méritos de los santos* como una gran reserva de gracias y favores, que hay que aprovechar.

Un buen *santo* es aquel que ayuda eficazmente con sus milagros. Su favor se puede lograr mediante ofrendas a sus imágenes, con lo que éstas se convierten en objetos providenciales. De allí la importancia que se da al contacto físico con la imagen del santo y el esfuerzo de muchos por tocarla. El mismo concepto mágico rodea el uso de ciertos objetos "santos," como escapularios, medallas, estampitas u otros, o la idea del efecto automático de las bendiciones, oraciones, novenas y peregrinaciones.

Las *fiestas de los santos* sirven para que los fieles hagan sus promesas o las cumplan al santo de su devoción. De este modo, la fe se reduce a la confianza en que un santo y su imagen milagrosa produzcan el cumplimiento de un deseo. Si esto no ocurre, el santo será abandonado y no atendido. Pero si la petición encuentra acogida, se cumplirá la promesa cueste lo que cueste. Por otro lado, en la fiesta del santo el pueblo se olvida de sus penas y se concentra en la comida, el estrépito, la diversión, cuando no en los excesos. El desfile del santo durante la procesión marca el punto culminante de la fiesta.

Generalmente estas fiestas estaban dedicadas a los *santos patronos*. Cada ciudad o pueblo, reducción o parroquia, doctrina o misión hispánica, criolla o indígena, estaba dedicada a un patrono o patrona. Estos santos recibieron un culto especial. Se recurría a ellos cuando la comunidad estaba frente a un infortunio particular. El santo era así una referencia cotidiana de la fe popular, el "héroe-donador" que auxiliaba en los menesteres diarios.¹⁸

¹⁵ León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX: México, América Central, Antillas*, 2 vols. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965), 1:413.

¹⁶ Cf. Alba Giménez, "Navidad y fe entre los coyas," en *Religiosidad popular*, ed. por Equipo Seladoc (Salamanca: Sígueme, 1976), 364-367.

¹⁷ Ver el interesante estudio sobre la religiosidad aimara de J.E. Monast, *Los indios aimaraes* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1972), 65-66.

¹⁸ Dussel, *Introducción general*, 1:586-589.

EL CULTO A LOS FIELES DIFUNTOS

El culto de los muertos

No se puede comprender la manera de pensar latinoamericana si no se toma en cuenta el *culto de los muertos*. Este es uno de los cultos más sincretizados en el continente. Este culto está dedicado a las almas que se encuentran en el *Purgatorio*. El pueblo teme al "alma en pena," es decir, el alma que no ha podido reposar en sus restos o en el paraíso, porque puede transformarse en un enemigo, un demonio o un mal del que hay que cuidarse.¹⁹ La manera de apaciguar a estas almas en pena es diciendo misas por ellas, ya que muchos creen que el alma sigue rondando por lugares aledanos y "está en pena," hasta que alguien pague por ella sus deudas con misas. De esta creencia parten los "espantos, bultos o fantasmas" que se aparecen a veces con ruidos para suplicar a sus deudos que paguen sus deudas. A veces señalan el lugar donde dejaron escondido algún dinero que poseían avaramente. A esto lo llaman una huaca o "entierro."²⁰

Así como el calendario eclesiástico recuerda a cada miembro del santoral, este culto tiene su propio día de fiesta en el día de los santos difuntos. Su importancia es superlativa, especialmente en los países con una mayoría mestiza e indígena. En este día (2 de noviembre), se limpia y decora las tumbas, se depositan quirnaldas o coronas de flores alrededor de las mismas o se las cuelga de las cruces dentro y fuera de los cementerios, y se ofrecen oraciones por las almas de los que han partido. Incluso, muchos indígenas llevan alimentos a

los templos y cementerios. Estos alimentos son rematados o vendidos en pública subasta, y con su producto se paga a los sacerdotes, para que celebren misas para el reposo de las "ánimas benditas."



Tumba de un "angelito". La leyenda dice: "... falleció el 3 de junio de 1922 a la edad de 3 años y medio. Con el alma y el corazón clavado de dolor, jamás te olvidarás tu madre. Solo la muerte borrará tu imagen. Tu padre, tus hermanitos, te dedican este recuerdo. Tu madre desconsolada."

Los cementerios en América Latina se ven muy concurridos los días lunes, pero muy especialmente el 1 y 2 de noviembre. Lo que ocurre en estos días tiene un carácter masivo. Por los años de 1940, en La Paz, el gobierno concentraba tropas en previsión de alguna asonada o alzamiento de la población indíge-

na que afluye masivamente al cementerio metropolitano. En el Paraguay se entiende que el "lunes de ánimas," por ser día laborable, es día de purgatorio, mientras que el sábado es día de gloria y por ello es día de "angelitos."²¹

El culto de la muerte se ve reflejado también en las celebraciones más importantes del calendario eclesiástico católico. La cultura latinoamericana está profundamente marcada por esta inclinación necrológica. Los grandes feriados nacionales no recuerdan el día de nacimiento del prócer sino el día de su muerte. Las noticias necrológicas ocupan un espacio importante en los diarios y periódicos del continente. Los funerales y misas memoriales son sumamente importantes en la vida de la comunidad. De hecho, el santoral católico recuerda la fecha de la muerte o martirio de los santos, no la de su nacimiento. En las procesiones de Semana Santa desfila entre las imágenes un esqueleto con su guadaña, que representa la muerte a que se sometió Cristo. La imaginación popular lo ha convertido en muchos lugares en un santo, que capta la devoción de miles bajo el nombre de *San*

Lamuerte. Esta devoción hace que muchos conserven los huesos de difuntos como amuletos o guardianes de las casas.

En México, en particular, una persona puede viajar kilómetros y kilómetros, cargado de flores, para derramar algunas lágrimas sobre las cenizas de su madre en el día de los santos difuntos. Al igual que en el caso de las *fiestas patronales*, el día de los difuntos es ocasión para que el familiar alejado regrese al



Día de los Fieles Difuntos en Mixqui es el título de esta fotografía captada por el Dr. Marco Aurelio Botey de la Ciudad de México, en el pequeño pueblo de Mixqui, a unos kilómetros de la capital mexicana, donde el 2 de noviembre de cada año, niños y adultos comparten el día alegremente con el muerto, saboreando los más exquisitos platos de la cocina mexicana.

hogar y fortifique los lazos de parentesco, conozca a los nuevos miembros de la familia y refresque sus recuerdos. La característica más particular y latinoamericana de este día de celebración y exaltación es la *imagen del*

¹⁹Vessuri, "Aspectos del catolicismo popular," 50-56.

²⁰Toledo Benito, "Religiosidad popular en América Latina," 139.

²¹Eduardo Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," en *Gran enciclopedia de España y América*, vol. 7: *Las creencias*, ed. por Juan María Laboa (Madrid: Espasa-Calpe/Argantonio, 1986), 213.

buen hijo. Se considera como tal a aquél que año tras año, sea rico o pobre, vuelve a su terruño a cumplir con sus obligaciones filiales. No es necesario explicar cuán significativo es ésto para el grupo de parentesco y la comunidad.²²

Los ritos de la muerte

La muerte esta asociada a varios ritos tradicionales que expresan la inseguridad, ansiedad y temor que ésta genera. El rito comienza con la preparación del enfermo cuando está próximo a morir. Entonces es llamado el sacerdote, con la solemne conducción del *viático* en las ciudades o la llegada del mismo entre arcos de flores a las chozas campesinas.

El viático. Al paso del sacerdote con el *viático* la gente se arrodilla y manifiesta su piedad y devoción sacándose el sombrero y haciendo la señal de la cruz. La pompa con que se ha llevado a cabo este rito terminó por provocar la oposición de muchos gobiernos, especialmente liberales, que sólo vieron en ello una práctica supersticiosa y un exhibicionismo del poder clerical. En 1867, el liberal peruano Quimper prohibió llevar con pompa el *viático*, a cuya salida y paso repicaban las campanas. Iguales medidas prohibitivas se aplicaron en México, Guatemala y Nicaragua.

La muerte. El rito de la muerte consta también de una vela, conocida como la "candela bendita," que se hace bendecir el 2 de

febrero en ocasión de la fiesta de la Purificación y de la Luz, y que se guarda en la casa. Esta velita de la "candelaria" sirve para alumbrar con ella a los muertos a fin de que tengan la seguridad de la vida eterna. Al moribundo se le aplica frecuentemente el *crucifijo* o la cruz, que debe ser sostenido firmemente con ambas manos sobre el pecho. El momento de la agonía se anuncia con un especial tañir de campanas. Una vez muerto el enfermo, se le acompaña con los *sufragios*, el velorio y el *novenario*.

Una muestra de la religiosidad popular paraguaya es la costumbre de que el último día del *novenario*, que suele tener gran afluencia, se recen de tres a nueve rosarios. Se construye un altar con siete gradas si la persona es casada (recuerdo de los siete sacramentos), y de seis si el difunto es soltero. Encima se coloca la cruz y la imagen de la Virgen de los Dolores y de San Juan Bautista. Al pie, un vaso de agua, para la sed del muerto. La gente ve que el agua desaparece (por evaporación, ya que se concentran muchas personas en una casa pequeña), y en su ignorancia cree que es el difunto quien la bebe.²³ Al día siguiente se lleva la cruz al cementerio, ojalá bendecida por el sacerdote. 'Se coloca a los pies del difunto para poder agarrarse en el día de la resurrección.' El ceremonial, mucho más complicado de cuantos hemos descrito, ha de cumplirse puntualmente, so pena de que el difunto venga a hacer algún reclamo.²⁴

Una costumbre muy extendida en América Latina es la de los "velorios de angelitos," que fueron muy populares en la época colonial en América Central, Colombia, Paraguay y Chile. Se trata de las honras póstumas que se

hacen en el caso del fallecimiento de niños. En Chile, estos velorios consisten en un ritual coreográfico y musical en celebración del hecho de que el niño fallecido está en el cielo. El ritual funerario está plagado de ideas supersticiosas. En Colombia, en la cuenca del río Magdalena y muchos otros lugares, el cadáver del niño se expone a la puerta de las viviendas humildes, vestido de blanco y con una canastita para recibir limosnas. En el Paraguay los ataúdes con el cuerpo se llevan descubiertos y se les echan monedas. La fantasía popular ordena que los sábados por la tarde, la madre del pequeño no debe salir a trabajar, pues si lo hace "el angelito" tampoco podría salir a pasear.²⁵

GLOSARIO

advocación: título que se da a un templo, capilla, altar o imagen particular, como Nuestra Señora de los Dolores, del Pilar, Virgen de Luján, etc.

apoteosis: deificación de los héroes míticos entre los paganos, mediante honores y celebraciones extraordinarias.

ayate: tela rala de hilo de maguey o pita.

cristología: parte de la teología que trata de la doctrina acerca de Cristo.

crucifijo: efigie o imagen de Cristo crucificado.

devoción: amor, fervor y veneración religiosa, y la manifestación exterior concreta de estos sentimientos a través de actos rituales.

exorcismo: expulsión de demonios de las personas en el nombre de Jesús o mediante conjuros u otras técnicas.

fáustico: referido al personaje de una leyenda alemana, cuya historia es la de un hombre que vende el alma al demonio a cambio de los bienes terrenales. Goethe ha inmortalizado esta figura en su drama *Fausto*.

martirologio: libro o catálogo en que figuran los mártires cristianos de la antigüedad, y por extensión, lista de todos los santos conocidos.

mesianismo: la creencia en un profeta o líder carismático que manifiesta tener, o cuyos seguidores suponen que tiene, orientación y poderes sobrenaturales y la misión de salvar a su grey o su pueblo de la destrucción o la tragedia. A veces, toda una nación se atribuye una vocación mesiánica.

misa campal: la que se celebra al aire libre para las fuerzas armadas y, por extensión, para una gran concurrencia de gente.

nacionalismo: ideología en la cual el patriotismo es un valor social central y que promueve la lealtad a la propia nación como una emoción consciente. El nacionalismo implica un sentido de destino, metas y responsabilidades comunes para todos los ciudadanos de la nación.

novenas: actos de devoción, como oraciones, misas, etc., a que se entrega el creyente durante nueve días.

²²Sobre el culto a los difuntos en Paraguay, ver Indalecio Riquelme y J.M. Munarriz, "Difuntos," en *Religiosidad popular*, ed. por Equipo Seladoc (Salamanca: Sígueme, 1976), 368-373.

²³Toledo Benito, "Religiosidad popular en América Latina," 139.

²⁴Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 213.

²⁵Ibid.

novenario: espacio de nueve días que se destina a los pésames, lutos y devociones entre los deudos inmediatos de un difunto. Se refiere también a las exequias o sufragios que se celebran por lo común en el noveno día después de una defunción.

parroquia: iglesia donde se administran los sacramentos y se alimenta espiritualmente a los fieles de una feligresía, y el territorio que se halla bajo la jurisdicción espiritual del cura párroco.

pecados veniales: los que se oponen ligeramente a la voluntad de Dios, ya sea por la pequeñez de la materia, o por falta de plena advertencia.

purgatorio: lugar donde, según el dogma católico romano, las almas de los justos, incompletamente purificadas, acaban de purgar sus faltas mediante el sufrimiento.

retablo: colección de figuras pintadas o talladas que representan en serie una historia o suceso.

rol: pauta de conducta estructurada alrededor de derechos y deberes específicos y asociada con una posición de status particular dentro de un grupo o situación social. El rol de una persona se define, en cualquier situación, por medio de un conjunto de expectativas para su conducta, sostenidas por otros y por la persona misma.

romería: viaje o peregrinación, en particular la que se realiza por devoción a un santuario, que incluye una fiesta popular con comidas, bailes, etc., celebrada en las inmediaciones de una ermita o santuario el día de la festividad religiosa del lugar.

salesiano: se aplica al religioso perteneciente al oratorio de San Francisco de Sales, congregación fundada en Turín, por Don Bosco, en 1878.

santoral: libro de vidas de santos y lista de los santos de cada día del año, según la fecha de su muerte.

socialización: el proceso social básico por el cual un individuo llega a integrarse a un grupo social a través del aprendizaje de la cultura del grupo y de su rol en el grupo. La socialización es un proceso que dura toda la vida.

status: posición definida en la estructura social de un grupo o sociedad, que se distingue de otras posiciones y al mismo tiempo se relaciona con ellas a través de sus derechos y obligaciones especificados. Cada posición de status se expresa en función de un rol, es decir, una pauta de conducta esperada del ocupante del status.

sufragio: obra buena que se aplica a favor de las almas que están en el purgatorio.

técnica: un medio específico culturalmente pautado, para obtener una meta dada. Las técnicas son aprendidas y pueden requerir la adquisición de capacidades especializadas.

tipo cultural: un patrón de rasgos de una cultura, que la distingue de otra. Los tipos se usan sobre la base del supuesto de que proveen un medio de clasificación de culturas que es útil con fines de análisis.

viático: sacramento de la eucaristía que se administra a los enfermos en peligro de muerte.

QUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Por qué dos razones la Iglesia Católica Romana ha podido mantener su monopolio religioso casi exclusivo en América Latina? 2. ¿Cuál es la devoción que goza de mayor adhesión en América Latina? 3. ¿Qué explicaciones se han dado sobre el origen de la devoción mariana latinoamericana? 4. ¿En qué sentido el culto mariano ha servido como instrumento de opresión? 5. ¿Cómo ha operado la devoción mariana en relación con el ejército? 6. Mencione algunas de las advocaciones más famosas de la Virgen María. 7. Sintetice en sus palabras la tradición de la Virgen de Guadalupe. 8. ¿En qué país se venera la Virgen de Luján? 9. ¿Qué es una cofradía mariana? 10. ¿Qué tres valores sexuales básicos de la cultura latinoamericana están asociados a la devoción mariana? 11. ¿Qué creen los católicos romanos en cuanto a Satanás? 12. ¿Por qué no abundan en América Latina detalles sobre las maquinaciones del diablo? 13. ¿Qué papel juega la Iglesia en relación con Satanás y sus obras? 14. ¿En qué sentido la creencia en Satanás cumple una función compensadora? 15. ¿Hasta qué punto considera usted que la creencia en los demonios es popular en América Latina? 16. ¿Quién es el "duende"? 17. Describa al "dios mundo." 18. Señale las diferencias y semejanzas entre los sistemas religiosos indígena y católico romano. 19. Caracterice brevemente las técnicas religiosas de control de las fuerzas sobrenaturales. 20. ¿Qué lugar ocupa la bendición frente a las fuerzas espirituales malignas? 21. ¿Qué es el exorcismo? 22. ¿Qué lugar ocupa la devoción a Jesús en relación con otras devociones en América Latina? 23. Caracterice al Cristo predicado por los conquistadores. 24. ¿Qué lugar ocupa la devoción eucarística en América Latina? 25. Caracterice la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. 26. Explique la devoción a los santos en América Latina. 27. ¿Cómo se celebra el culto a los santos? 28. ¿Qué importancia tiene el culto de los muertos en América Latina? 29. ¿Qué es el viático? 30. ¿Qué es un "velorio de angelito"?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * María, Madre y modelo de la Iglesia

Lea y responda:

En nuestros pueblos, el Evangelio ha sido anunciado, presentando a la virgen María como su realización más alta. Desde los orígenes en su aparición y advocación de Guadalupe, María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo con quienes

ella nos invita a entrar en comunión. María fue también la voz que impulsó a la unión entre los hombres y los pueblos. Como el de Guadalupe, los otros santuarios marianos del continente son signos del encuentro de la fe de la Iglesia con la historia latinoamericana.

Pablo VI afirmó que la devoción a María es "un elemento cualificador" e "intrínseco" de la "genuina piedad de la Iglesia" y del "culto cristiano" (Cfr. M.C. Intr., 56). Esto es una experiencia vital e histórica de América Latina. Esa experiencia, lo señala Juan Pablo II, per-

tenece a la íntima "identidad propia de estos pueblos" (Juan Pablo II, Zapopán 2).

El pueblo sabe que encuentra a María en la Iglesia Católica. La piedad mariana ha sido, a menudo, el vínculo resistente que ha mantenido fieles a la Iglesia sectores que carecían de atención pastoral adecuada.

El pueblo creyente reconoce en la Iglesia la familia que tiene por madre a la Madre de Dios. En la Iglesia confirma su instinto evangélico según el cual María es el modelo perfecto del cristiano, la imagen ideal de la Iglesia.

Documento de Puebla, párrafos 282-285.

- Desde una perspectiva evangélica, ¿considera que María es la "realización más alta" del Evangelio? ¿Cómo respondería a esta afirmación del documento?

- ¿En qué frases se confirma el análisis e interpretación de Nida de p. 186?

- Discuta críticamente la afirmación del papa Juan Pablo II en el sentido de que la devoción mariana pertenece a la íntima "identidad propia" de los pueblos latinoamericanos.

- ¿En qué sentido la devoción mariana es característica única y singular del catolicismo?

TAREA 2 * El zupay

Lea y responda:

El diablo de los indios, con efecto, en punto a sabiduría, industria y cualidades estéticas, nada tiene que envidiar al de los cristianos. Es tan sabio como pícaro, y tan pícaro como feo. El propio origen es idéntico entram-

bos: el del indio, como el del cristiano, pecaminoso; dañado fruto de la soberbia y rebeldía. Los historiadores todos de la conquista, cuya mayor parte eran teólogos, reconocieron en el dios más venerado y temido de los indígenas del Nuevo Mundo al mismo diablo que conocían en Europa. El *zupay*, o *zopay* de los indios del Perú es Lucifer en pintura. *Illa Tecce Viracocha*, la luz eterna y gran dios de los peruanos, tenía comunicada su divinidad y potencia a diversas criaturas, que debían obrar respectivamente según su particular virtud y oficio; acompañábanle, y por lo general, estaban en el cielo. Unos eran consejeros, y otros meramente servidores de su creador. *Illa Tecce Viracocha* era invisible, e invisibles, por ende, habían de ser, y eran, sus criados y servidores. Entre los criados que tenía, unos hubo que permanecieron leales y sumisos a su creador (ángeles buenos), a quienes los peruanos llamaron *huaminca*, y otros, por el contrario, prevaricaron y se hicieron traidores y enemigos (ángeles malos). A éstos llamaron *zupayes* o *zopayes* (demonios). *Zupay* propiamente significa *adversario maligno*. Adoraron los indios del Perú a los *huaminca*s. A *zupay* nunca le rindieron adoración. Pero *zupay* inventó medios y maneras con que fuera adorado.

Daniel Granada, *Supersticiones del Río de la Plata* (Buenos Aires: Guillermo Kraft, 1947), 319.

- Haga una lista de algunos elementos comunes entre el diablo de los indios y el de los católicos romanos.

- ¿En qué se parece la tradición de *Illa Tecce Viracocha* a la tradición católica romana respecto de los ángeles caídos?

- Lea 1 Pedro 5:8 y compare lo que dice este versículo con el nombre *zupay* dado por los peruanos al diablo.

- Busque algunos pasajes bíblicos que indiquen que el diablo inventa medios y maneras a fin de engañar al ser humano.

LECTURAS RECOMENDADAS

ALBO, Javier. "Notas sobre la religiosidad popular del campesino boliviano," *Cristianismo y Sociedad* 14 (1ra entrega 1976): 67-74.

ALLIENDE LUCO, Joaquín. "Religiosidad popular en Puebla," en *Puebla*, vol. 5 de *Panorama de la teología latinoamericana*, ed. por Equipo SELADOC (Salamanca: Sígueme, 1981), 473-504.

CARDENAS, Eduardo. "Panorama del catolicismo iberoamericano," en *Gran enciclopedia de España y América*, vol 7: *Las creencias*, ed. por Juan María Laboa (Madrid: EspasaCalpe/Argantonio, 1986), 196-214.

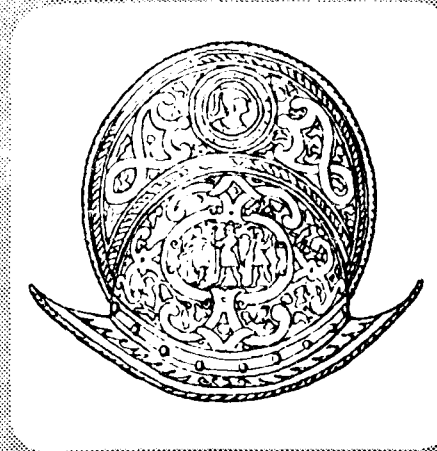
MACKAY, Juan A. *El otro Cristo español* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1952), 101-129.

NUÑEZ, Emilio Antonio. *El Cristo de Hispanoamérica* (Guatemala: Seminario Teológico Centroamericano, 1979), 11-20.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 296-308.

RYCROFT, W. Stanley. *Religión y fe en la América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1961), 142-157.

Segunda Parte
**EL CRISTIANISMO
LATINOAMERICANO**



UNIDAD UNO

EL CRISTIANISMO CATOLICO ROMANO

SUBUNIDAD I

TRASFONDO HISTORICO DE LA CONQUISTA RELIGIOSA DE AMERICA LATINA

EL CRISTIANISMO CATOLICO ROMANO EN AMERICA LATINA

Se ha discutido mucho si existe una América Latina. La **heterogeneidad** del continente ha sido tema de análisis desde diversas perspectivas. No es ajena al lector, con toda seguridad, la variedad de respuestas que se ofrecen a la pregunta sobre la identidad latinoamericana. Es posible que esta abrumadora diversidad de opiniones sobre el particular sea índice de que, efectivamente, *América Latina es una realidad heterogénea* y muy difícil de acomodar en paradigmas generales u observaciones globales.

Heterogeneidad religiosa

La heterogeneidad que parece ser cierta con referencia a los variados aspectos de la realidad social, política, económica y cultural

latinoamericana, es cierta también respecto del panorama religioso del continente. *Se ha insistido tradicionalmente en que América Latina es un continente católico romano.* De manera ingenua y poco apoyada en datos reales, las propias autoridades de la Iglesia Católica han afirmado el carácter abrumadoramente mayoritario de los comulgantes latinoamericanos de esta versión del cristianismo. Es más, se ha sustentado con convicción el concepto de que la cultura y el ser latinoamericanos son sustancialmente católicos romanos, de tal manera que no es posible aislar la cultura del continente de esta religión que le da sustancia y la explica.

El *Documento de Puebla* (1979) habla de un "radical sustrato católico en América Latina" (1, 7), y agrega que "con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pue-

blos" (445). El documento termina afirmando: "La Iglesia Católica constituye en América Latina la *inmensa mayoría*, lo cual es un hecho de carácter no sólo sociológico, sino también teológico muy relevante" (1100).

Sin embargo, en las últimas tres décadas, desde la misma Iglesia Católica, estudiosos de la realidad continental comenzaron a descubrir que la afirmación de la homogeneidad de América Latina sobre la base de su cultura y religión es una falacia. Después de la Segunda Guerra Mundial y antes del Concilio Vaticano II fue haciéndose cada

vez más evidente que *las grandes masas latinoamericanas eran católicas "sólo de nombre"*. Lentamente, la Iglesia fue tomando con-

ciencia de la desagradable realidad de que el trabajo de evangelización en el continente todavía estaba por hacerse, y que lo que se había realizado a lo largo de siglos de trabajo misionero, no había sido otra cosa que la *imposición de una religión en términos de una cultura cristiana*.¹



El Rev. Werner Siebenbrock, de la orden del Verbo Divino, ofreciendo misa en la parroquia Cristo Redentore, en Río de Janeiro.

El catolicismo en el mundo

Más abrumador para los católicos romanos resulta constatar que las estadísticas van en contra de sus expectativas. La población mundial va en vertiginoso aumento, mientras que

el número de católicos practicantes manifiesta un decrecimiento relativo. Los 2.500 millones de habitantes que había en el mundo en 1950

llegaron a 2.995 millones en 1960, excediendo de este modo en unos 85 millones de seres humanos, las estimaciones hechas. En este momento la humanidad ha superado los 5.150 millones y para el año 2000 la población ascenderá a 6.280 millones.

No obstante, el problema del catolicismo en el mundo y en América Latina no es tanto el de sobrevivir, como el de conservar su predominio numérico. A nivel mundial, de la población total de 6.280 millones que se estima para el año 2000, el 60% serán asiáticos (principalmente de India y China), sin incluir a los soviéticos. Los europeos, excluyendo a los rusos, serán apenas el 10% de la población. *La tasa de crecimiento (más elevada en África y Asia que en Europa) hace inevitable que el centro de gravedad de la humanidad se desplace de occidente a oriente, al menos en términos demográficos.* En otras palabras, este centro pasará de los continentes tradicionalmente cristianos (y católicos) a las regiones del hinduismo, el budismo y también el islamismo.

Además, parece evidente que la Iglesia Católica Romana tradicional va decreciendo en número e influencia a nivel mundial. Según el *Official Catholic Directory* había 53.5 millones de católicos en los Estados Unidos en 1988 (apenas un 1.1 por ciento más que en 1987). No hubo incremento alguno en el número de sacerdotes y monjas. Por el contrario, el total de 53.500 sacerdotes refleja una pérdida de más de 6.000 con relación a los que había en 1968. El número de monjas declinó de 176.000 en 1968 a 107.000 en 1988. Solamente en 1987, 5.577 monjas abandonaron la vida religiosa.

Para completar el cuadro habría que agregar las considerables pérdidas de miembros que tiene la Iglesia Católica Romana tradicional en términos de aquellos que abandonan la

fe cristiana, los que se convierten al protestantismo u otra religión cristiana, más los muchos que se enrolan en el movimiento carismático o en las comunidades eclesiales de base y asumen actitudes críticas frente a la iglesia oficial.

La situación en América Latina

Es cierto que América Latina continúa siendo una importante reserva para el catolicismo. Pero ¿quién puede anticipar cuáles pueden ser los cambios políticos e ideológicos que afecten al continente antes de terminar el siglo? El problema inexorable y preocupante que aflige a la Iglesia de Roma reside sencillamente en las estadísticas que predicen que los católicos, que hoy representan alrededor del 15% de la población mundial, con menos de un 5% de practicantes, se reducirán a tan sólo el 9%, con un 1.8% de practicantes para el año 2000.

Un índice de la gravedad de estos datos en América Latina es una encuesta llevada a cabo en la ciudad de Buenos Aires (Argentina), en abril de 1986, que señaló que sólo el 62.5% de los encuestados se declaraba católico romano. La Iglesia Católica argentina sigue insistiendo en que más del 80% de la población del país es católica romana. Encuestas más recientes parecen indicar que en Argentina apenas un 7% de la población concurre a misa con cierta regularidad.

El desarrollo explosivo del protestantismo en el continente ha sido uno de los factores de mayor pérdida para las filas católicas latinoamericanas. Casi la mayoría absoluta de los convertidos en las iglesias evangélicas son bautizados católicos romanos. En 1989 la población del continente era de 410 millones de habitan-

¹Fletcher G. Anderson, "El catolicismo romano hace balance de la situación religiosa latinoamericana," *Cuadernos Teológicos* 10 (junio 1961): 140-155.

tes, de los cuales cerca de 50 millones eran protestantes. Se espera que hacia el año 2000 este número ascienda a 137 millones. La presente tasa de crecimiento de las diversas iglesias protestantes del continente está alrededor del 10% anual, lo cual significa un aumento tres veces mayor que la tasa de crecimiento de la población en general. El grueso de los nuevos convertidos proviene de las filas católicas romanas.²

Países como *Chile* cuentan con casi un 20% de su población como evangélicos. En *Brasil* hay más de 20 millones de evangélicos, mientras que en *Nicaragua* más del 15% de la población se declara evangélica, cuando en 1979 sólo el 3.2% se adscribía a tal filiación. En *El Salvador* la población evangélica creció en la década de 1974 a 1984 de 250.000 a 750.000, a pesar de la conflictiva situación política y social. Se estima que entre el 25 y el 30% de la población de *Guatemala* es evangélica, que este porcentaje ascenderá al 50% para el año 2000.

POBLACION PROTESTANTE EN AMERICA LATINA

País	Johnstone 1986		Holland 1981		Barrett 1982	
	1	2	3	4	5	6
Argentina	5.5	1.1	-	-	3.4	4.7
Bolivia	7.6	0.7	-	-	2.3	4.8
Brasil	17.4	0.5	-	-	6.1	15.1
Chile	22.5	2.0	-	-	9.9	18.9
Colombia	3.1	1.1	-	-	0.9	2.2
Costa Rica	7.7	2.2	7.9	0.9	7.3	4.2
Cuba	2.4	-	2.0	-	0.9	2.4
R. Dominicana	6.4	0.6	2.0	-	1.6	3.0
Ecuador	3.4	0.9	-	-	1.9	3.6
El Salvador	14.0	1.2	7.0	-	2.9	5.9
Guatemala	20.4	0.7	-	21.0	4.9	7.9
Haití	17.2	0.6	10-20	-	15.8	14.7
Honduras	9.9	0.7	8.0	-	2.6	3.4
México	4.0	1.0	-	-	2.2	4.5
Nicaragua	9.3	2.1	12.0	2.0	4.6	9.8
Panamá	11.8	1.0	12.0	-	6.7	11.8
Paraguay	4.0	0.3	-	-	2.1	2.2
Perú	3.6	0.9	-	-	3.0	3.3
Puerto Rico	27.2	2.7	8.0	-	6.6	12.8
Uruguay	3.1	2.2	-	-	1.9	2.9
Venezuela	2.6	0.7	-	-	1.3	2.9

1 y 3 - Protestantes (ecuménicos y evangélicos).

2 y 4 - Grupos marginales (mormones, testigos de Jehová, etc.).

5 - Profesantes, i.e. de manera pública.

6 - Afiliados, e.e. miembros de alguna iglesia.

(Cuadro tomado parcialmente de David Stoll. *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth* (Berkeley: University of California Press, 1990), 333-334.

² Ver C. Peter Wagner, *Spiritual Power and Church Growth* (Altamonte Springs, Florida: Strang Communications, 1986), 26-29.

De todos modos, desde una perspectiva histórica, es necesario reconocer que la forma católica romana del cristianismo ha estado presente en América Latina desde que Cristóbal Colón llegó por primera vez a estas partes del mundo en octubre de 1492. Esta religión afectó profundamente el proceso de formación del continente y su cultura. Es imposible, pues, comprender a América Latina y a los latinoamericanos sin un adecuado conocimiento del desarrollo histórico de esta fe a lo largo de los siglos.

En las próximas subunidades se intentará sintetizar la riqueza de este proceso, prestando atención a la manera en que la fe católica modeló la cultura latinoamericana, y de qué manera esta fe fue afectada por la evolución propia del contexto en el que se desarrolló.

Sin embargo, antes de intentar analizar la introducción del cristianismo en el Nuevo Mundo, es necesario considerar los antecedentes de tal empresa. Esto ayudará al estudiante a comprender mejor las características principales de la conquista religiosa de América Latina. Para ello será útil prestar alguna atención a las condiciones imperantes en la *Península Ibérica* antes del descubrimiento de América.

Cuando se levanta la pregunta en cuanto a cuáles fueron los aspectos sobresalientes de la realidad socio-económica, política y cultural de España y Portugal *antes de 1492*, se pueden señalar varios tipos de relaciones entre elementos contrastantes. El análisis de estos pares de factores relacionados explica, en buena medida, muchas de las contradicciones de la experiencia española y lusita-

na en el nuevo continente y en el subsiguiente establecimiento de las naciones latinoamericanas.

IGLESIA Y ESTADO

La primera nación cristiana fue *Armenia*, en el cuarto siglo. Con el emperador *Constantino* (año 313), y más tarde con la *cristiandad germano-latina* (año 800), la Iglesia se fue comprometiendo poco a poco con el Estado. Con la invasión de los árabes en el siglo VIII, la Península Ibérica vio desplomarse el poder de los *reinos visigodos*. La cristiandad logró subsistir, en medio de serias restricciones y opresión. El pueblo hispano-godo-católico se dividió entre *muladíes* (los que renegaron de su fe para hacerse musulmanes) y *mozárabes* (los que permanecieron fieles a la fe tradicional).

A partir del siglo VIII comenzó un largo proceso político y militar, de profundo contenido religioso, de **Reconquista** de los territorios perdidos en manos de los árabes. Esta *crusada* contra los musulmanes originó la *cristiandad hispánica* (hispano-lusitana), que alcanzará su florecimiento con la exploración y explotación de América en el siglo XVI.

"Durante casi mil años," señala *Enrique D. Dussel*, "los hispanos fueron hombres de frontera. . . . La conquista de América, sin interrupción ni de meses (ya que en enero de 1492 se toma Granada, el último reino árabe en España, fin de la reconquista, y en ese mismo mes Colón organizaba ya su viaje hacia las islas del Mar Océano que permitirá llegar a la India por el occidente), es la continuación natural de la reconquista española. Por desgracia, lo que había sido un justo proceso de liberación nacional se transforma, casi sin que nadie tomara conciencia, en un proceso de dominación imperial."³

³ Dussel: *Introducción general*, 1:194.

El feudalismo en la Península Ibérica

Mientras Europa Occidental iba consolidándose en torno a la estructura feudal, en la Península Ibérica se conformaba la cristianidad hispano-lusitana. La Iglesia Católica jugó un papel fundamental en este dilatado proceso histórico.

En la Europa feudal, y a partir de la existencia desde comienzos del siglo IX del *Sacro Imperio Romano Germánico*, la Iglesia Católica prácticamente llegó a identificarse con los órganos del poder político. En razón de ello, comenzó a justificar la estructura socio-económica del **feudalismo** y se puso del lado de los opresores. De esta manera, la Iglesia Católica llevó a cabo la justificación ideológica de la estructura social medieval, desde la perspectiva religiosa y teológica. La Iglesia Católica consolidó, de este modo, el *todo* de la sociedad. El Estado estuvo bajo la bendición de la

Iglesia, y ésta bajo la protección del primero, sin mayores conflictos, hasta la crisis del orden feudal en el siglo XIV.⁴

Los *feudos*, que a su vez podían ser divididos por el vasallo entre otros *caballeros* quienes a su vez pasaban a ser sus vasallos, se componían de uno o más señoríos, es decir, de **fundos** con siervos cuya *producción agrícola* proporcionaba la base económica para la existencia de la clase feudal.

Cuando un vasallo recibía un feudo, hacía *votos de honra y lealtad* a su señor debiendo ofrecer fidelidad como así también un cierto número de servicios militares. Al morir un vasallo, el feudo técnicamente debía pasar de nuevo a su señor, pero era práctica común que el hijo mayor tomara el lugar del padre como vasallo del mismo y, por lo tanto, los *feudos* eran de hecho transmitidos mediante el *principio de primogenitura*.

El feudalismo tuvo su mayor auge entre el siglo XI y el siglo XIII. Su decadencia se debió principalmente al crecimiento de las ciudades

de manera concomitante a la aparición de la **clase media** urbana, de una economía comercial y, también, a la ascensión al poder de las monarquías centralizadas.

Con la *decadencia del feudalismo en Europa Occidental*, la Iglesia Católica sufrió una pérdida de poder e influencia. Los fieles ya no encontraban necesaria la hasta entonces lógica aspiración - ideal característico de la Edad Media - de vivir sólo para el triunfo de la fe y para la conquista de la vida espiritual después de la muerte. Espantados por las guerras y las epidemias - como la gran peste de 1348 - , los europeos de la baja Edad Media comenzaron a ver que la vida es efímera y que termina imprevista y cruelmente. Por lo tanto, las delicias y placeres de este mundo eran válidos, ya que la vida se acaba y hay que gozar de ella mientras sea posible.

Poco a poco, *el ser humano comenzó a ser el centro del pensamiento y de la acción*. Se afirmó con ello la idea de *individualidad personal* por encima de la de comunidad en la religión. La angustia del hombre solo ante el mas allá y frente a un Dios de justicia preanunciaba el movimiento de la Reforma del siglo XVI. El renacimiento del derecho romano contribuyó a fortalecer la autoridad de los gobernantes y alentó el establecimiento de fuertes *monarquías absolutas*. Las ideas políticas, por su parte, tendieron a diferenciar la autoridad del Papa y de los monarcas. Se afirmaba que si bien ambos recibían su autoridad de Dios, al último le correspondía la soberanía en todas las cosas relacionadas con el gobierno de los asuntos terrenales.

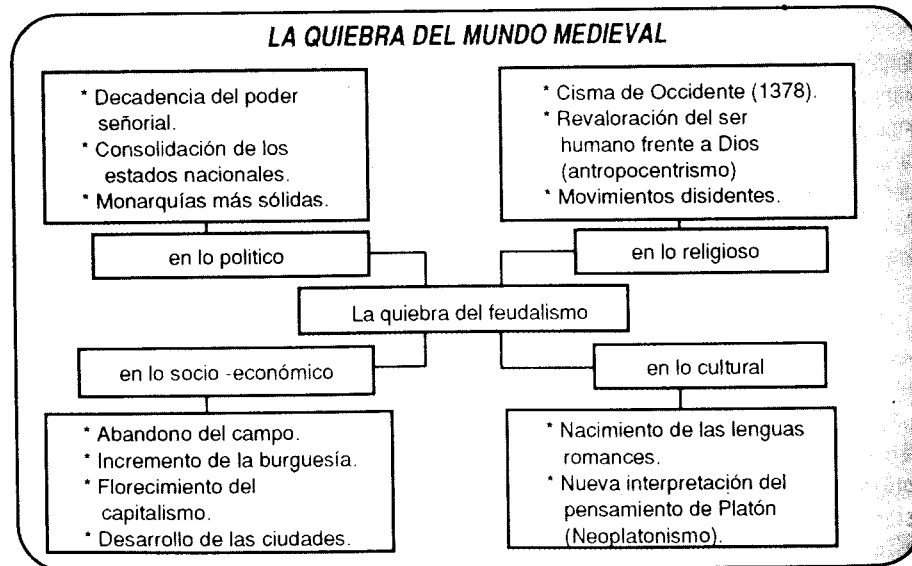
En España y Portugal el proceso fue algo diferente. El feudalismo característico de Euro-



Maximiliano I (1459-1519), emperador germánico fundador de la Casa de Austria. Casó a su hijo Felipe el Hermoso con Doña Juana la Loca, hija de los Reyes Católicos

pa occidental llegó tarde y no ancló profundamente. La contribución socio-cultural de los **califatos** árabes y de las comunidades judías, junto con las aportaciones económicas y culturales del incipiente comercio catalán con Italia, crearon una situación única. La reconquista del territorio perdido en manos de los árabes (que comenzó en el año 718), el poder de la nobleza que combatió contra los infieles y la jurisdicción de las ciudades demoró el desarrollo del feudalismo en el Estado monárquico y también dilató el surgimiento de la burguesía.⁵

En consecuencia, España y Portugal entraron tarde a la **modernidad**. Mientras el



⁴José Luis Romero, *La edad media* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), 69, 158-164; y Rodolfo Puiggrós, *El feudalismo medieval* (Buenos Aires: Centro Editor para América Latina, 1972), 114-129.

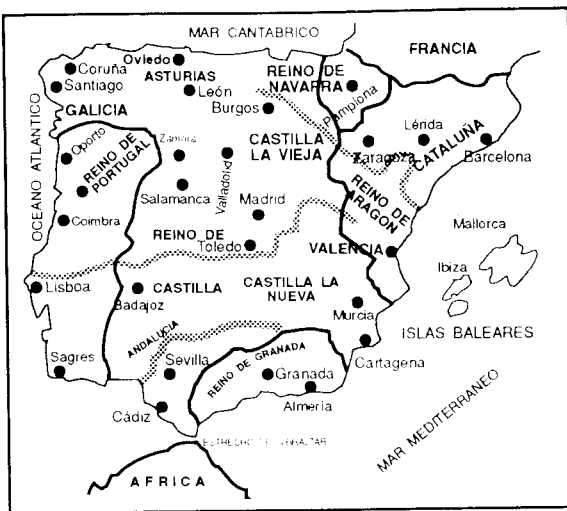
⁵Enrique D. Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación: perspectiva latinoamericana* (Salamanca: Sígueme, 1978), 159.

resto de Europa abandonaba el feudalismo para adentrarse en el **Renacimiento**, la *Península Ibérica continuaba aferrada todavía a su cultura medieval*. Mientras en otras naciones la Iglesia y el Estado comenzaban a transitar por caminos diferentes, en la cristiandad hispano-lusitana la unión se mostraba más fuerte que nunca, con el dominio del Estado absoluto sobre la Iglesia.

Los Reyes Católicos

Hacia la segunda mitad del siglo XV, Europa asistió a la formación de una serie de unidades nacionales sobre la base de un Estado absoluto encarnado en una monarquía. *Isabel de Castilla y Fernando de Aragón*, los Reyes Católicos, llevaron a cabo esa unidad en España.

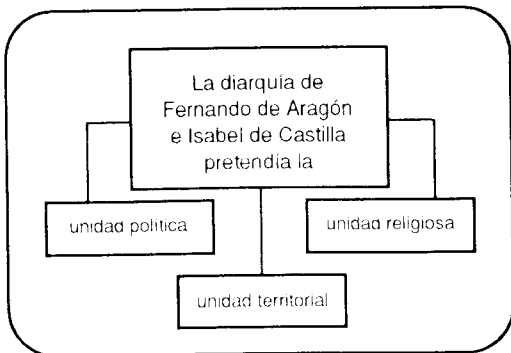
El casamiento de los Reyes Católicos. Isabel de Castilla (1451-1504) y Fernando de Aragón (1452-1516), fue un paso decisivo para la unificación política de España. Al contraer matrimonio en 1469, estos monarcas unieron los dos principales reinos ibéricos:



La Península Ibérica al subir al trono los Reyes Católicos.

Castilla y Aragón. Estos monarcas se impusieron de este modo sobre la nobleza castellana y la burguesía aragonesa, ya que los intereses divergentes de ambas entidades se antepusieron al ideal nacional. Con mano dura, los soberanos lograron constituir la unidad política, religiosa y territorial.

La política común que desarrollaron Isabel y Fernando fue de gran trascendencia para España. De la unidad alcanzada da testimonio un refrán de aquella época, que dice: "Tanto monta, monta tanto Isabel como Fernando." Los Reyes Católicos fundaron una *monarquía absoluta*, que continuó por varios siglos, pero esto no eliminó las contradicciones. Será con el emperador *Carlos V*, y a causa del oro y la plata americanos, que el Estado monárquico español adquirirá un carácter definitivamente absoluto.⁵



Durante este proceso, *la Iglesia Católica, que había sido*

muy poderosa durante la Reconquista y era muy rica en tierras y castillos, estuvo perdiendo continuamente su poder en favor del Estado monárquico, tanto en España como en Portugal. Era dueña de una *tercera parte* de las rentas totales de la Península. Pero la Corona y la nobleza tenían títulos sobre el resto, y se apropiaban cada vez más de mayor poder. En realidad, la Iglesia fue dependiendo más y más del Estado monárquico. La Reconquista ayudó a ello, ya que la monarquía era la que disponía del poder militar y la autoridad para enfrentar a los reinos árabes.



La imagen de Isabel la Católica reproducida, pertenece a un cuadro conservado en la Real Academia de la Historia, Madrid.

Pero también era cierto que *los reinos peninsulares necesitaban de la Iglesia Católica*. Ella era la representante en la tierra de la divinidad, la que tenía el poder de intercesión, la que absolvía o condenaba por el pecado. Así, pues, la unión de la Iglesia Católica y el Estado fue inevitable en la Península Ibérica, y se dio allí de manera más profunda que en ningún otro lugar en Europa.⁷

El casamiento de Isabel y Fernando no solo unió sus reinos sino que fortaleció también la unión de la Iglesia y el Estado. Así como Fernando terminó siendo el beneficiario absoluto de la alianza política a la muerte de Isabel en 1504, el Estado terminó por imponer su dominio sobre la Iglesia. Es así que se

constituyó una cristiandad en la que la Iglesia cumplió los fines del Estado católico.

Las reformas de Cisneros

En España, las reformas del cardenal *Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517)*, el gran *arzobispo de Toledo* durante el tiempo de la llegada de los españoles a América, *resultaron en el desmantelamiento de la importancia política de la Iglesia*. Cisneros, que era franciscano, actuó como *confesor* de Isabel la Católica. Había sido elevado a la posición de cardenal por el papa *Julio II*, y desde ese puesto emprendió la *reforma* de las órdenes religiosas españolas. Como regente de Castilla primero (1506), y luego como regente de toda España (1516), Cisneros puso de manifiesto sus relevantes dotes de *hombre de Estado*.

Hacia fines de la Edad Media, la Iglesia Católica en España contó con algunos obispos de excepcionales dotes, que pugnaron por reformar una Iglesia que daba muestras de decadencia. Hombres como el piadoso *Hernando de Talavera (1428-1507)*, arzobispo de Granada, y especialmente los cardenales *Pedro González de Mendoza (m. 1495)* y el mencionado *Jiménez de Cisneros* trabajaron por fortalecer y cambiar la Iglesia desde adentro. En 1473 y 1512 hubo sendos *sínodos* provinciales (Alcalá y Talavera), que produjeron decretos de reforma. El *clero regular* fue sometido a disciplina, especialmente las *órdenes mendicantes*. Al *clero secular* se le exigió que observase el deber de residencia, y a los párrocos, la confesión frecuente y la homilía dominical.

Un aspecto importante del movimiento de reforma de la Iglesia Católica española fue la *lucha contra la ignorancia religiosa*. Se redactaron catecismos; se fundaron numerosos

Robert Ergang, *Europe from the Renaissance to Waterloo* (Boston: D.C. Heath, 1954), 12-20.

Claudio Sánchez Albornoz, *España: un enigma histórico*, 2 vols. (Buenos Aires: Sudamericana, 1956), 1:320-323.

colegios y universidades: se abrieron seminarios; y especialmente, se fundó la *Universidad de Alcalá*, que Cisneros dotó de una manera extraordinaria. Además, se construyeron grandes templos, universidades y hospitales. Se emprendieron notables proyectos culturales. España se transformó, de este modo y gracias a las reformas estimuladas por Cisneros, en un verdadero centro del *humanismo cristiano*.

Una de las grandes contribuciones de Cisneros fue su iniciativa en componer un texto de la Biblia, que resultó en la *Poliglota*



Bajorrelieve con el busto del cardenal Cisneros. Universidad Complutense, Madrid.

Complutense. Cisneros convocó a eruditos de Salamanca y de París, y les encargó que editasen un texto científicamente fiel de la Sagrada Escritura. Con una liberalidad asombrosa, llegó incluso a invitar a *Desiderio*

Erasmus (¿1469? 1536), el padre del humanismo, para colaborar en el proyecto. El trabajo debía ser erudito. El texto de la *Vulgata* no debía ser corregido según el texto griego, sino que debía ser restablecido según los mejores manuscritos latinos. Finalmente, apareció la *Poliglota Complutense*, llamada así por el nombre latino de Alcalá. Esta fue la primera edición impresa del texto primigenio del Nuevo Testamento, al que muy pronto siguió el texto del Antiguo. Los seis tomos se fueron imprimiendo entre 1514 y 1517, pero no salieron a la luz hasta 1520.⁸

El cardenal Cisneros asumió la regencia del reino a la muerte del rey Fernando en 1516. Durante toda su vida, Cisneros había intentado fortalecer el poder real frente a la despótica nobleza feudal y las ciudades. Sin embargo, la reforma de la Iglesia Católica española fue una empresa dirigida desde el Estado, y que terminó en un sometimiento de la Iglesia a los intereses de la Corona.

Enrique D. Dussel señala: "No puede negarse que los Reyes Católicos, con su comprensión unificada de la cristiandad, donde lo eclesiástico y civil va siempre mezclado, y donde la Iglesia es una institución central de la sociedad política, dieron mucha importancia a la reforma de la Iglesia. Reforma en las costumbres, los usos, los estudios, el episcopado, las órdenes religiosas y el clero en general. Para ello tomaron en mano, se podría decir, a la misma Iglesia y consiguieron facultades ante los romanos pontífices. ... Lo que no hay que olvidar, entonces, es que Roma confía la reforma al Estado, a la monarquía. Esta función religiosa de la sociedad política inscribe toda la experiencia hispana y lusitana en América dentro del 'modelo' de cristiandad: la Iglesia usa del Estado para funciones pastorales; el Estado usa a la Iglesia para conseguir consenso en la sociedad civil."⁹

⁸Hermann Tuchte, *Reforma y contrarreforma*, vol. 3 de *Nueva historia de la Iglesia* (Madrid: Cristiandad, 1966), 18.

⁹Dussel, *Introducción general*, 1:198.

El patronato real en España

El *patronato real* completó la dominación de la Iglesia Católica por parte del Estado monárquico absoluto. Se ha definido el patronato (del latín *patronatus*) como *el derecho y cargo del patrón o patrono*. Como tal, tiene que ver con "el poder de nominar o presentar a un clérigo para su instalación en un **beneficio vacante**."¹⁰ *El patronato real era ese derecho que tenía el rey de presentar sujetos idóneos para los obispados y otros cargos eclesiásticos*. El papa se guardaba el derecho de la



Una página del misal de Isabel de Castilla.

consagración canónica de los beneficios mayores o puestos más importantes, mientras

que los obispos y otros **prelados** tenían el control sobre los beneficios menores.

Sin embargo, el *derecho de presentación* era sólo una parte de las regulaciones del patronato eclesiástico en favor del monarca. Otros *privilegios* eran los *derechos honorarios*, tales como las distinciones, el honor y las concesiones otorgados por la autoridad eclesiástica al patrón (el rey). Estaban también los *derechos utilitarios* o la ayuda financiera, que la religión favorecida debía prestar al patrón en caso de que éste se encontrara en necesidad.¹¹

El *derecho más importante del patrón era su privilegio de nombrar candidatos para una dignidad eclesiástica*. Según esta prerrogativa, si se producía una vacante en un beneficio, el patrón tenía el derecho de proponer el nombre de un candidato competente a la autoridad eclesiástica. De esta manera, este derecho se transformó en la verdadera esencia del patronato.

Obviamente, también había *obligaciones* de parte de la Corona. El rey tenía el deber de vigilar sobre su beneficio, teniendo cuidado de su buen funcionamiento, pero sin interferir en su administración ni en el cumplimiento de sus deberes espirituales. Debía proteger a su beneficio de todo ataque y proveer para su sostén material.¹²

Algunos autores ven en el *Sínodo de Toledo* (655) los orígenes de la práctica del patronato real en España. Con la Reconquista, se recuperaron las antiguas sedes episcopales de manos de los musulmanes. Este hecho y el establecimiento de nuevos

¹⁰J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America: A History of Political-Ecclesiastical Relations*, ed. rev. (Chapel Hill, Carolina del Norte: University of North Carolina Press, 1966), 4.

¹¹Ibid.

¹²Ibid., 4-5.

distritos eclesiásticos en las tierras reconquistadas, hicieron que la institución del patronato real recibiera un gran ímpetu. Las concesiones otorgadas por la **Santa Sede** fueron tales, que desde los días de *Alfonso X el Sabio*, rey de Castilla y León (1221-1284), hasta la conquista de Granada (1492), los monarcas españoles ejercieron el privilegio del patronato real sin mayores trabas.¹³

Para mediados del siglo XV, el control monárquico sobre la Iglesia Católica en España estaba extendido considerablemente, si bien sólo se trataba de un *patronato particular* (no universal), que no alcanzaba a todas las sedes y **prebendas** de los reinos. Sin embargo, fue durante el reinado de los *Reyes Católicos*, Fernando e Isabel, y a causa de la consolidación de la monarquía y la unificación de la Península Ibérica, que los monarcas obtuvieron mayores concesiones de parte de la Santa Sede.

En 1486, el papa *Inocencio VIII* proclamó una bula en la que, por primera vez, se concedía a los reyes españoles el *derecho de patronato real universal* sobre todos los beneficios que se conquistaran o fundaran en el territorio del reino musulmán de Granada, con posterioridad a su conquista.¹⁴ En 1494, el papa *Alejandro VI* confirmó esta concesión, sobre la base del celo religioso puesto de manifiesto por los Reyes Católicos en la conquista de Granada, arrebatada de las manos de los musulmanes.¹⁵

Con una aplicación adecuada y consistente de su derecho al patronato real, los Reyes Católicos se transformaron en la cabeza de la cristiandad hispánica. Esta mo-



"Clero y funcionarios", detalle de un cuadro anónimo de la época de los Reyes Católicos.

narquía - el primer Estado nacional europeo, semifeudal y semimercantil, y comercial desde el descubrimiento en adelante - iba a ser el origen y núcleo del Estado que habría de implantar y organizar la cristiandad en las Indias Occidentales.¹⁶

¹³ Ibid., 9-10.

¹⁴ Matías Gómez Zamora, *Regio patronato español e indiano* (Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1897), 285.

¹⁵ Pedro Leturia, "El origen histórico del patronato de Indias," *Razón y Fe* 78 (1927): 25-26.

¹⁶ Dussei, *Desintegración de la cristiandad colonial*, 159.

La alianza de la Iglesia y el Estado resultó en una asociación poderosísima, que de este modo fue capaz de la impresionante empresa de imposición cultural y política, que fue la conquista de América. Al venir al Nuevo Mundo, España perpetuó aquí una reproducción exacta de su estilo de vida, sus instituciones, su forma de gobierno y su religión. España transmitió al nuevo continente su cultura y, en buena medida, también su influencia política, a través del brazo efectivo de la organización eclesiástica. Cada parte aportó algo de valor a esta sociedad única. La Iglesia defendió el derecho divino de los reyes al gobierno, mientras que la Corona respaldó la autoridad universal de la Iglesia Católica Romana.¹⁷

La total identificación de la Iglesia y el Estado es un factor importante a tomar en cuenta para comprender la actitud de España en su implantación del cristianismo en América Latina. Un Estado autoritario, impregnado de un profundo celo religioso, fue el que protagonizó la conquista del Nuevo Mundo.



Clarence H. Haring, *The Spanish Empire in America* (Nueva York: Oxford University Press, 1947), 179.

Mackay, *El otro Cristo español*, 56.

Juan A. Mackays sostiene que "la conquista y colonización ibéricas del Nuevo Mundo tuvieron lugar con los auspicios de una perfecta teocracia." Y agrega: "La propagación y mantenimiento de la religión resultó una función del Estado, y hasta el nacimiento de naciones independientes, el Papa desempeñó un papel secundario en los asuntos religiosos de Iberoamérica. El lugar supremo lo ocupaba un César Cristiano, cuyo título era el de 'Su Real, Sagrada, Católica y cesárea Majestad'."¹⁸

NACIONALIDAD Y FE

La gente en España y Portugal muy fácilmente concebía su fe cristiana como estrechamente relacionada con su nacionalidad. Desde 1492, navegantes españoles y portugueses había visitado las costas de América Latina y habían llegado a tomar conciencia de la existencia de un nuevo continente. El comercio español y lusitano con estas tierras se fue expandiendo poco a poco, hasta llegar a ser el negocio principal para los países que

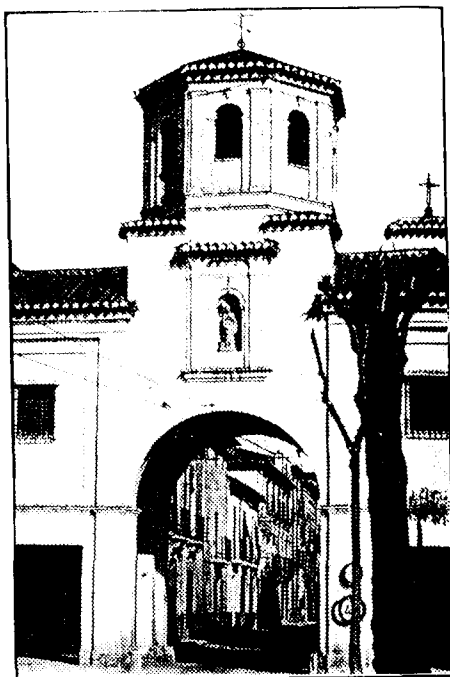
operaron tanto en las costas del océano Atlántico como del Pacífico.

El imperio español se desarrolló rápidamente. Después de la expulsión de los musulmanes (y también de los judíos) de la Península Ibérica, *el espíritu de una cruzada religiosa inspiró la empresa española en América*. En el continente europeo, aquellos musulmanes y judíos que se quedaron fueron obligados a hacerse cristianos (llamados *moriscos* y *marranos* respectivamente). En el Nuevo Mundo, los indígenas fueron convertidos, en muchos casos por la fuerza.

La Reconquista

Políticamente, la España que habría de administrar las colonias del Nuevo Mundo se desarrolló a partir de la persistencia de la fe cristiana a lo largo de la Edad Media en las montañas del norte, y de la larga Reconquista de las regiones al centro y sur de la Península, que estaban en manos de los moros. Cuando éstos invadieron la Península a comienzos del siglo VIII, muchos cristianos huyeron a las regiones montañosas del noroeste. Allí se fueron constituyendo poco a poco los reinos independientes de *Asturias*, *Navarra*, *Aragón* y *Cataluña*. Con el tiempo, emergieron dos reinos más fuertes: *León* y *Castilla*. Estos habrían de reemplazar a Asturias y se unieron en una sola nación con los ancestros de Isabel. Para el siglo XI, los castellanos comenzaron el largo proceso de reconquistar la España musulmana.

La influencia de la Iglesia Católica y de las órdenes monásticas le dio vigor a este



Entrada actual en la ciudad de Santa Fe por la puerta de Loja.

movimiento. Los pequeños reinos del norte estaban movidos por un profundo *fanatismo religioso*. Los cristianos decían pelear bajo la inspiración del *apóstol Santiago*, de quien se afirmaba había predicado en España. Sus huesos habían sido descubiertos "milagrosamente" en Galicia, y habían sido colocados en un santuario en *Santiago de Compostela*. *Santiago "matamoros" se convirtió, de este modo, en el santo patrono de la Reconquista*.¹⁹ Los soldados iban a la batalla al grito de "¡Santiago y a ellos!" Este mismo grito de guerra se oyó miles de veces en América Latina, mientras los españoles masacraban a los indígenas y fundaban ciudades, muchas de ellas con el nombre de Santiago.

En 1236, la ciudad de *Córdoba* cayó bajo los ataques de *Fernando III el Santo* (1199-1252), rey de Castilla y León. Cuando el rey de Francia lo invitó a unirse a una cruzada contra los musulmanes en Tierra Santa, Fernando respondió: "No faltan mahometanos en mi propia tierra." En 1248 conquistó *Sevilla*. En tanto, los reyes de Aragón unidos con Cataluña habían avanzado hacia el sur hasta incluir *Valencia* en sus dominios. Para el tiempo en que nació Colón, Castilla y León ya dominaban el centro y el norte de España, con Portugal al oeste y el pequeño reino de Navarra y el poderoso reino de Aragón al norte y el este, quedando los moros arrinconados en el reino de *Granada* al sur.

Para los Reyes Católicos, especialmente para Isabel, la existencia del *reino musulmán de Granada* era como una espina en la carne. Este reino no representaba una amenaza para Castilla y Aragón, pero ocupaba un rico territorio, que los monarcas españoles querían adicionar a sus dominios. A lo largo de diez años los Reyes Católicos presionaron con campañas militares.

En 1487 se conquistó *Málaga*, donde la mezquita principal fue transformada en catedral cristiana y una tercera parte de los moros hechos prisioneros se empleó para liberar a esclavos cristianos en África. Isabel, que se había presentado personalmente en el campamento español, hizo construir frente a Granada la ciudad de *Santa Fe*, como expresión de su convicción de que aquella campaña era un asunto de fe.

Finalmente, tras firmar las *Capitulaciones de Granada*, las fuerzas cristianas entraron victoriosas a esta ciudad el 2 de enero de 1492. El entonces primado de España, cardenal *Pedro González de Mendoza* (1428-1495), se adelantó con sus huestes para ocupar la *Alhambra*. De este modo, la bandera de los

cruzados, regalo del papa *Sixto IV*, que había precedido a las tropas en la campaña, fue lo primero que apareció sobre las alturas de la *Alhambra*, para anunciar que el dominio de la Media Luna había sucumbido ante la Cruz de Cristo.²⁰

Esta victoria final, que puso fin a más de siete siglos de dominio musulmán en la Península Ibérica, fue celebrada en toda la cristiandad europea como un desquite por la pérdida de Constantinopla en manos de los turcos en 1453. Para los Reyes Católicos significaba la anexión a Castilla de un extenso territorio caracterizado por la fertilidad de su suelo.²¹

La larga lucha contra los musulmanes en España desarrolló un sentido de identidad nacional, estrechamente vinculado a la fe cristiana. Desde los días de *Pelayo* (muerto en 737), el primero de los reyes asturianos, la polarización entre los españoles y los invasores musulmanes fue muy evidente. Con el correr del tiempo, se fue haciendo cada vez más marcada la diferenciación entre *fieles* e *infieles*. Esto agregó un tinte fuertemente religioso a la lucha por la recuperación de la tierra perdida por parte de los españoles.

La Reconquista fue mucho más que una cuestión étnica. Fue un largo conflicto sin concesiones entre el Islam y el cristianismo. Para los españoles, la Reconquista de su territorio asumió la forma de una *cruzada*. De esta manera, la Iglesia Católica Romana fue el foco de la empresa y su fuerza unificadora. El odio a los musulmanes y el amor profundo por España fueron considerados no sólo como un deber patriótico, sino también como una señal de auténtica fe cristiana.²²

¹⁹Tüchle, *Reforma y contrarreforma*, 16.

²⁰Ergang, *Europe from the Renaissance to Waterloo*, 16.

²¹Rycroft, *Religión y fe*, 83.

¹⁹Américo Castro, *Santiago de España* (Buenos Aires: Emecé, 1958), 30-38.



Procesión de un auto de fe de la Inquisición española. Grabado de B. Schoonebeck en el Museo Británico.

La Inquisición

Los musulmanes que ocupaban los territorios al sur de la Península Ibérica habían estado en franca retirada durante la segunda mitad del siglo XV. Después de la caída del reino moro de Granada, se le permitió por un tiempo a la población musulmana practicar la religión islámica. Las *Capitulaciones de Granada* les garantizaban a los moros toda clase de derechos. Pero muy pronto estas disposiciones fueron abrogadas y los musulmanes fueron forzados a abrazar el cristianismo. Cuando algunos en cierto distrito de Granada se levantaron contra esta conversión forzada, su acción fue interpretada como anulando los términos del tratado.

En 1502, un decreto real ordenó a todos los musulmanes de Castilla aceptar el cristianismo o dejar el país. Muchos decidieron irse, a pesar de las restricciones que pesaban sobre la disponibilidad de sus propiedades y el destino de los exiliados. No obstante, la mayoría se quedó y aceptó superficialmente la fe cristiana. Muchos de estos moros "convertidos" (llamados *moriscos*) fueron más tarde arrestados bajo sospecha de herejía y juzgados por la *Inquisición*, porque se creía que su conversión no era sincera. En Aragón se les permitió a los moros quedarse por un siglo más.

En el proyecto de unidad territorial, política y religiosa de los Reyes Católicos no había lugar para otra religión que no fuese la católica romana. Así como la Iglesia debía ser purificada de todo lo que afectase su dignidad, la

nación debía ser purgada de todos los elementos extraños a la fe religiosa de España. Esto significaba que musulmanes, judíos y todos los disidentes debían irse. En otras palabras, la Reconquista debía ser total.

La Inquisición Española jugó un papel fundamental como instrumento para lograr la purificación religiosa de la nación.²³ Castilla creó su Inquisición por edicto real en 1478, Roma la confirmó por una bula papal en 1483, y Aragón la aceptó en 1484. A diferencia de experiencias anteriores, esta inquisición no estaba en manos de los obispos (con la instrumentación de los dominicos), sino de la Corona, con el consentimiento y la bendición papal. Fue muy severa, especialmente bajo la administración del fraile dominicano *Tomás de Torquemada* (1420-1498), un fanático religioso que estaba convencido que ningún precio era demasiado alto con tal de lograr la pureza de España.

La maquinaria de la Inquisición fue muy poderosa y de vasto alcance. Los sospechosos eran sometidos a tortura, juicio, confiscación de sus bienes y muerte en la hoguera. Durante el reinado de Isabel murieron unas dos mil personas bajo la Inquisición.²⁴

Con la ayuda de la Inquisición, los musulmanes fueron forzados a abrazar el cristianismo, especialmente durante el liderazgo reformador del cardenal *Jiménez de Cisneros*. Más tarde, en 1524, *Carlos V* decretó el bautismo obligatorio para todos los musulmanes, bajo la amenaza de la expulsión de España. Numerosos moros se hicieron *moriscos*, es decir, musulmanes convertidos al cristianismo. El paso final para la absorción definitiva de los moriscos en la corriente principal de la

cultura española fue dado por *Felipe II* en 1567, cuando les ordenó abandonar sus costumbres y lengua propias.

Los judíos no corrieron mejor suerte que los musulmanes. Los Reyes Católicos querían lograr la unidad religiosa mediante la *expulsión de los judíos* de la Península. Para ello, contaban con el prejuicio popular en contra de los judíos. La razón principal de esta hostilidad era probablemente la negación de los judíos de convertirse al cristianismo. Pero también había razones de carácter económico, ya que muchos eran prestamistas y practicaban la usura, lo cual estaba condenado por la Iglesia. Desde fines del siglo XIV habían sufrido persecuciones y violencia.

En 1492, poco después de la caída de Granada, los Reyes Católicos decretaron un *edicto contra los judíos*, por el cual se les obligaba a convertirse al cristianismo o dejar España en cuatro meses. La pena para todos los que se quedasen era la muerte y la confiscación de sus bienes. Muchos emigraron y otros accedieron al bautismo católico romano, y se los llamó *conversos*, *cristianos nuevos* o *marranos*.

No hay acuerdo definitivo en cuanto al número de judíos españoles que escogieron el exilio. Un cálculo razonable estima que el número de judíos expulsados de España en 1492 y de Portugal en 1497 en unos 165.000. El número de los que se quedaron y fueron bautizados fue de alrededor de 50.000. Sea como fuere, España perdió a algunos de sus elementos más capaces e industrioses.

²³Sobre la inquisición española, ver Miguel de la Pinta Llorente, *La inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*, 2 vols. (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1953-1958); Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la inquisición en España*, 4 vols. (Madrid: Hisperión, 1980); y Maximiliaan K. van Lennep, *La historia de la reforma en España en el siglo XVI* (Grand Rapids, Michigan: Subcomisión Literatura Cristiana, 1984), 44-63.

²⁴Hubert Herring, *A History of Latin America: from the Beginnings to the Present*, 3ra ed. (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1969), 76.

LA INQUISICION EN ESPAÑA

La Inquisición debe ser juzgada dentro del marco de las convicciones y realidades españolas. Ella reflejó la pasión por la unidad nacional, por tanto tiempo aplazada por la presencia de los musulmanes extranjeros. Golpeó contra los musulmanes no sólo porque eran infieles, sino porque por largo tiempo habían desbaratado al Estado español. Atacó a los judíos, en parte debido a su renuencia en aceptar el catolicismo, y en parte en razón de su riqueza. Ella también reflejó la convicción de que el hombre se salva por una creencia correcta y se condena por una creencia equivocada, y que vale la pena cualquier sacrificio para proteger a los débiles e ignorantes contra la contaminación de una mala doctrina. Los españoles han estado siempre más preocupados que sus vecinos franceses e italianos en cuanto a las herejías que acosan a la Iglesia, y se han propuesto no ser infieles a su causa. La Inquisición no sólo castigó a infieles y herejes, sino también asumió muchas de las funciones de una corte policial moderna: se preocupó por los intereses morales de los ciudadanos, persiguió a los sacerdotes que usaban el confesionario con fines inmorales, y acosó a los miembros de las órdenes religiosas que no eran fieles a sus votos.²⁵

Muchos de estos *marranos*, obviamente, eran pseudo-convertidos, que practicaban la religión católica en apariencia, pero continuaban con la observancia de las leyes y costumbres judías. Cuando este *cripto-judaísmo* se hizo evidente, los fanáticos de la fe católica demandaron el exterminio de todos los judíos.

Ya en 1478 un grupo de frailes dominicos había logrado obtener del papa Sixto IV una bula autorizando a Fernando e Isabel el establecimiento de la Inquisición, para investigar a los falsos cristianos. Para atraer la decisión de los monarcas de abrir los tribunales inquisitoriales, los dominicos convencieron especialmente a Fernando de las ventajas de apropiarse de las riquezas que muchos *marranos* poseían. Según este arreglo, dos tercios de los bienes de una persona acusada de herejía quedaban para el tesoro real y un tercio para los inquisidores.

El rey rápidamente dio su consentimiento. Isabel fue más renuente por temor a provo-

car oposición. Pero finalmente la Inquisición se transformó en un instrumento para forzar el despotismo y exterminar la herejía. Toda su furia se descargó contra los *marranos*. Tan cruel fue su desempeño, que el Papa, si bien había autorizado su establecimiento, se vio obligado a protestar. En una carta a Isabel, fechada el 23 de febrero de 1483, llega a sugerir que el celo contra los *marranos* estaba motivado "por ambición y codicia de posesiones terrenales," antes que por causa de la fe.

Los resultados

Musulmanes y judíos no tuvieron otra opción que escapar a otros países de Europa y del norte de África o bien convertirse a la religión cristiana si querían escapar de la muerte.

En un *sentido negativo*, tanto España como los exiliados musulmanes y judíos,

sufrieron las consecuencias de la expulsión. España sufrió una pérdida irreparable. A lo



El condenado por el Tribunal de la Inquisición camina en la procesión de un auto de fe vestido con el Sambenito que denuncia su condición de penitente.

largo de 800 años los musulmanes habían estado acumulando y contribuyendo a la Península un caudal de conocimientos y pericias únicos en su tipo. Por más de 1000 años los judíos habían enriquecido cultural y económicamente la vida de España. De la noche a la mañana, España perdió toda esta riqueza humana, que nunca más pudo recuperar.

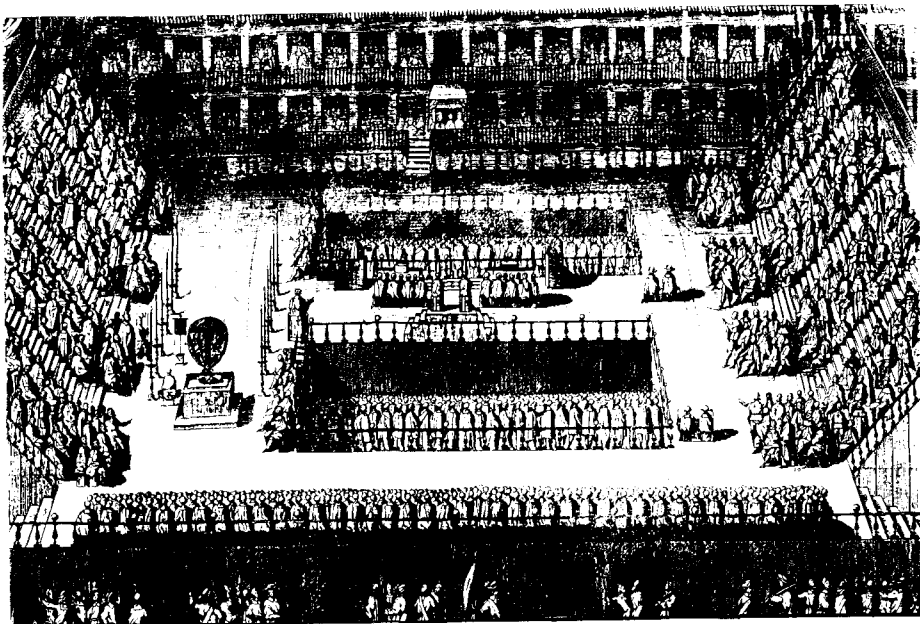
En un *sentido positivo*, desde el punto de vista de los intereses de la Corona española, el resultado de la expulsión, el genocidio, o la asimilación de los musulmanes y judíos fue un poderoso sentido de unidad nacional en torno a la religión triunfante: el catolicismo romano. De esta manera, la religión de los Reyes Católicos se transformó en la columna vertebral sobre la que la nación emergente construyó su identidad nacional. Para el tiempo del descubrimiento de América no había ninguna duda de que ser español significaba ser un cristiano católico romano.

Algo similar ocurrió con los judíos en Portugal. En 1536 también se implantó allí el tribunal inquisitorial. Muchos de ellos provenían de España, de donde habían huido en 1492. En su desesperación, recurrieron a cualquier medio para salir de Portugal con el fin de eludir el Santo Oficio. No es extraño, pues, que figuraran entre los primeros pobladores del Brasil, lo cual levantó sospechas en cuanto a la cristiandad que se desarrolló allí. Esto explica por qué, durante la época colonial, en la América española todo portugués era sospechoso de judaísmo.²⁶

El sentido emergente de identidad nacional, que resultó de los siete siglos de combates (desde 718 hasta 1492) contra los reinos musulmanes en España, no puede ser separado de la fe católica que estimuló esa lucha. La esencia de la hispanidad era la fe cristiana en su expresión católica romana. De este modo, se desarrolló en España la idea o convicción, que persiste no sólo en el Viejo Mundo sino también en muchos de los países latinoamericanos, de que la esencia de la nacionalidad propia es la fe cristiana en su expresión católica romana. En otras pala-

²⁵Ibid., 76-77.

²⁶Boleslao Lewin, *La Inquisición en Hispanoamérica: judíos, protestantes y patriotas* (Buenos Aires: Paidós, 1967), 129-130.



El Auto de Fe de Madrid (1680). Grabado de Gregorio Fosman, en el Museo Británico.

bras, en el concepto de muchos latinoamericanos existe una total identificación de patriotismo con catolicismo romano.²⁷

CRUZADA Y EVANGELIZACION

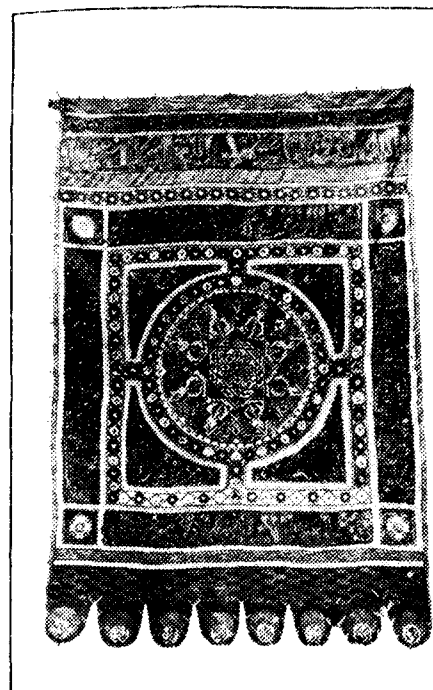
En el continente europeo, las Cruzadas contra el islamismo comenzaron en el año 1096. *Las Cruzadas fueron el primer intento de los pueblos de Europa Occidental de actuar juntos y de hacerlo en una causa cristiana.* Hubo varios intentos por recuperar los sitios cristianos tradicionales de la Tierra Santa, que habían caído en manos de los *turcos selyúcidas*. La mayor parte de estos intentos terminó en derrota, hasta que estas campañas se interrumpieron alrededor del año 1291. No

obstante, la frontera oriental no fue el único punto de confrontación entre el Islam y el cristianismo.

Una larga lucha

En los límites occidentales de la cristiandad (Península Ibérica), el conflicto con las fuerzas musulmanas comenzó más temprano que en el resto de Europa (en el siglo VIII) y continuó hasta dos siglos más tarde (se prolongó hasta el siglo XV).

La primera batalla importante en la cruzada de la Reconquista de la Península Ibérica fue la de *Covadonga*, en el año 718. En este paraje agreste de la provincia de Oviedo, *Pelayo* derrotó al ejército del moro *Alcama*.



Pendón usado por los españoles en la batalla de las Navas de Tolosa. Burgos, Monasterio de las Huelgas.

Las confrontaciones más importantes entre los españoles y los musulmanes tuvieron lugar a partir del siglo XI. En 1085 fue conquistada la ciudad de *Toledo*. Más tarde, hacia fines del siglo XII, el rey de Castilla, *Alfonso VIII* (1158-1214), organizó una gran cruzada contra los musulmanes que estaban amenazando la independencia de los reinos cristianos de la Península. Los moros fueron totalmente derrotados en la famosa batalla de las *Navas de Tolosa*, en 1212, que fue una batalla decisiva en la historia de la Reconquista. El ejército cristiano estaba compuesto por una alianza de las fuerzas de los reinos de Castilla, Navarra y Aragón.

Desde este significativo evento, los ejércitos cristianos obtuvieron victoria tras victoria sobre los musulmanes. La ciudad de *Córdoba* fue tomada por el rey *Fernando III el Santo* (1199-1252) en 1236, mientras que *Sevilla* cayó en 1248. Fernando se mostró muy severo con los herejes, los judíos y los musulmanes. Fue este rey el que declaró el *castellano* la lengua oficial del reino. Para este tiempo la *teoría de una cruzada cristiana* contra los moros estaba completamente desarrollada y se aplicó ampliamente al proceso de la Reconquista española.²⁸

Para mediados del siglo XIII, *Alfonso X el Sabio* (1221-1284), rey de Castilla y León, no sólo predicó una cruzada contra los paganos (musulmanes), sino que aplicó todas las fuerzas de su reino a fin de alcanzar esta meta política y también para lograr la exaltación de la fe católica. El *espíritu de cruzada* fue asumido tan profundamente por los monarcas y el pueblo español, que la causa política se mezcló con el ideal religioso. De este modo, *la guerra contra los infieles se transformó en un sinónimo de la evangelización de los incrédulos.* La *Inquisición* fue el instrumento principal para el logro de esta misión, y la unidad de la Península Ibérica bajo la cruz fue su meta. El juicio de herejes, la tortura, la confiscación de bienes y la muerte en la hoguera fueron considerados los mejores medios para promover la fe cristiana.

Una epopeya militar-religiosa

La tenacidad militar y el celo religioso se mezclaron durante los largos ocho siglos de lucha en contra de los musulmanes. Fue esta

²⁷Rycroft, *Religión y fe*, 83.

²⁸No todos los autores coinciden en interpretar la Reconquista como una cruzada contra los moros. Cf. Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 54. Sin embargo, como afirma Jacques Lafaye: "Un espíritu de cruzada coloreó la visión que la mayoría de los historiadores europeos, especialmente los españoles, tienen del pasado de la península ibérica." Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 47.

rara combinación de elementos tan dispares el germen de la unidad política y religiosa de España, que hizo posible la conquista del extenso territorio latinoamericano. Una *religión fanática e intolerante* fue el molde que configuró las características nacionales del pueblo español, y la que los fanatizó también en su pensamiento y actitudes políticas.

España fue siempre un territorio rodeado de enemigos por todos lados. En la antigüedad sus habitantes habían tenido que pelear contra los fenicios, los griegos, los cartagineses, los romanos, los visigodos, los moros y finalmente los ingleses. Este estilo de vida de lucha constante sólo podía mantenerse bajo la motivación del *culto al valor*. El español se modeló como una personalidad de carácter arrogante, que exudaba ferocidad, beligerancia y agresividad.²⁹

De esta manera, la unidad religiosa se transformó en el programa político de la Corona española, mientras que la unidad nacional y política se constituyó en una verdadera pasión religiosa.³⁰

Este fue uno de los aspectos característicos de España para el tiempo del descubrimiento y posterior conquista de América. Los españoles que llegaron al Nuevo Mundo fueron verdaderos *cruzados cristianos*. La Corona los reclutó de entre la multitud de caballeros y monjes que pululaban en la Península. Estos aventureros se habían formado moral y políticamente en las largas luchas contra los musulmanes. Cada uno de ellos era una rara combinación del espíritu místico de los monjes y del temple guerrero de los soldados. No es extra-

ño, pues, que en la conquista de América se haya encontrado un monje debajo de cada casco y un caballero en cada hábito.³¹

Juan A. Mackay señala que "el supremo ideal de hombre en la edad de oro de la historia española era el soldado." Y agrega: "hasta los sacerdotes, frailes y monjas de ese período tenían el corazón y el talante de hombre sobre las armas. . . . Este ideal militar, que es la forma más natural de expresar una individualidad primitiva y enérgica, sirvió de instrumento a la activa voluntad de España y se convirtió en el celoso guardián de su honor."³²

Las luchas de estos combatientes de fronteras tuvo su continuación en el Nuevo Mundo. Con el mismo celo y espíritu de lucha que pusieron de manifiesto en la Península, estos cruzados se lanzaron contra los imperios indígenas de América. Sólo cuando después de encarnizados combates e indecibles sacrificios lograron la victoria definitiva, estos guerreros depusieron sus armas. Pero todo esto fue parte de una gran batalla, que se extendió a lo largo de casi mil años.

Enrique D. Dussel señala: ". . . el hombre que desde el 718 venía luchando contra los árabes, había sido durante siete siglos 'hombre de fronteras'; ese hombre, el mismo año 1492, sigue la campaña y pasa al Caribe, después al imperio azteca, al imperio inca y termina ahí, sólo ahí, su cruzada, la reconquista. Se puede decir que es en América, por el 1620, cuando y donde los hombres aguerridos de las fronteras de España deponen las armas. Todo ha sido un solo movimiento. Se puede decir que han estado mil años luchando. Si no se comprende este proceso, no se entiende lo que va a acontecer de 1492 en adelante, porque el ideal de cris-

tianidad que tenía el caballero cristiano va a ser el que defenderá el conquistador Cortés, Pizarro y todos los demás. Es un solo proceso, es la misma cristiandad latina, hispánica, la que viene a América."³³

Interpretaciones

Durante cinco siglos estos aspectos contrastantes de la acción española en América han sido el tema de calurosas discusiones entre los eruditos que se proponen interpretar los hechos. En un sentido, la incapacidad para combinar ambos elementos en la interpretación de los hechos ha estimulado conceptos poco balanceados de la conquista del Nuevo Mundo llevada a cabo por España.

Algunos historiadores han desarrollado lo que se conoce como la "**leyenda negra**." Otros han elaborado una "**leyenda dorada**" de la conquista de América. Para los primeros, la empresa española en la conquista y colonización fue una aventura de pillaje, inflamada de fanatismo religioso y vanidad militar. Por el contrario, los historiadores que favorecen la segunda interpretación señalan al carácter humanitario de las *Leyes de Indias* y la actitud de misericordia de muchos conquistadores, y especialmente el abnegado servicio de numerosos sacerdotes. Con esto pretenden probar el carácter justo e iluminador de la conquista española y del sistema colonial.³⁴ Una actitud completamente objetiva, por dificultosa que pueda ser, no es imposible si ambos aspectos -el espíritu de cruzada y el celo evangelizador- son tenidos en cuenta.



Hernán Cortés, el célebre conquistador de México, prototipo de caballero cristiano.

La empresa de la Reconquista se basó en una **ideología**, cuyo objetivo era justificar cierta acción política. Parece evidente que desde el siglo VIII en adelante se desarrolló en la Península Ibérica una cruzada anti-islámica, que se alimentó de una fe militante popular, y que terminó por neutralizar a los musulmanes como fuerza política y militar. El ideal de la recuperación del territorio español se cumplió con la caída de Granada. A partir de entonces, España estuvo "completa una vez más," para decirlo con una frase de Antonio de Nebrija (1444-1522), el humanista que habría de crear la primera gramática de la lengua castellana (1492).

²⁹George P. Howard, *We Americans: North and South* (Nueva York: Friendship Press, 1951), 29.

³⁰Rycroft, *Religión y fe*, 83.

³¹Mackay, *El otro Cristo español*, 43.

³²Ibid., 22.

³³Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial*, 49.

³⁴Herring, *History of Latin America*, 63, 152-153. Ver también John Edwin Fagg, *Latin America: A General History* (Nueva York: Macmillan, 1964), 46-48. Sobre la "leyenda negra," ver Rómulo Carbia, *Historia de la leyenda negra hispano-americana* (Buenos Aires: Ediciones Orientación Española, 1943).



Elio Antonio de Nebrija, humanista y gramático español, que fue el verdadero artífice de la lengua castellana.

"Pero detrás de la Reconquista se encontraba la conquista de un doble futuro para la monarquía castellana (unida al reino de Aragón por el matrimonio de Fernando e Isabel); por una parte, estaba en juego la unidad política de la Península bajo la hegemonía castellana (Castilla era el reino más densamente poblado en aquella época), y por la otra, el predominio europeo en España, tarda restitución a los imperios de Roma y de Carlomagno, la *translatio imperii*. Después de siglos de fragmentación de los poderes económicos, políticos y militares en el Mediterráneo, y precisamente cuando los galeones de Berbería estaban amenazando a las costas españolas e italianas, los soberanos de Castilla y Aragón se concertaron para enfrentarse al desafío en nombre del Occidente cristiano. Esta *Weltpolitik* de la monarquía castellana era completamente nueva . . . y necesitaba encontrar una tradición histórica con la que pudiera justificarse." La ideología de la Reconquista cristiana, con su asociación de la idea de cruzada religiosa y proyecto político-militar, sirvió a los objetivos de la España integrada.³⁵

³⁵Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías*, 48.

LA CARNE Y EL ESPIRITU

La España que llegó a América estaba inmersa en el conflicto provocado por una *tensión existencial entre la carne y el espíritu*. El país que había producido a algunos de los hombres y mujeres más piadosos en la historia del cristianismo, hacía gala de una vida disoluta y de poco control de las pasiones. El afán de poder y riquezas dominaba las aspiraciones de muchos, al tiempo que un profundo y sincero celo religioso iluminaba muchas de sus acciones.

El misticismo español

Una profunda *pasión religiosa* impregnaba el alma española al tiempo de la conquista. La *pasión por la Iglesia Católica* llegó a *encarnarse tan profundamente en el español, que por momentos no podía distinguirse si él pertenecía a la Iglesia, o la Iglesia le pertenecía a él*. Un hondo sentido de *honor* imponía el respeto y conformidad con los ritos y dogmas de la Iglesia Católica. Del mismo modo se entendía el compromiso de propagar la fe católica por el mundo entero. Esta consubstanciación espiritual con los ideales de la Iglesia Católica fueron expresión del irrenunciable *individualismo español*.

En materia religiosa, la España del siglo XVI continuaba en el espíritu de las Cruzadas, que por tanto tiempo la habían mantenido ocupada. Esto se puso en evidencia no sólo frente a los musulmanes y judíos, sino también ante los grupos protestantes escarpados de manera incipiente por toda la Península. España respondió de dos maneras a la amenaza protestante. Su *respuesta negativa* fue la Inquisición contra todo lo que significase una desviación de la doctrina católica. Su

respuesta positiva fue una celosa reforma dentro de la propia Iglesia Católica española.³⁶



Portada de la edición de Madrid (1649) de las obras de Juan de la Cruz.

En ningún otro aspecto de la España de los siglos XV y XVI se ve mejor ejemplificada esta pasión religiosa y espiritual que en el *misticismo español*. Es allí donde, más que en ninguna otra expresión, se ve reflejada el alma hispana. No se trata de un misticismo de molde intelectual y metafísico, sino un brote espontáneo y original, de índole naturalista, cuyo origen se halla en una pasión ética por la libertad interior.

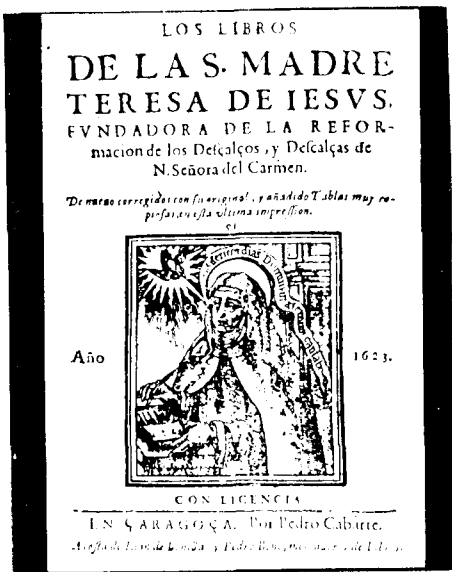
³⁶Herring, *History of Latin America*, 81.

³⁷Mackay, *El otro Cristo español*, 24-25.

Juan A. Mackay describe al misticismo español de la siguiente manera: "Tan estrecho es el ambiente, así social como religioso, del alma mística, y tan infinita su aspiración, que se crea en su interior una elevadísima tensión en la cual se vacía a sí mismo de todo deseo, pensamiento y sentimiento. Pasando por una 'noche oscura' asciende a la cumbre del Carmelo espiritual, y sus sublimes alturas contempla, o mejor dicho, posee a Dios. La pasión del místico español, tal como se manifiesta, por ejemplo, en San Juan de la Cruz, el más clásico de sus tipos, no es perderse en Dios sino apropiarse a Dios, poseerlo en el sentido más pleno y absoluto. Su individualidad es tan vigorosa que quisiera absorber aun a la misma Deidad. Como bien podría suponerse, este tipo tan único de misticismo no formó escuela. Los místicos españoles son grandes almas individuales y solitarias, cada una de las cuales siente que 'lleva dentro un rey,' al cual ha obligado a descender a su corazón."³⁷

El misticismo no era algo nuevo en la experiencia religiosa española. Sus raíces se pierden en los días oscuros de la ocupación musulmana, cuando cristianos devotos buscaban una fe que estuviese por encima de la humillación nacional. Entre aquellos místicos tempranos cabe recordar a *Raimundo Lulio* (1235-1315), nacido en Mallorca, erudito en varias disciplinas y destacado por su piedad.

De los místicos del siglo XVI, la figura más descolante fue *Teresa de Avila* (1515-1582). Tuvo una visión del Cristo herido, que la llevó a hacer morir en ella toda ambición mundana. La cruz de su rosario le fue arrebatada de su mano, para recibirla de vuelta más tarde con joyas más brillantes que diamantes, que sólo ella podía ver. Vio el peligro de la infiltración protestante, pero lo atribuyó a la propia decadencia en disciplina de la Iglesia. Fundó la



Portada de la edición de Zaragoza (1623) de las obras de Teresa de Jesús.

orden de las *Carmelitas Descalzas*, y estableció conventos y monasterios, que fueron regidos con una estricta disciplina.

En Avila también, se destacó un continuador de la obra de Teresa, *Juan de la Cruz* (1542-1591), una de las figuras máximas de la lírica castellana. Perseguido por su deseo de reformar la Orden del Carmelo, se estableció en Andalucía. Su obra poética es breve, pero bien conocida (*Noche oscura del alma*, y sobre todo *Cántico espiritual*). Otro gran místico fue *Luis de León* (1527-1591), poeta cuyos versos todavía son apreciados, maestro de teología en la Universidad de Salamanca, hombre de vigor intelectual y discernimiento espiritual. Su obra *La perfecta casada* fue de gran influencia.

Las obras de la carne

Una de las debilidades mayores del español de los siglos XV y XVI fue su *excesivo*



Fray Luis de León, religioso y poeta ascético español, perteneciente a la Orden de San Agustín, profesor en la Universidad de Salamanca.

individualismo, casi rayano en el egoísmo. Tal actitud de vida no pocas veces se expresó en un *insaciable impulso de adquisición* y en la *falta de un adecuado sentido de solidaridad social*. El español se presentaba, al menos a los ojos de sus coetáneos extranjeros, como un insaciable poseedor de cosas materiales. Una de las imágenes más características de los conquistadores de América es la de hombres con una *sed inagotable de oro y honor*.

Sin embargo, cabe notar que tal *codicia de riquezas y posesiones* no tenía como fin la acumulación avara. Más bien, los españoles ansiaban la posesión de bienes para despilfarrarlos con largueza. No era su intención ahorrar para el mañana, ni acumular un capital para invertir en alguna empresa, sino disfrutar tanto como se pudiera de los placeres de este mundo. A lo sumo, las riquezas se concebían como un medio para librarse de la necesidad de trabajar, es decir, como instru-

mento para obtener la libertad, una libertad anárquica y caballeresca.

Para el español del siglo XVI, la vida había sido hecha para disfrutarla y no para gastarla en el trabajo. De allí que *el trabajo haya sido considerado como un verdadero castigo divino por el pecado y el resultado directo de la caída*. Para un caballero español *el trabajo era una verdadera vergüenza*. Era preferible mendigar o robar antes que trabajar. El ideal era vivir de rentas o del trabajo de otros. Este desdén por el trabajo, especialmente manual, resultaría en estancamiento, una vez que ya no hubo más dominios que subyugar. El resultado fue una *nobleza indolente*, que se transformó en una verdadera peste social, fomentando los desórdenes políticos, viviendo de la corrupción administrativa, e infestando las calles y caminos de ladrones y mendigos.

Esta misma *nobleza burocratizada* era dueña de grandes latifundios, que se mantenían en una sola mano gracias al sistema de la primogenitura (sólo el hijo mayor heredaba la propiedad de los bienes). Esto retardó el surgimiento de la clase media y dificultó el desarrollo económico de España.

La riqueza creciente y escandalosa de la Iglesia Católica hizo que muchos se sintiesen atraídos a integrar las filas del *clero*. Un clero carente de vocación y propósito fue presa fácil de la indolencia, el lujo y la corrupción, y pronto se transformó en una pesada carga social.

Otra obra de la carne ha sido una delirante *sed de poder*, especialmente un irrefrenable deseo de obtener poder sobre los demás. Esto



Fernando Alvarez de Toledo, duque de Alba, general de Carlos V y de Felipe II, famoso por su ocupación sangrienta de Flandes.

ha llevado, en más de una ocasión, al desarrollo de una *crueledad casi irracional* respecto del prójimo. Desde el *Duque de Alba* (1508-1582) hasta *Cortés y Pizarro*, no han sido pocos los españoles que no se han detenido ante nada ni nadie con tal de satisfacer su ansia de poder.

La *intolerancia* española llevó a la nación a sufrir graves pérdidas. A la privación del talento financiero y comercial de los judíos debido a su expulsión en 1492, se sumó la pérdida del talento agrícola e industrial de los moros (1502) y de los moriscos (expulsados en 1609), además de la exclusión del aporte de otros (como los protestantes) debido a las barreras puestas a la inmigración.³⁸

³⁸James Fred Rippy, *Latin America: A Modern History* (Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1968), 43.

Don Quijote y Sancho Panza

La habilidad única de ser capaz, al mismo tiempo, de elevarse a las más altas cumbres místicas y rebajarse a las pasiones más despreciables ha sido típica del carácter español del siglo XVI. Esta combinación contradictoria de factores ha sido casi incomprensible para muchos intérpretes extranjeros, que han definido el espíritu español en uno u otro sentido. Sin embargo, el hombre que conquistó el continente latinoamericano era ambas cosas a la vez: un santo y un pecador.

El conflicto de condiciones y sentimientos opuestos está muy bien testimoniado por una interesante descripción hecha por un observador italiano del siglo XVI. *Francisco Guicciardini* (1483-1540), que fue embajador de Florencia cerca de la corte de Fernando de Aragón, ofrece una descripción vívida, si bien no muy amistosa y favorable, de la situación en España, según él la veía allá por el año 1513. "El reino está densamente poblado. . . . Pero el país es muy pobre, y no por falta de recursos naturales sino por la pereza de la gente. Son orgullosos, y piensan que ninguna otra nación se compara con la de ellos. . . . No les gustan los extranjeros, y son descorteses hacia ellos. . . . Son más belicosos, probablemente, que cualquier otra nación cristiana, ágiles, rápidos y buenos en el manejo de las armas, hacen del honor una cuestión fundamental, y prefieren morir antes que someterse a la vergüenza."

En su descripción de los españoles de su tiempo, Guicciardini, en su *Relación de la legación en España*, destaca los incomprensibles contrastes del alma hispana: "Los españoles son considerados como astutos e inteligentes, pero no son buenos en las artes liberales y mecánicas. . . . Todos los españoles miran con desprecio al comercio y se dan aires de hidalgos y prefieren ser soldados o bandoleros antes que ocuparse del comercio o de cualquier otro oficio por el estilo. . . . Los españoles son afectos al exhibicionismo: vis-

EL ALMA HISPANA

Don Miguel de Cervantes Saavedra, en su famosa novela *Don Quijote de la Mancha*, describe estos aspectos contrastantes del alma hispana. Sus dos personajes principales, *Don Quijote* y *Sancho Panza*, representan los elementos conspicuos que reflejan la concepción del mundo que tenían los españoles que vinieron a América. Por un lado, encontramos idealismo, misticismo, gentileza, abnegación, generosidad y un profundo sentido de ser un instrumento en los propósitos de Dios para la salvación del mundo. Junto con las virtudes mencionadas se agregaban otras, tales como el coraje, la defensa del honor, un espíritu antipragmático y un sentido de libertad subjetiva. Por otro lado, también estaba presente, en el espíritu del español del siglo XVI, un fanático sentido de la vida, con su característica irresponsabilidad, codicia, crueldad y avaricia. El deseo de gozar de la vida, que era entendida de una manera completamente exaltada y sensual, significaba que, en la escala de valores de los españoles, vivir y gozar del placer era más importante que vivir trabajando para asegurar el futuro o ahorrar para los descendientes.

ten ropas finas en público; cabalgan sobre caballos elegantes; pero en el hogar, en la casa, viven de una manera miserable, difícil de creer. . . . En su apariencia exterior son muy religiosos, pero no lo son realmente. Son muy ceremoniosos, llenos de palabras elegantes y besos en las manos, y todo el mundo es su 'señor' y ellos están 'a su disposición.' Pero sus palabras elegantes no deben ser toma-



Francesco Guicciardini.

das literalmente. Son avaros y grandes hipócritas."³⁹

Si bien la descripción del diplomático e historiador italiano Guicciardini puede resultar algo exagerada, es clara en poner en evidencia los contrastes del carácter español del siglo XVI. *La rara combinación de la carne y el espíritu integraba el mundo de valores del hombre que llegó a América.* Ambos espíritus - el idealismo y el realismo - estuvieron presentes en la conquista del Nuevo Mundo. *Don Quijote*, con todo su bagaje de idealismo y espiritualidad, junto con *Sancho Panza* y su carga de materialismo y sensualidad, ambos se embarcaron con rumbo al continente latinoamericano. No obstante, es posible observar que los parientes y descendientes de éste último, que llegaron a las costas americanas, fueron bastante más numerosos que los del primero.⁴⁰

El elemento quijotesco en la personalidad de los españoles ha sido ampliamente estudiado por los especialistas. El mejor análisis de esta característica particular del alma hispana es el realizado por *Miguel de Unamuno* en su obra extraordinaria, *Del sentimiento trágico de la vida*.⁴¹ Unamuno señala a este elemento del carácter español, que puede ser puntualizado como una *tendencia hacia la*

El elemento quijotesco en la personalidad de los españoles ha sido ampliamente estudiado por los especialistas. El mejor análisis de esta característica particular del alma hispana es el realizado por *Miguel de Unamuno* en su obra extraordinaria, *Del sentimiento trágico de la vida*.⁴¹ Unamuno señala a este elemento del carácter español, que puede ser puntualizado como una *tendencia hacia la*

polarización, y que se expresa en una *pasión innata por los extremos*. Todas las grandes figuras de la conquista estuvieron movidas por uno u otro de los dos motivos dominantes y diametralmente opuestos. La propia mentalidad de *Cristóbal Colón* fue una amalgama de lo práctico y lo místico, de lo materialista y lo espiritual, de lo individual y lo nacional.

En la España de aquel tiempo no había una contradicción evidente entre estas dos esferas de la existencia o enfoques de la realidad. Los españoles los vivieron hasta las expresiones más extremas y los combinaron de una manera única, incluso como parte de la misma experiencia humana en un solo individuo. *El estilo del Renacimiento, en su modalidad española, se transformó en el estilo de vida característico de los hombres que vinieron al Nuevo Mundo.*

A pesar de lo contradictorio que pueda parecer, estos hombres fueron al mismo tiempo pecadores y santos, asesinos y místicos, hombres de una mentalidad pragmática y de un corazón creyente, llenos de lujuria pero también ricos en buenas obras, listos para someter y oprimir a sus enemigos pero también inclinados a aceptarlos y a mezclarse con ellos en la integración de una nueva sociedad.

Es probable que detrás de esta tensión existencial básica del español entre la carne y el espíritu se encuentre su *intensa individualidad*. *Juan A. Mackay* destaca este elemento propio del alma hispana al señalar que "la principal característica de la raza ibérica, ha sido la individualidad única, llana y primitiva. El verdadero ibero," dice él, "es la quinta-

³⁹Citado en Henry D. Sedgwick, *Spain: A Short History of Its Politics, Literature and Art from the Earliest Times to the Present* (Boston y Nueva York: Little, Brown, 1925), 153-154.

⁴⁰Mackay, *El otro Cristo español*, 43.

⁴¹Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Barcelona: Planeta De Agostini, 1985), 283-312. Ver especialmente su ensayo *Vida de Don Quijote y Sancho* (Madrid: España-Calpe, 1981).

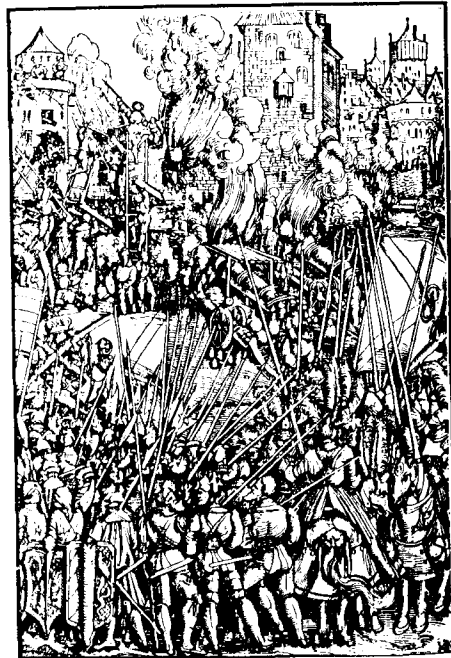


Don Quijote y Sancho Panza, según un grabado de Gustavo Doré para una edición de Don Quijote.

esencia del hombre natural, del hombre enamorado primero y ante todo de la vida." De allí que, "España es primera y tenazmente de carne y de tierra. Su más profunda aspiración es ser carne y vivir una existencia plena, concreta y carnal más bien que la vida sublimada del espíritu."⁴²

LO VIEJO Y LO NUEVO

Cuando España llegó a América, en Europa se estaba dando una verdadera revolución. Los mil años de la incertidumbre de los tiempos medievales estaban dando lugar al surgimiento de los nuevos movimientos que configuraban el nacimiento de la modernidad. Estos nuevos procesos estaban produciendo cambios profundos en las vidas de la gente y en la vida de la Iglesia Católica en Europa occidental.



Grabado de Alberto Durero que ilustra el asedio a una ciudad amurallada.

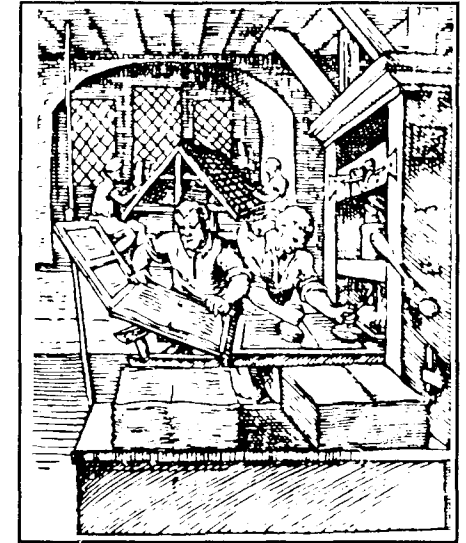
⁴² Mackay, *El otro Cristo Español*, 20.

Tres movimientos nuevos

La idea de una *cristiandad europea* había llegado a ser, a lo largo de la Edad Media, el *principio unificador* del continente europeo, en lugar del viejo Imperio Romano. Occidente era el centro de toda actividad e impulso cristiano, dado que Oriente estaba en manos de los musulmanes. Sin embargo, al llegar a los siglos XV y XVI se produjeron nuevos movimientos, que trajeron cambios significativos y de efectos duraderos. Tres de estos movimientos merecen una atención especial.

Un nuevo saber. Avivamiento del saber o *Renacimiento* son los nombres que se han dado a este fenómeno. La gente en Europa occidental redescubrió durante este período las glorias de la antigua *civilización grecorromana*. Este redescubrimiento estimuló, primero en Italia y luego en el resto de Europa, el surgimiento de un nuevo *arte* manifestado en novedosos estilos de pintura, escultura, arquitectura y literatura. Los eruditos se interesaron cada vez más en el estudio de la historia, la crítica histórica y literaria, y la investigación e invención científica.

La *invención de la imprenta* en 1440 permitió que este nuevo saber alcanzase una gran difusión a través de la página impresa, y más libros a menor costo. Los *navegantes*, utilizando los nuevos medios técnicos aplicados a la navegación (portulano, astrolabio, compás, sextante, brújula), comenzaron a aventurarse en viajes más extensos y a alejarse de las costas. El deseo por conocer lo desconocido los llevaba a competir unos con otros en sus viajes de exploración y descubrimiento. Todos estos elementos elevaron el nivel de educación y conocimiento de la realidad, lo que contribuyó a aumentar el interés de la gente por el mundo.



"El impresor" (grabado de una edición de una obra latina de 1568).

El **Humanismo** logró convertirse en la cultura predominante en Europa gracias a la imprenta. Influyó en las costumbres, la moda y la manera de pensar y vivir de los grandes monarcas europeos, que pretendieron imitar el ejemplo de algunos señores italianos y se rodearon de "humanistas," literatos y artistas, los que se convirtieron a menudo en autorizados consejeros políticos y religiosos.

Si bien surgieron centros de difusión de ideas materialistas en oposición al cristianismo y manifestaron tendencias al escepticismo y a la indiferencia religiosa, en la mayoría de los casos la *revolución humanística* respondió a la tentativa de formular una síntesis entre la cultura clásica, preferentemente de influencia platónica, y el cristianismo.

El Humanismo admitía la necesidad de:
(1) liberar a la Iglesia de las **superestructuras** mundanas e históricas que parecían defor-

marla; y (2) desatar la cultura cristiana de sus vínculos con las deformaciones de la filosofía medieval y de las supersticiones.

Una nueva vida. No sólo hubo una revolución del saber, sino también se dio el auge de una *nueva vida*. Después del año 1200 comenzó a sentirse la necesidad de una profunda renovación de la Iglesia Católica occidental. La cristiandad institucionalizada no respondía ya a las urgentes necesidades de las personas. Muchos consideraban que la Iglesia de su tiempo estaba muy lejos de lo que había sido la Iglesia primitiva, y que era necesario volver al modelo original. De múltiples maneras, monjes y frailes, laicos rebeldes, teólogos y funcionarios eclesiásticos procuraron introducir cambios a fin de reformar la Iglesia Católica.

Se lograron algunos cambios importantes, pero quedaron pendientes muchos problemas serios, hasta que finalmente algo nuevo comenzó a suceder dentro de la Iglesia medieval. Al final de los mil años, en diferentes lugares y por diferentes razones, mucha gente todavía veía la necesidad de una reforma de la Iglesia y algunos estaban dando pasos concretos para lograrla de un modo radical.

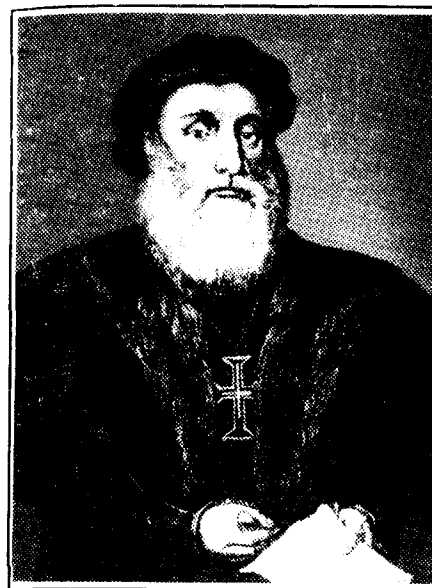
En el mismo año (1517) en que barcos portugueses llegaban al Lejano Oriente y los españoles se estaban preparando para lanzarse al continente americano a la conquista de México, *Martín Lutero* (1483-1546) clavaba sus *Noventa y cinco tesis* en las puertas de la iglesia de la Universidad de Wittemberg, y se ofrecía para defenderlas ante quien quisiera desafiarlas.

Un nuevo mundo. El tercer movimiento fue el de un *nuevo mundo*. El enorme caudal de experiencia náutica atesorado por las ciu-

dades italianas (Venecia y Génova), especialmente durante las etapas finales de las Cruzadas, fue asimilado por dos reinos ubicados en el extremo Oeste de Europa: Portugal y España. En el siglo XV, los europeos empezaron a navegar hacia el sur de África y Asia. A fines de ese siglo y comienzos del siguiente los marinos provenientes de la Península Ibérica llegaron al continente americano, reconocieron todo el perímetro del continente africano, y llegaron hasta las islas del Pacífico sur. Muy pronto se inició un febril comercio con todos estos nuevos territorios, hasta que el mismo llegó a ser la actividad más importante de los países involucrados en la empresa (España y Portugal).

Años antes de la *caída de Constantinopla* (1453), los *portugueses* iniciaron su expansión a través del Atlántico con la intención de encontrar una ruta "a la especiería" bordeando el África. Cuando *Bartolomé Díaz* (1466-1500) arribó a Lisboa con la noticia de haber descubierto el *cabo Tormentoso*, en el extremo sur de África, los portugueses advirtieron que la ruta final estaba cerca. Por eso, el rey *Juan II* dispuso cambiar el nombre de cabo Tormentoso por el más auspicioso y sugerente de *cabo de la Buena Esperanza*. En efecto, la ruta hacia la tierra de la especiería parecía ahora despejada. Mientras tanto, *Cristóbal Colón*, al servicio de España, decía haber llegado a la *India* (1492), hecho que aceleró esta verdadera carrera entre Portugal y España por arribar a Oriente. En 1497, *Vasco da Gama* partió de Portugal comandando cuatro carabelas con la intención de doblar el cabo de la Buena Esperanza. El buen éxito coronó su empresa y en 1498 llegó al puerto de *Calicut*, en la costa sudoeste de la India: la ruta de la especiería (pimienta, canela, clavo de olor, nuez moscada, anís, etc.), de la mirra, el alcanfor y la seda, pronto quedaría en manos lusitanas.

De este modo, de manera vertiginosa, las potencias europeas no sólo agregaron a su patrimonio los territorios recuperados de ma-



Vasco Da Gama, gran navegante portugués, fundó establecimientos en Mozambique, Sofala y Cochim.

nos extranjeras (los reinos moros en la Península Ibérica), sino también las vastas masas terrestres de los nuevos continentes sometidos y explotados. Con esto, la visión geográfica estrecha del hombre medieval europeo se vio ampliada enormemente. La toma de contacto con nuevas tierras, a través de numerosos viajes de exploración y descubrimiento, abrió para Europa las puertas de un nuevo mundo. De pronto, para los europeos, el mundo habitado se multiplicó por diez. Tal nueva visión de la realidad implicó cambios muy significativos en todas las esferas de la vida.

Una nueva Europa

Europa estaba cambiando rápidamente y se estaba transformando en algo completa-

mente nuevo. Estos tres movimientos determinaron la nueva modalidad que la Iglesia habría de asumir en la nueva edad, la *Edad Moderna*.

El *Renacimiento* llevó a la gente a pensar acerca del mundo, la historia de su país y en sí mismos de una manera nueva. Esta nueva manera de pensar afectó la fe de los cristianos europeos.

La *Reforma* llevó a la división de la Iglesia en Europa occidental. Este resultado inesperado y desafortunado, que separó a los protestantes y a los católicos romanos, generó múltiples conflictos, especialmente de carácter político y social.

Los *exploración oceánica* puso a los europeos en contacto con cinco continentes y abrió el camino para pensar en una Iglesia realmente "mundial," pero al mismo tiempo llevó a la dominación de la mayor parte del mundo por las potencias europeas occidentales.

Una vieja Península Ibérica

El Renacimiento, la Reforma y la exploración oceánica eran los elementos que estaban alterando el curso de la historia en el continente europeo. Pero ¿qué pasaba mientras tanto en España y Portugal? ¿En qué medida la Península Ibérica fue afectada por el Renacimiento y la Reforma?

La *Reforma* fracasó en la Península Ibérica.⁴³ La Inquisición fue sumamente efectiva en liquidar los focos incipientes de fe protestante.

⁴³ Rycroft, *Religión y fe*, 17-21. Ver también, Claudio Gutiérrez Marín, *Historia de la Reforma en España* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1942).

EL SURGIMIENTO DE UNA NUEVA EUROPA

La Edad Moderna se caracteriza por una serie de cambios de orden cultural, religioso, científico, político, geográfico, influidos por un profundo *individualismo*.

Las transformaciones fueron muy evidentes en el plano *político*. Gracias a sus nuevos medios de acción, la autoridad de las *monarquías absolutas* europeas se impuso a la de la Iglesia. Los obispos y abades fueron considerados como vasallos del rey y debían acudir en su defensa. El rey era una especie de jefe temporal de la Iglesia. Estos cambios, que determinan el surgimiento del *Estado nacional absoluto*, transformaron a su vez el papel de la Iglesia en la nueva sociedad y tuvieron honra repercusión en su vida interna.

La Iglesia se vio forzada a reglamentar sus atribuciones y poderes con los diferentes Estados, por medio de acuerdos que tomaron el nombre de **concordatos**. Estos determinaban el régimen de los beneficios y de las tasas pontificias.

Los monarcas dejaron de apoyarse en las inestables relaciones de dependencia personales, para sustituirlas por la idea de **nación**. Este nuevo concepto unía a todos los habitantes del reino. Con un rey, una ley y una fe bajo control, se afirmaba el proceso del Estado nacional absoluto.

Maximiliaan F. van Lennep, quien a fines del siglo pasado investigó a fondo el protestantismo del siglo XVI en España, señala: "La luz del evangelio que tan esplendidamente comenzó a brillar en España en el siglo XVI,



"El Grabador" (grabado de una edición de una obra latina de 1568).

fue apagada por el rey Felipe II. Este rey que había declarado que prefería reinar sobre un desierto antes que sobre un país habitado por herejes, había logrado su deseo. A su muerte, no se encontraba ni un solo protestante en España. Los pocos que habían escapado a los autos de fe de la Inquisición huyeron al extranjero. España, pues, en el orden espiritual, había sido convertida por su rey en un desierto donde el árbol de la fe no podía prosperar más."⁴⁴

En cuanto al *Renacimiento*, éste no se expresó en sus manifestaciones más plenas en la Península Ibérica, o al menos, no lo hizo con las características novedosas del Renacimiento italiano. En España se recibió el influjo artístico italiano a mediados del siglo XV, pero no alcanzó a madurar en algo propio. Por eso, suele denominarse *Renaci-*

miento tardío o periférico al movimiento plástico peninsular.

La *arquitectura* eligió una estructura especial, fusión de los elementos góticos, árabes y del *Quattrocento* italiano, sumados a la permanencia de recursos netamente nacionales. La ornamentación, basada en medallones y *cenefas* - es decir, fajas adornadas - , tratada con gran finura, recordaba el trabajo de los orfebres al cincelar la plata. De ahí el nombre que adoptó el estilo: *plateresco*, que se inició durante el reinado de los Reyes Católicos y continuó hasta bien entrado el de Felipe II. Salamanca era la ciudad plateresca por excelencia. Sus edificios lucían fachadas delicadamente esculpidas, realizadas por el hermoso tinte rosado de la piedra del lugar.

En cuanto a la *escultura*, y ya avanzado el siglo XVI, los artistas españoles realizaron el tallado de la madera *policromada*, esto es, revestida con diversos colores. La estatuaria tendió a provocar un efecto de riqueza deslumbrante. En ella se utilizaba la técnica del *estofado*: se aplicaban panes de oro, pintando sobre él y raspando el color sobrepuesto se hacían dibujos, de modo que apareciera el dorado inicial.

En *Portugal*, durante el reinado de *Manuel I*, en la segunda mitad del siglo XV, nació el estilo *manuelino*. Complejo y suntuoso, este estilo utilizaba estructuras renacentistas unidas a elementos antiguos: arcos y columnas, mezclados con decoraciones de plantas fantásticas. La ornamentación principal era la cuerda marina. Las sogas trenzadas y retorcidas, colgantes o en festones, recordaban la gran aventura marítima portuguesa iniciada por *Enrique el Navegante* (1394-1460).

La razón básica para el "retraso" peninsular es que, en el caso de España, ésta se consideraba una guardiana celosa de sus

logros medievales. Cuando la mayoría de los países europeos estaban inmersos en el Renacimiento, España todavía estaba en procura de sus *raíces medievales*, para construir sobre ellas su identidad nacional. No obstante, España supo darle a su herencia medieval una nueva expresión. De esta manera, una rara combinación de lo viejo con lo nuevo fue la que caracterizó a la España que vino a América.

Esto explica también el hecho de que *España transmitió al Nuevo Mundo muchos de sus valores medievales*. En un sentido muy real, la Edad Media encontró su expresión final del lado americano del Atlántico, una vez que había concluido en Europa. *Traídos por España, los valores medievales encontraron en América, durante un dilatado período de tiempo, un marco propicio para su desenvolvimiento*. Mientras tanto, Europa estaba entrando en la modernidad con la Reforma religiosa y el así llamado Renacimiento italiano, que provocaron el abandono de los factores básicos que sustentaban a la cristiandad medieval.⁴⁵

Es posible detectar varias características medievales en la colonización de América. El más evidente de todos los elementos de la "vieja" cristiandad medieval europea occidental es el que Colón manifiesta cuando, en el curso de su tercer viaje, afirma con certidumbre que había encontrado en América nada menos que el *Paraíso Terrenal*. El reino de la fábula, la esfera institucional y legal, el ámbito del arte y la atmósfera cultural de la Nueva España en el siglo XVI representan en muchos aspectos el despliegue de una España medieval.⁴⁶

⁴⁵ Luis Weckmann, "The Middle Ages in the Conquest of América", en *History of Latin American Civilization: Sources and Interpretations*, vol. 1: *The Colonial Experience*, 2da. ed., ed. por Lewis Hanke (Boston: Little, Brown 1973), 22.

⁴⁶ *Ibid.*, 10-22.

⁴⁴ Lennep, *Historia de la Reforma en España*, 269.

América Latina nació, entonces, del encuentro dramático de dos hemisferios. Culturas diferentes se confrontaron y entraron en relación en el término de pocas décadas. El encuentro entre el cristianismo latino y las religiones indígenas del Nuevo Mundo fue una experiencia totalmente nueva en la historia cultural del mundo. *El cristianismo latino, según era interpretado por el catolicismo español, era una ortodoxia absolutista.* Como tal, seguía los patrones medievales y no toleraba rivales al lanzarse a la evangelización y colonización del nuevo continente, con un celo misionero acuñado en los fuegos de la Reconquista.

El *absolutismo político* y la *uniformidad religiosa* fueron las características principales de la España que vino al Nuevo Mundo. Sumado a esto, debe recordarse también que el nuevo espíritu de la Reforma Protestante y sus fuerzas liberadoras todavía no habían encontrado su lugar en el espectro religioso europeo, cuando el continente americano estaba siendo conquistado. Es por eso que América Latina se vio expuesta a una sola interpretación de la fe cristiana. Esta única interpretación fue impuesta sobre el pueblo indígena, que la asimiló no tanto como una respuesta gozosa a la gracia de Dios por la fe, sino más bien como un deber necesario para el bienestar del Estado imperial.

EL ESCOLASTICISMO Y EL NUEVO SABER

El *escolasticismo* fue esa enseñanza filosófica propia de la Edad Media, en la que dominaban los preceptos de *Aristóteles* (384-322 a. de J.C.). Esta filosofía encontró en España una muy buena acogida. Mientras el mundo medieval europeo se estaba

desintegrando y el escolasticismo estaba alcanzando un punto de esterilidad, después de haber hecho su contribución a la teología y a la filosofía, España continuaba cultivándolo en todas sus formas. Sus escolásticos seguían discutiendo con fervor, aun cuando los temas de disputa eran mayormente de naturaleza trivial.

Desarrollo de la escolástica en España

En buena medida, las enseñanzas de *Aristóteles* habían entrado a Europa a través de España por la influencia de los árabes. La ciencia árabe, que había alcanzado un notable progreso en los siglos X y XI, se encontraba influida directamente por *Aristóteles*. A partir de 1130 funcionó en Toledo una escuela de traductores bajo el patrocinio del rey de Castilla y del arzobispo de aquella ciudad. Toledo fue un centro donde el pensamiento antiguo fue vertido al latín y publicado en la forma de libros. Muy pronto las traducciones de *Aristóteles* circularon por todo el continente europeo.

Las peculiaridades del *desarrollo urbano español* durante la alta Edad Media determinaron las características de sus movimientos ideológicos. La controversia entre *nominalistas* y *realistas*, que caracterizó al escolasticismo del resto de Europa, no tuvo lugar en el reino de Castilla. Faltaron los grandes filósofos y teólogos, que se dieron en abundancia en otros países. No obstante, España tuvo algunos célebres exponentes de un profundo pensamiento, como *Raimundo Lulio* (1235-1315) y *Raimundo de Peñafort* (¿1180?-1275) entre los cristianos, *Averroes* (1126-1198) entre los musulmanes, y *Maimónides* (1135-1204) entre los judíos.

En el siglo XVI hubo en España un extraordinario florecimiento de la escolástica, que tuvo su culminación en el *Concilio de*

ESCUELAS DEL ESCOLASTICISMO

	REALISMO	REALISMO MODERADO O CONCEPTUALISMO	NOMINALISMO
Relación de fe y razón	creo para poder conocer	conozco para poder creer	creo - separado de conozco
Naturaleza de la realidad	<i>universalia ante rem</i>	<i>universalia in re</i>	<i>universalia post rem</i>
Hombres	Anselmo	Tomás de Aquino y Abelardo	Guillermo de Ockham y Roscelino
Obras	<i>Proslogion</i> <i>Monologion</i>	<i>Summa theológica</i> <i>Sic et non</i>	<i>Summa totius logicae</i>
Posiciones Modernas	Evangélicos	Católicos romanos	Renacimiento e Iluminismo

Trento (1545-1563). Los grandes teólogos españoles salieron al paso de la Reforma en defensa de la fe católica romana, y reafirmaron la tradición escolástica frente a la crítica de los renacentistas. Hubo una renovación y actualización del *tomismo* (la filosofía y teología de *Tomás de Aquino*) y de las grandes obras sistemáticas de la Edad Media.

Los escolásticos españoles se plantearon una serie de problemas políticos y sociales, que también formaban parte de la agenda del Renacimiento. El derecho internacional, y más tarde la cuestión de la condición de los indígenas en el Nuevo Mundo, fueron temas de su particular interés. *Salamanca* y *Alcalá* fueron los centros intelectuales de este movimiento, si bien la mayoría de los escolásticos españoles se había formado en *París*.

Decadencia de la escolástica en España

El desarrollo y posterior florecimiento de la escolástica en España fueron efímeros. Después de la muerte de uno de sus más notables exponentes - *Francisco Suárez* (1548-1617) - la escolástica española entró en decadencia. El predominio de la teología sobre el interés filosófico y la orientación marcada por la **Contrarreforma** hicieron que los escolásticos españoles no entraran en contacto suficiente con la filosofía y las ciencias naturales de la Europa moderna.

Ya para el siglo XV nuevas fuerzas, nuevos motivos, nuevos factores estaban en operación produciendo en Europa lo que se ha denominado como el *mundo moderno*. En el mundo del pensamiento comenzó

TOMAS DE AQUINO

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) consideraba al universo entero como un conjunto ordenado dentro del cual cada ser ocupa el lugar que le corresponde y cumple la función que el Creador le asignó. El mundo, en consecuencia, es gobernado por Dios mediante leyes físicas y normas morales que son en definitiva la *Ley Eterna*.

Esta Ley Eterna, cuando está referida al orden del universo y a la vida de los seres irracionales, se cumple inexorablemente. Pero esa misma Ley Eterna, en cuanto se refiere a los hombres, Santo Tomás la designa como *Ley Natural*. La diferencia estriba en que su vigencia requiere la aceptación de la misma por los hombres, por ser su condición la de seres dotados de inteligencia y voluntad. El contenido de la Ley Natural puede resumirse en un solo mandato: hacer el bien y evitar el mal.

Por otra parte, la Ley Natural es también *universal* (para todos) e *inmutable* (no cambia). En esta Ley Natural debe fundamentarse, según el pensamiento de Santo Tomás, la *Ley Humana* (la que hacen los hombres), lo cual determina un ordenamiento jurídico de los hombres y de las sociedades, de carácter racional y orientado al bien común.

Cuando la Ley Positiva o Humana contradice los principios de la Ley Natural ya no es ley, sino corrupción de la ley.

a emerger un *espíritu secular*, en contraposición con el temperamento ultramundano de la Edad Media. La vida sobre la tierra comenzó a asumir un valor por sí misma, en lugar de ser sólo el medio de alcanzar la bendición eterna. La naturaleza dejó de ser considerada mala y el ser humano como esencialmente pecador.

En razón de que los antiguos habían enfatizado la importancia de esta vida, la bondad y la dignidad humanas, y el gozo por la vida, se desarrolló un entusiasmo intenso por la civilización de la antigua Grecia y Roma. Más particularmente, este interés se orientó a la literatura que reflejaba a esa antigua civilización. Estos escritos dieron, a su vez, un ímpetu mayor al proceso de *secularización*. Gradualmente la cultura se tornó más y más secular en su espíritu. Se desarrollaron tendencias seculares en la educación, y el arte se

hizo más natural. Además, el interés creciente en la naturaleza y en el ser humano como un ciudadano de este mundo estimuló la pesquisa científica.

El nuevo saber en España

España estuvo lejos de los procesos de renovación que se vivían en el resto de Europa, particularmente en Italia. A veces se ha puesto en duda de que la cultura española haya sido afectada de algún modo por las corrientes renacentistas. Pero el nuevo saber tuvo en España algunos representantes característicos. Hubo una preocupación estética, interés por la lengua vernácula y por las lenguas y literaturas clásicas, e incluso la influencia del más grande de los humanistas-

-Desiderio Erasmo de Rotterdam (¿1469? - 1536) - fue muy notoria.⁴⁷



Desiderio Erasmo de Rotterdam, el padre del Humanismo. Cuadro de Holbein.

No obstante, el *renacimiento español* rompió menos que en otras partes con la tradición medieval, y por eso resultó menos visible o evidente. Lo más importante del pensamiento español siguió siendo la escolástica por el avivamiento católico que representó el Concilio de Trento. Fue esta teología y filosofía española la inspiradora del movimiento de la *contrarreforma católica*. Estos esquemas de pensamiento y reflexión se vieron intensamente vivificados por la obra de los grandes místicos españoles, en especial *Teresa de Ávila* y *Juan de la Cruz*, cuyo interés intelectual, aunque no estrictamente filosófico, fue muy alto.

EL HUMANISMO

Partiendo de la base de que los valores humanos constituyen el centro fundamental de la sociedad, los humanistas proyectaron su atención sobre la antigüedad clásica y se dedicaron al estudio del hombre y de su obra, decididos a encontrar ideales de formas humanas, literarias, artísticas, históricas, filosóficas, que les sirvieran de ejemplo para promover la educación puramente humanística, que se habían propuesto revalorizar, no sólo con intenciones exclusivamente académicas, sino también como defensa del hombre ante la amenaza que representa para su libertad moral, la excesiva preponderancia de los valores secundarios: económicos, políticos, biológicos.

Cobró auge, extensión y profundidad durante el Renacimiento impulsado por *Petrarca*, *Boccaccio*, *Erasmo*, *Nebrija*, *Juan Luis Vives* y *Tomás Moro*, quienes a lo largo de los siglos XIV y XV fueron rompiendo los estrechos moldes que limitaban la cultura medieval y la ampliaron en todos sus sentidos.

La filosofía y teología que España trajo a América Latina fue la escolástica. Desde la fundación de las primeras universidades (mediados del siglo XVI) hasta bien entrado el siglo XVIII, la escolástica dominó ideológicamente la educación y la reflexión que se llevó a cabo en el continente. En el campo de la lógica el soberano fue Aristóteles, mientras que en la teología la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, en sus diversas interpretaciones, dominó la escena. *La teología indiana fue imitadora de la teología escolástica espa-*

⁴⁷ Kennep. *La historia de la Reforma en España*, 68-72. Ver especialmente Marcel Bataillon, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966).

ñola, y con ello fue doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa, y porque al repetirse en América encubría no sólo las injusticias del antiguo continente sino además las del nuevo.

MESIANISMO Y PROYECTO HISTORICO

Tres religiones de aspiración universal convivieron por siglos en la Península Ibérica: el cristianismo, el judaísmo y el islamismo. Cada una de ellas aportó elementos significativos, que modelaron profundamente la concepción del mundo de las otras dos y le dieron un perfil característico. Esto explica por qué las manifestaciones mesiánicas en el mundo ibérico han sido casi innumerables en los siglos pasados, y por qué la Península presenta las más variadas comprensiones del Mesías. Como señala Jacques Lafaye: "Es imposible separar, so pena de empobrecerla y aun de falsearla, la historia espiritual de la península ibérica de la del judaísmo y del Islam maghrebino. En este crisol se elaboraron los innumerables avatares del Mesías."⁴⁸

Sin embargo, será en el siglo XVI cuando la preocupación mesiánica ocupará un lugar privilegiado en los espíritus ibéricos.

El mesianismo peninsular

Con el correr de los siglos, se produjo en la Península Ibérica una verdadera simbiosis espiritual, en la que especialmente el judaísmo ejerció una poderosa influencia.

Abundan las evidencias de esta influencia. Una de ellas es el hecho de que uno de los mayores santuarios de la cristiandad hispánica, el monasterio jerónimo de Guadalupe, en Extremadura, fue escenario de prácticas criptojudías. La famosa *Biblia Políglota Complutense*, iniciativa del cardenal Jiménez de Cisneros, fue enteramente obra de judíos conversos. La influencia de la exégesis rabínica en los teólogos cristianos está suficientemente ejemplificada, especialmente en uno de los más grandes autores espirituales de la España del siglo XVI, fray Luis de León. Juan A. Mackay dice que "durante la época más excelsa de España, el cristianismo tenía ahí un decidido sabor a Antiguo Testamento."⁴⁹

De este modo, en el mundo ibérico, los mesianismos cristiano, islámico y judío han producido a lo largo del tiempo y en virtud de un efecto acumulativo, la aparición de movimientos mesiánicos de diverso carácter e importancia.

La llegada de los peninsulares al Nuevo Mundo y el encuentro con los indígenas reavivaron el mesianismo judeo-cristiano. Los nombres del misionero jesuita Antonio Vieira (1608-1697) y del franciscano Jerónimo de Mendieta (¿1534?-1604), el primero en Brasil y el segundo en México, ilustran esta tendencia frente a la gran aventura espiritual de la evangelización de los indígenas.⁵⁰

Se entiende por *mesianismo* a la creencia en un profeta o líder carismático que manifiesta tener, o cuyos seguidores suponen que tiene, orientación y poderes sobrenaturales y la misión de salvar a su grey o su pueblo de la destrucción y la tragedia. El "mesías" pretende encontrar o fundar un

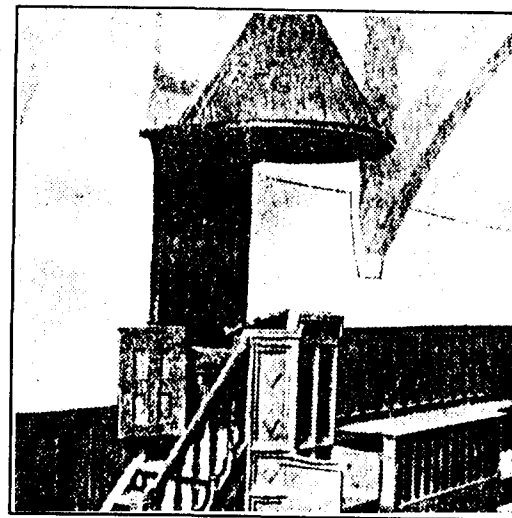
paraíso terrenal, que aporte a sus seguidores salvación y felicidad en este mundo. A veces, toda una nación se atribuye una vocación mesiánica. Tal fue el caso de España y Portugal en sus empresas colonizadoras en el Nuevo Mundo.

La expectativa mesiánica estuvo siempre presente en las aspiraciones místicas o populares, y la noción se encuentra en todos los grandes aspectos del pasado hispánico. El singular antisemitismo peninsular encontraba su origen no tanto en una cuestión étnica, como en la acusación por el martirio de Jesús. Los judíos eran considerados como *innobles*, porque, de derecho, la nobleza se perdía por regicidio, y tanto más, por deicidio.

Milenarismo y expectativa escatológica

La preocupación escatológica fue una constante en la cristiandad ibérica desde sus orígenes. Sin embargo, tal expectativa llegó a ocupar un primer lugar entre las inquietudes espirituales en los siglos XV y XVI. La renovación del **milenarismo** o quilliasma durante este período es evidencia de ello.

Joaquinismo y sebastianismo imprimieron una marca duradera sobre España y



Cátedra de Fray Luis de León en la Universidad de Salamanca.

Portugal, en el momento en que estos países, cada uno por su parte, se desviaba de la línea de evolución de las naciones dominantes de la Europa moderna.

El joaquinismo era el movimiento de los seguidores de Joaquín de Fiore (1130-1202), monje que propugnó la doctrina de la pobreza evangélica y se distinguió como biblista. Según los joaquinistas, los Evangelios eran imperfectos en el aspecto moral y debían completarse con un llamado *Evangelio eterno*, condenado por el Concilio de Arlés (1260).

El *sebastianismo* se basaba en una colección de profecías apocalípticas de diferente procedencia, reunidas por el zapatero Bandarra. Estas profecías predicaban la esperanza de un retorno del rey Sebastián a Portugal y el comienzo de una edad de oro.

El milenarismo y otras formas de la esperanza mesiánica no han sido un privilegio exclusivo de los peninsulares. Hay suficientes evidencias de milenarismo y movimientos quilliasmas en el resto del continente europeo como para afirmar lo contrario. Pero sí parece cierto que en ninguna otra región de Europa el milenarismo ha tenido una influencia tan profunda y prolongada. Así, pues, junto con otros bienes culturales, España y Portugal trajeron a América sus expectativas milenaristas.

⁴⁸Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías*, 34.

⁴⁹Mackay, *Otro Cristo español*, 40.

⁵⁰Ver especialmente, John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, 2da. ed. rev. (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1970). Ver también Prién, *Historia del cristianismo en América Latina*, 312-315.

El providencialismo ibérico

No es de extrañar que una **ideología providencialista** se haya desarrollado en la Península Ibérica, a partir de sus particulares circunstancias históricas y la expectativa mesiánica predominante. Mackay señala que "España fue dotada de un sentido de misión," y que el propio Don Quijote tenía este concepto providencialista de la vida.⁵¹

Dos factores colaboraron para el desarrollo de una ideología providencialista en la Península Ibérica. Por un lado, la influencia de las numerosas comunidades judías con su vigorosa carga de espiritualidad. Por el otro lado, la gran difusión del modelo mesiánico davídico y de la idea de ser un pueblo elegido, en virtud de las profecías del Antiguo Testamento.

Jacques Lafaye señala: "Así como el pueblo judío pretendía fundar su nobleza sobre la elección, las *naciones* ibéricas elaboraron una *respuesta, ad hoc*, en forma de una pretensión análoga, que debía tener como consecuencia la ideología de la *pureza de sangre*. Este proceso es comparable al que ha analizado Américo Castro, aclarando el desarrollo de la devoción a Santiago por un contexto de cruzadas contra el Islam (entre otras explicaciones) y como una *respuesta a Mahoma*. En general, la necesidad de ser protegido por una divinidad verdaderamente autóctona es una constante de la historia de las religiones; se ha manifestado en Israel por el culto a Yahvé, en Portugal por el sebastianismo, en México por el guadalupanismo, y en los diferentes países ibéricos por la devoción a la Virgen María bajo sus numerosas invocaciones."⁵²

⁵¹Mackay, *Otro Cristo español*, 40. Ver también Rycroft, *Religión y fe*, 83-84.

⁵²Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías*, 32-33.

⁵³Richard Konezke, *América Latina II: la época colonial*, vol. 22 en *Historia universal Siglo XXI* (México: Siglo XXI, 1971), 249. Ver también José Antonio Maravall, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España," *Estudios Americanos* (Sevilla) 1 (n. 2, 1949): 199-227.

EL REINO MILENARIO EN AMERICA

La mística franciscana imaginaba el Nuevo Mundo como ámbito del reino milenario anunciado en el Apocalipsis, reino que frailes e indios realizarían. Las profecías de *Joaquín de Fiore* sobre el comienzo de una era monástica del Espíritu Santo perduraban en los medios "espirituales" de la orden de San Francisco y debían cumplirse entre los indios, que, según se afirmaba, descendían de una estirpe angélica.

Estas utopías se entremezclaban con exigencias de justicia social para los aborígenes, las cuales serían satisfechas por el Mesías en su segundo advenimiento. Esta interpretación mística del sentido y del objetivo final de la colonización española en América se encuentra ante todo en los escritos del franciscano *Gerónimo de Mendieta*.⁵³

El providencialismo peninsular explica las largas luchas de los reinos cristianos en contra del Islam y su enfrentamiento contra las comunidades judías. Se trataba de mucho más que una larga sucesión de guerras y de medidas represivas. Era una búsqueda desesperada por preservar la pureza de la fe cristiana, como si esta misión preservadora le hubiese sido confiada a la cristiandad peninsular de manera particular por la propia divinidad. Esto explica, a su vez, el fanatismo español, su celo contrarreformista, la dureza de la Inquisición

española, y el característico conservadurismo del clero español, incluso hasta nuestros días.

La ideología providencialista fue bien expresada por uno de los historiadores españoles del siglo XVII, el jesuita *Juan de Mariana* (1536-1624), autor de una *Historia general de España*, de más valor literario que científico.⁵⁴ En esta obra, Mariana establece un vínculo doble y privilegiado entre España y el Imperio Romano, y entre España y la Iglesia, que es el "templo santo a la traza del celestial." Mariana considera los acontecimientos de 1492 (conquista de Granada, descubrimiento de América y expulsión de los judíos) a la luz de esta afiliación divina y como una misión providencial "de todos los tiempos" para la España cristiana.

En relación con la conquista de Granada, en el último capítulo del libro XXV, evocando la epopeya de Fernando "el Católico," Mariana no vacila en decir: "Por conclusión, que toda España con esta victoria quedaba por Cristo Nuestro Señor, cuya era antes."⁵⁵ Este acontecimiento, el primero de los tres ocurridos en 1492, le pareció a Mariana, la primera tabla de un **tríptico** enviado por Dios.

Este tríptico también estaba compuesto por "el descubrimiento de las Indias Occidentales . . . cosa maravillosa y que de tantos siglos estaba reservada para esta edad."⁵⁶ Antes que Mariana, *Francisco López de Gómara* (¿1511-1566?) ya había relacionado la conquista de Granada y el descubrimiento de América como acontecimientos que ocurrieron providencialmente casi de manera simultánea, "de modo que los españoles estarían incesantemente en guerra con los infieles."⁵⁷ El mismo cronista, con su perspectiva

providencialista cristiana, calificaba el descubrimiento como "la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó."⁵⁸ Las riquezas de América fueron consideradas como un maravilloso salvavidas arrojado del cielo al cristianismo, que estaba en peligro de zozobrar.

La tercer tabla del tríptico era la *expulsión de los judíos*. El proceso unificador no debía detenerse ante nada, ni siquiera ante la laboriosa comunidad judía. "Fernando e Isabel, los conquistadores de Granada, determinaron que la España unida fuese exclusivamente para Cristo y los cristianos." Por eso se expulsó a los judíos ese mismo año de 1492.⁵⁹

Estos hechos expresaban el deseo de echar fundamentos trascendentales a la política de intolerancia religiosa y romper con nueve siglos de coexistencia entre la fe cristiana, la islámica y la judía. Estas religiones se habían practicado libremente en la Península, si bien la coexistencia no había sido siempre pacífica. Pero la "nueva política" de los Reyes Católicos le puso fin a esta convivencia. El combate por la fe cristiana, expresado en términos de una cruzada contra los infieles, encarado por Fernando e Isabel, fue entendido de manera trascendentalista y providencialista.

Tanto los portugueses como los españoles consideraban a su nación como el nuevo pueblo elegido. Sus ciudades capitales eran vistas, gracias a una sorprendente exégesis bíblica, como la Nueva Jerusalén. Y leían su propia historia nacional a la luz de la historia sagrada o tomando como paradigma la historia del pueblo de Israel. Esto da razón también

⁵⁴Juan de Mariana, *Historia general de España*, 2 vols. (Madrid: 1780).

⁵⁵Ibid., 2:599.

⁵⁶Ibid., 2:605.

⁵⁷Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias: Hispania victrix*, vol. 22 de *Biblioteca de autores españoles* (Madrid: 1941).

⁵⁸Ibid., 156.

⁵⁹Mackay, *El otro Cristo español*, 38.



Aspectos característicos de la ciudad española en el siglo XVI: murallas, burgo, puente.

del característico exclusivismo peninsular. El sentimiento religioso-nacional de los países ibéricos en el siglo XVI era muy semejante al del antiguo Israel.

La conciencia de ser la nación elegida por Dios para el cumplimiento de sus eternos designios se puso al rojo vivo con el descubrimiento de América. "En el esquema pecado-caída-encarnación-parousía, subyacente por entonces en toda concepción de la historia humana, el descubrimiento de América y de sus poblaciones ocupó un lugar de primer orden."⁶⁰ Para España y Portugal, las nuevas naciones elegidas por Dios, el hallazgo de América fue providencial y resultó en una especie de confirmación del Nuevo Pacto divino. "La misión evangelizadora confiada a las monarquías ibéricas por el sumo pontífice, pero sobre todo reservada para ellas por la Providencia, acababa de colocar a España y a Portugal entre los indios de América en una posición idéntica a la de Israel ante las naciones de la Antigua Alianza."⁶¹

Toda la historiografía de las Indias Occidentales a lo largo del siglo XVI es

providencialista. Tanto Colón como Cortés son presentados como los hombres predestinados para llevar el Evangelio a los paganos del Nuevo Mundo. El hecho de que el descubridor (Colón) se llamase Cristóbal - es decir, "portador de Cristo" - ha dado lugar a numerosísimas especulaciones de corte providencial.

A los ojos de muchos conquistadores y misioneros, el descubrimiento del Nuevo Mundo era visto como una señal del inminente retorno del Mesías. Esto explica, a su vez, por qué la cristiandad hispana y lusitana se involucró en una represión tan abierta contra los judíos, con quienes habían convivido más o menos armoniosamente por siglos, a partir de 1492. España y Portugal, preñadas de un mesianismo cristiano-nacional ibérico, querían afirmar su derecho exclusivo de ser las naciones elegidas por la Providencia para ser "luz a las naciones." Dentro de los límites del territorio español se sobreponían la historia de tres pueblos: Hispania, Sefarad y Al-Andalus

(cristianos, judíos y musulmanes). También convivían las aspiraciones conquistadoras de dos de ellos: moros y cristianos. A finales del siglo XV, uno de estos dos (los cristianos), insatisfecho con la mera dominación política y económica, trató también de imponer su fe sobre los otros dos. El ideal de la unidad peninsular en torno a una fe exclusiva echó por tierra la realidad de una España en la que por siglos habían convivido tres comunidades, cada una de ellas aportando lo mejor de su riqueza propia.

El nuevo proyecto histórico fue transplantado al Nuevo Mundo, donde por su características particulares de "nuevo mundo" no contaminado - por el judaísmo, el islamismo, el protestantismo o el Renacimiento -, el proyecto alcanzó un grado de profundidad todavía mayor que en Europa.

GLOSARIO

beneficio: dignidad o posición eclesiástica que goza de una renta.

burocracia: excesiva multiplicación y concentración del poder en organismos administrativos y empleados públicos, que lleva a la formación de una determinada clase social.

califatos: se refiere a la dignidad del califa, el tiempo que duraba su gobierno y el territorio por él gobernado. En España se destacó el *califato de Córdoba*, fundado con el nombre de emirato independiente por Abderramán I, y convertido en califato por Abderramán III (912). En 1031 se desmembró para dar origen a los pequeños Estados independientes o reinos de taifas, hasta la constitución del *califato almorávide* (1086-1145). Al

terminar la dominación de los almorávides surgieron nuevos reinos de taifas. En 1147 se estableció el *califato almohade*, que duró hasta 1245 cuando se establecieron varios reinos independientes, que poco a poco fueron conquistados por los cristianos.

clase media: aquel segmento de un sistema de estratificación económica y social de una sociedad que no tiene un status excepcionalmente bajo ni alto. En una sociedad preindustrial está compuesta, en lo fundamental, por pequeños comerciantes, granjeros y profesionales independientes (médicos, abogados, etc.)

clero: conjunto de eclesiásticos que integran la clase sacerdotal en una institución religiosa.

clero regular: miembros del clero sujetos a una regla religiosa, o pertenecientes a una orden religiosa o monástica (lo opuesto a clero secular).

clero secular: miembros del clero que no pertenecen a una orden religiosa ni están sujetos a una regla monástica, sino que viven en contacto directo con el mundo (lo opuesto a clero regular).

concordato: acuerdo o convenio entre el Papa y un gobierno secular sobre la regulación de asuntos eclesiásticos.

contrarreforma: la reforma católica en el siglo XVI, destinada a combatir la reforma protestante, especialmente a través del Concilio de Trento, la Compañía de Jesús, la Inquisición y el Index.

feudalismo: sistema de organización social dominante en Europa Occidental desde

⁶⁰Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías*, 37.

⁶¹Ibid.

el siglo X al XV. Estaba basado en un sistema de tenencia de la tierra, según el cual un señor otorgaba (no en propiedad) extensiones de diversos tamaños (feudos) a sus vasallos (caballeros) en pago por sus servicios militares.

fraile: hermano o miembro de ciertas órdenes religiosas, especialmente las órdenes mendicantes de los franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas.

fundo: heredad, finca rústica, que comprende un pequeño territorio.

heterogeneidad: carácter de lo que es heterogéneo, i.e. que está compuesto de partes de naturaleza varia o de distinto género.

hispanidad: conjunto de caracteres, de sentimientos, propios de los individuos de cultura o de idioma españoles.

humanismo: término genérico que designa la actitud mental y espiritual de considerar al hombre eje esencial a cuyo alrededor gira la vida filosófica, literaria, artística, científica y política.

ideología: sistema de ideas interdependientes, sostenidas por un grupo social o por una sociedad, que reflejan, racionalizan y definen los propios intereses y compromisos institucionales, sean éstos sociales, morales, religiosos, políticos o económicos.

ideología providencialista: doctrina según la cual todo sucede por disposición de la Providencia. Aplicado a una nación, esto significa su elección por Dios para el cumplimiento de sus designios divinos en la historia.

leyenda dorada: en contraste con la "leyenda negra," es la tesis sostenida por algunos escritores e historiadores de que el papel de España en el desarrollo de los territorios conquistados en el Nuevo Mundo fue tan cristiano como magnánimo, y muy digno de aplauso.

leyenda negra: sostiene que la conquista española del Nuevo Mundo fue un acto supremo de injusticia y genocidio. Se basa mayormente en la obra de Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

milenarismo: movimiento social reactivo basado en la creencia de que la brecha entre el ideal cultural y la realidad social se cerrará (y durará por mil años).

modernidad: espíritu y manifestación de los movimientos culturales que se gestaron a partir del descubrimiento de América (1492) y hasta fines del siglo XVIII, período histórico que se conoce como Edad Moderna.

nación: agrupamiento político autónomo, territorialmente delimitado, cuyos miembros tienen lealtad a instituciones compartidas, las que proporcionan un sentimiento de unidad como comunidad.

órdenes mendicantes: surgen en el siglo XIII y están consagradas a la acción apostólica mediante todo tipo de ministerios entre la gente. Sus miembros se llaman hermanos o frailes y se sostienen con las limosnas mendicadas u ofrecidas (como los franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, etc.)

prebenda: renta que corresponde a ciertas dignidades eclesiásticas.

prelado: eclesiástico de alto rango, como un arzobispo, obispo, o cualquier otro dignatario de la Iglesia Católica.

reconquista: período de la historia de la Península Ibérica que va desde la batalla de Covadonga (718) hasta la toma de Granada (1492), en el que se sucedieron las luchas de los núcleos cristianos contra los musulmanes.

renacimiento: nombre dado a la renovación literaria, artística y científica que se produjo en Europa en los siglos XV y XVI, particularmente bajo la influencia de la cultura clásica puesta nuevamente de moda.

santa sede: nombre dado al Vaticano como asiento del gobierno papal y lugar de

residencia de

sínodo: junta del clero de una diócesis o provincia eclesiástica, convocada y presidida por el obispo o arzobispo para resolver asuntos eclesiásticos.

superestructura: constituida por la ideología, es decir, por todas las formas políticas, religiosas, filosóficas, artísticas, etc.; en suma, por el conjunto de la llamada "cultura," a diferencia de la estructura (o infraestructura) que está constituida por las relaciones económicas de producción.

tríptico: tablita de tres hojas que usaban los antiguos para escribir. Es también una pintura hecha en una tabla dividida en tres hojas, que pueden doblarse unas sobre otras.

SINOPSIS CRONOLOGICA PENINSULA IBERICA

718	Comienzo de la Reconquista: Batalla de Covadonga.	1230	Unión de Castilla y León.
739-757	Alfonso I, rey de Asturias.	1236	Toma de Córdoba.
756	Emirato de Córdoba. Mezquita de Córdoba (785).	1248	Toma de Sevilla.
785	Marca Hispánica.	1266	Toma de Murcia por Jaime I el Conquistador.
929	Abderramán III erige el Califato de Córdoba	1324	Alhambra de Granada.
950	Autonomía de Castilla.	1340	Batalla del Salado.
1031	Formación de los Reinos de Taifas.	1385	Aljubarrota: Juan de Avis, rey de Portugal.
1000-1035	Sancho III el Mayor (Navarra).	1416-1458	Alfonso V el Magnánimo (Aragón).
1035	García, rey de Navarra; Ramiro, rey de Aragón.	1474	Isabel, reina de Castilla.
1085	Alfonso VI conquista Toledo.	1476	Santa Hermandad.
1092	El Cid Campeador ocupa Valencia.	1479	Fernando, rey de Aragón.
1095	Nacimiento de Portugal.	1479	Unión de Castilla y Aragón: Reyes Católicos.
1137	Unión de Aragón y Cataluña.	1480	La Inquisición.
1140	Reino de Portugal.	1492	Toma de Granada. Expulsión de los judíos.
1146-1269	Los almohades.	1492	Colón llega a América.
1212	Batalla de las Navas de Tolosa.	1497-1498	Vasco de Gama viaja a la India.
1217-1252	Fernando III el Santo.	1500	Pedro Alvares Cabral llega a Brasil.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Cuál fue el proceso político y militar que originó a la cristiandad hispánica? 2. ¿Entre qué siglos tuvo el feudalismo europeo su mayor auge? 3. ¿En qué sentido España y Portugal entraron tarde a la modernidad? 4. ¿Cuál fue el paso más decisivo para la unificación política de España? 5. ¿Cuál fue la situación de la Iglesia frente al surgimiento de un Estado monárquico nacional? 6. ¿Cómo afectó el casamiento de Isabel y Fernando las relaciones entre la Iglesia y el Estado? 7. ¿Cómo afectaron las reformas del cardenal Cisneros la importancia política de la Iglesia en España? 8. Defina el patronato real. 9. ¿Cuál era el derecho más importante del patrón en el sistema del patronato? 10. ¿De qué manera los Reyes Católicos se transformaron en la cabeza de la cristiandad hispánica? 11. ¿Qué espíritu inspiró la empresa española en América? 12. ¿Qué apóstol fue considerado como el "santo patrono" de la Reconquista? 13. ¿Cómo afectó la identidad nacional la larga lucha contra los musulmanes en España? 14. ¿Qué papel jugó la Inquisición en España? 15. ¿Cómo se definía la esencia de la hispanidad? 16. Discuta la identificación entre la guerra contra los infieles y la evangelización de los incrédulos. 17. ¿De qué manera la tenacidad militar y el celo religioso se mezclaron durante la Reconquista? 18. Sintetice las posturas de la Leyenda Dorada y la Leyenda Negra. 19. Mencione algunos místicos españoles y su contribución. 20. Describa el concepto del trabajo prevaleciente en España en el siglo XVI. 21. ¿De qué manera Don Quijote y Sancho Panza ilustran la contradicción existencial del alma española? 22. Describa el Humanismo. 23. Describa la suerte de la Reforma en España. 24. ¿En qué sentido puede calificarse al Renacimiento ibérico como tardío o periférico? 25. ¿En qué sentido la España que llegó a América vivía todavía ligada a sus raíces medievales? 26. ¿De qué manera el absolutismo político y la uniformidad religiosa se combinaron en España? 27. Evalúe la influencia del Humanismo en España. 28. ¿Cuál fue la filosofía y teología predominante en España en el siglo XVI? 29. ¿Qué lugar ocupaba el mesianismo y el milenarismo en las expectativas de los españoles del siglo XVI? 30. Describa la ideología providencialista peninsular.

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * España y los judíos

Lea y responda:

Los judíos y la Inquisición Española

España . . . [es] el país donde más espectacular fué el maltrato de los judíos, y [donde] la opresión forjó la maquinaria de la Inquisición

que se proyectó más allá de la Edad Media. Los jurisperitos españoles otorgaron protección y vigilancia elaborada a los convertidos del islamismo y judaísmo. Pero la Iglesia tuvo temor de que los convertidos . . . se asociaran con el rebaño cristiano. El método conciliador del rey, tan útil durante el proceso de la reconquista, fué trastocado por la hostilidad y desconfianza de la Iglesia. . . . La antigua posición legal de los judíos se mantuvo tan bien, que cuando el rey seguía una

causa criminal, estaba supeditado a la ley judía. A pesar de ello, no se permitía que los judíos poseyeran libros que difirieran de la ley cristiana, y se castigaba con multas onerosas o azotes el insulto a Dios, a la Virgen o a los santos. El hacer prosélitos entre los cristianos aparejaba como consecuencia la muerte y la confiscación. . . .

Las leyes y las costumbres favorecieron *enfáticamente* la conversión [de los judíos], que casi llegó a ser una necesidad para poder sobrevivir. Una nueva clase, de un gran número de judíos convertidos, fué aceptada en pie de cordial igualdad, de modo que el problema fué claramente religioso y no racial. Los convertidos de tan heterogéneo carácter: conseguidos por la masacre, la amenaza de masacre y leyes de ostracismo, fueron motivo de la desconfianza de la Iglesia que los había conseguido por tales medios. Durante toda la opresión que duró desde el siglo XIII hasta el XV, "a pesar de todo cuanto tronó la Iglesia, los *comerciantes* siguieron comerciando, y los príncipes concertando alianzas ofensivas y defensivas con los infieles." Los *conversos* obtuvieron altos puestos en los concilios del rey, en las catedrales y en las órdenes monásticas. La envidia de los españoles y la política papal se combinaron para acrecentar la Inquisición, que no trató a los judíos como *judíos*, sino como a herejes, acusados de continuar secretamente los ritos judíos. Acusando a algunos de los *conversos* de judaizantes, especialmente a los que tenían riquezas o poder eclesiástico, el Papa comisionó a un obispo y a otros a proceder contra ellos por medio de la confiscación y prisión, con miras a ser quemados por el brazo secular.

Así empezó la Inquisición en España.

M. Searle Bates, *Libertad religiosa: estudio histórico-crítico-filosófico* (Buenos Aires: Ediciones Libertad, 1948), 165-166.

- ¿En qué sentido, a la luz de lo que señala Bates, la tolerancia hacia los judíos en España fue una tolerancia limitada?

- Compare la persecución de los judíos en la España medieval con la persecución de los judíos en la Alemania nazi, y señale especialmente las diferencias.

- ¿Quién fue el peor enemigo de los judíos en España: el Estado o la Iglesia? Dé razones para su respuesta.

TAREA 2 * La última de las Cruzadas

Lea y responda:

La Reconquista española

Cuando de las Cruzadas de la Edad Media quedaba apenas un remoto recuerdo, España salió de su caverna y añadió a ellas una más, acaso la mayor y más importante de todas por sus extensas consecuencias. Surgió España de su secular oscuridad y se lanzó, en pos de Colón, a troquelar en el nuevo mundo que éste descubrió, la imagen y semejanza de la unidad y la fe españolas. El sueño de la nación hispánica no fué rescatar para el presente algo que pertenecía al pasado, sino proyectar pasado y presente sobre el futuro.

De entre los caballeros y los frailes que atestaban la Península se reclutaron los nuevos cruzados. Las almas de estos personajes clásicos se habían entremezclado de tal modo durante las prolongadas guerras contra el

Moro, y Castilla les había inculcado a tal grado su espíritu místico y guerrero, que el resultante típico era un paladín ascético y un fraile marcial.

... No podía ser de otra manera en un país que tenía una Avila y una Salamanca. La primera se gloriaba de su doble nombre: "Avila de los Caballeros" y "Avila de los Santos," al paso que en la erudita y mística Salamanca renacía la síntesis medieval y se preparaba una nueva fusión de los símbolos de la Iglesia y el Estado. Pizarro y Cortés fueron contemporáneos y casi vecinos de San Juan de la Cruz y Fray Luis de León. En la Castilla del siglo de oro español, diariamente se codeaban el místico y el pícaro.

Mackay, *El otro Cristo español*, 43.

- Explique en sus propias palabras qué quiere decir Mackay al afirmar que "el sueño de la nación hispánica" consistía en "proyectar pasado y presente sobre el futuro."

- Con la ayuda de un diccionario o enciclopedia identifique la ciudad de Avila, y a Juan de la Cruz y Luis de León.

- ¿Qué dos personajes famosos de la literatura castellana ilustran al "místico y el pícaro" a que se refiere Mackay?

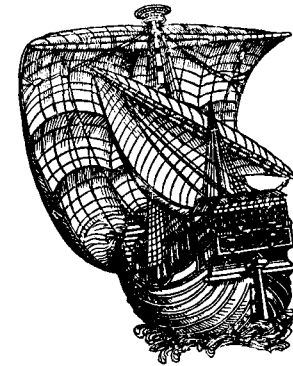
LECTURAS RECOMENDADAS

DUSSEL, Enrique D. *Historia general de la iglesia en América Latina*, vol. VI: *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sigüeme, 1983), 186-204.

GONZALEZ, Justo L. *Y hasta lo último de la tierra: una historia ilustrada del cristianismo*, vol. 6: *La era de los reformadores* (Miami: Editorial Caribe, 1980), 19-41.

GONZALEZ, Justo L. *Y hasta lo último de la tierra: una historia ilustrada del cristianismo*, vol. 7: *La era de los conquistadores* (Miami: Editorial Caribe, 1980), 17-34.

RYCROFT, W. Stanley. *Religión y fe en la América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1961), 81-89.



UNIDAD UNO

EL CRISTIANISMO CATOLICO ROMANO

SUBUNIDAD II

EL PROCESO DE LA CONQUISTA RELIGIOSA DE AMERICA LATINA

LA AVENTURA EUROPEA

En procura de una nueva ruta

Los españoles llegaron a América buscando una nueva ruta hacia Oriente, dado que las rutas marinas que cruzaban el Mar Mediterráneo hasta Egipto y que a través del Mar Rojo llevaban al Océano Indico, estaban cortadas por la presencia de piratas musulmanes. Este no fue el primer intento por encontrar un camino hacia las "Indias," a pesar de la barrera musulmana. Los portugueses habían tratado de encontrar un paso hacia Oriente navegando hacia el sur y siguiendo el perímetro del continente africano.

Después de desalojar a los musulmanes de su propia tierra, los portugueses salieron al mar y persiguieron a los moros hacia el sur, a lo largo de la costa africana. En 1415 capturaron Ceuta de manos de los moros, y ésta fue su primer posesión en Africa, frente a Gibraltar. El príncipe Enri-

que el Navegante (1394-1460), de Portugal, empleó veinticinco años en la organización de viajes de descubrimiento al Africa y hacia la India, con la esperanza de derrotar a los moros y esparcir la fe cristiana.

El logro más extraordinario de los navegantes portugueses ocurrió en 1497-1498, cuando Vasco da Gama, después de alcanzar el Cabo de Buena Esperanza, navegó hacia Mozambique y cruzó el Mar de Arabia con rumbo a Calcuta.

Los españoles se propusieron navegar por una ruta más simple y corta en comparación con la que siguieron los portugueses, pero terminó siendo más famosa en la historia debido a sus sorprendentes resultados. Cristóbal Colón, un navegante genovés al servicio de los monarcas de España, estaba completamente equivocado al creer que había encontrado la ruta a las Indias. Jamás supo que había encontrado - o mejor dicho, reencontrado - un vasto continente. De hecho, el concepto de que América fue descubierta por él por

primera vez se basa en un error. Documentos encontrados en el Vaticano hacia fines del siglo pasado prueban que los **vikingos** llegaron a la península del Labrador alrededor del año 1000, y regresaron a su tierra unos veinte años más tarde.



Príncipe Enrique el Navegante, gran promotor de viajes para descubrir nuevas tierras.

No obstante, fue Colón quien decía en 1492: "Treinta y tres días después de mi partida de Cádiz llegué al Mar de la India, donde descubrí muchas islas. . . . A la primera . . . le di el nombre del bendito Salvador (San Salvador), gracias a cuya protección había alcanzado ésta como las otras islas."¹

En el nuevo continente, los españoles y portugueses tuvieron que confrontar el desa-

fío de apoderarse de territorios ocupados por fuertes emplazamientos humanos indígenas, que opusieron tenaz resistencia. El proceso de conquista militar causó la muerte de miles de indígenas y de no pocos europeos. La explotación rápida e intensiva de las minas de plata y oro provocó condiciones de trabajo insalubres que diezmaron la población indígena. Esta situación forzó la importación de esclavos negros del Africa, que en algunas regiones como en el Caribe y en Brasil arribaron por millares. La conquista de un continente tan vasto parecía una empresa imposible. Sólo hombres con grandes ambiciones y extraordinarios ideales religiosos podían tener la firmeza de decisión y el empuje místico como para hacer frente a un desafío tan enorme. Tales fueron los aventureros europeos que llegaron a América a fines del siglo XV.

La preocupación misionera

"¿Quién duda," dijo Gonzalo Fernández de Oviedo, "que la pólvora contra los indios es incienso para el Señor?"² En esta pregunta sugestiva están expresadas las dos conquistas de América: la *material* y la *espiritual*.

La preocupación apostólica de los Reyes Católicos se puso en evidencia desde los primeros viajes de Colón. La presencia de sacerdotes entre los contingentes que venían a América fue casi continua desde la segunda expedición en adelante. En 1516 se ordenó que todos los barcos que saliesen para las Indias llevasen al menos un misionero.³ Algu-

nos de ellos - especialmente los del clero secular-creían que su misión estaba limitada a ministrar las necesidades espirituales de los españoles.⁴ Algunos españoles dudaban incluso de la posibilidad de convertir a los indígenas. Pero desde el comienzo mismo hubo otros que respondieron a esta cuestión afirmando no sólo que ésto era posible, sino que tanto la Iglesia como el Estado tenían la responsabilidad de lograr tal conversión, y que precisamente éste era el propósito principal de la conquista y la colonización del Nuevo Mundo.



Portada de la primera edición de la Historia general de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo (1478 - 1557).

Nicolás de Ovando (1460-1518), el sucesor de Colón en La Española, recibió de la Corona instrucciones claras, que encajaban

totalmente en la tradición de una estrategia cristiana responsable. *La conversión de los indígenas era considerada como una prioridad.* Los nativos debían ser llevados a la fe católica tan pronto como fuera posible.⁵

El celo católico del gobierno español quedó claro en las órdenes dadas a los conquistadores y en las provisiones hechas para la cristianización de los indígenas. El Estado, en su fanatismo católico, instruía a los descubridores que, tan pronto como llegaran al nuevo continente, debían hacerles entender a los habitantes naturales, a través de intérpretes, que habían sido enviados a enseñarles buenas costumbres, a apartarlos de los vicios y del canibalismo, a instruirlos en la Santa Fe Católica, y a predicarles ese mensaje para su salvación. Debían también comunicarles que su misión era atraerlos al dominio de la Corona española, a fin de que fuesen tratados, favorecidos y defendidos como los demás vasallos de la misma. Los monjes y clérigos debían declararles los misterios del catolicismo, que se proponía el progreso de los nativos.⁶

Sin embargo, el proceso de la cristianización de los indígenas no fue tan fácil. Hubo muchos choques entre los conquistadores y los sacerdotes. Hubo confusión de objetivos entre la evangelización y la imposición de la cultura occidental a los nativos. *Enseñar la fe era considerado lo mismo que predicar el Evangelio, en una época en que la fe era entendida como un conjunto de doctrinas, y no como una actitud de confiada obediencia a Jesucristo.* Además, para más de un conquistador, sus aspiraciones militares, imperiales, económicas y espirituales eran parte de la misma experiencia, sin ningún tipo de diferenciación.

¹Christopher Columbus, *Four Voyages to the New World: Letters and Selected Documents*, ed. bilingüe, trad. y ed. por R.H. Major, con una Introducción por John E. Fagg (Nueva York: Corinth Books, 1961), 1-2.

²Citado por Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5: 265.

³La lista de aquellos que vinieron al Nuevo Mundo es casi interminable. Cf. Fidel de Lejarza, "Contenido misional del Catálogo de pasajeros a Indias," *Misionaria Hispánica* 1 (1944): 571-582.

⁴Constantino Bayle, *El clero secular y la evangelización de América* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950).

⁵Charles Gibson, ed., *The Spanish Tradition in America* (Nueva York: Harper & Row, 1968), 55.

⁶Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:265-266.

Buenos y malos, piadosos e impíos, viejos y jóvenes, veteranos y neófitos, aventureros y santos, todos vinieron juntos a crear un nuevo mundo. La mayoría de ellos vino a predicar sin conocer siquiera una palabra de las lenguas nativas locales. Otros tenían sus prejuicios ya antes de venir. Muchos improvisaron sus métodos misioneros conforme a las circunstancias. Algunos pocos se condujeron de manera tan maravillosa, que con sus vidas escribieron las páginas más heroicas de la historia de las misiones.

Gramáticas y léxicos, iglesias y ciudades, liturgia y arte, son algunas de las muchas evidencias que quedan de este proceso tormentoso. Ya sea que se lo evalúe positiva o negativamente, hay un resultado que es inquestionable: América Latina es una parte importante de la cristiandad en el mundo de hoy.

El proceso histórico que explica esta realidad puede ser abordado señalando sus características principales, como sigue.

LA ESPADA Y LA CRUZ

América Latina fue conquistada y colonizada por España y Portugal desde 1492 en adelante. Los conquistadores fueron *soldados* y *sacerdotes*. La espada y la cruz estuvieron asociadas para someter a los grupos indígenas.⁷

Una evangelización belicosa

Juan A. Mackay señala: "El curso de la conquista del Perú, desde la llegada de los

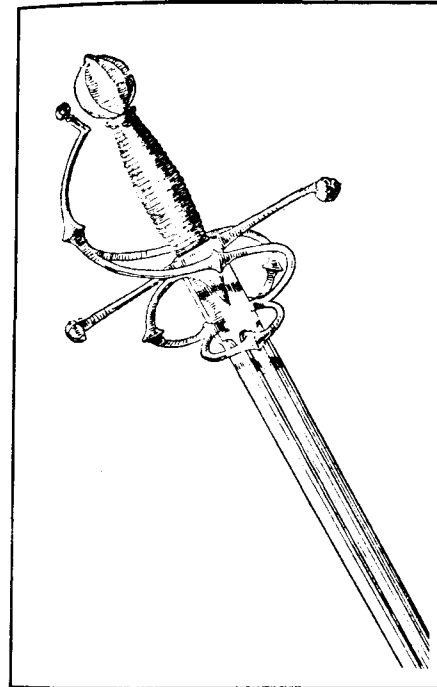
españoles hasta la muerte de Atahualpa, el monarca inca, ofrece perfecto ejemplo de evangelismo belicoso." Y continúa narrando lo ocurrido en ocasión de la llegada de Pizarro al imperio inca.⁸ La agresividad fue característica de la empresa cristianizadora europea en América.

Los antecedentes. El prevaleciente catolicismo romano de los conquistadores, con su carácter poco ético, explica una de las características más descollantes del proceso de la implantación del cristianismo en América Latina.⁹ Este "evangelismo belicoso" surgió, como se ha visto, del período de la *Reconquista* en España. *El elemento principal en el cumplimiento de la vasta tarea misionera de España en las Indias fue el profundo espíritu religioso.* Este impulso particular se había desarrollado a lo largo de la ardua lucha de las guerras en contra de los moros.

La agresividad, ferocidad y beligerancia eran elementos característicos del espíritu hispánico. Estas actitudes se mantenían por medio del *culto al valor y al heroísmo.* Con el tiempo, estas características se fueron inyectando en la vida de la América hispana, junto con una tradición militar. Esta herencia ha creado, en casi todos los países latinoamericanos, una *fuerte influencia castrense, que a veces ha dificultado el desarrollo de la libertad y la democracia.*¹⁰

Las circunstancias. La combinación singular de la cruz y la espada en la conquista de América se debió a las condiciones particulares en las que este evento épico tuvo lugar.

Después del descubrimiento del Nuevo Mundo, los españoles se encontraron confrontados con una vasta masa de tierra. Finalmente reconocieron a la región no como las márgenes de Asia, como creían al principio, sino como un extenso continente que les era totalmente desconocido.



Empuñadura de la espada que Hernán Cortés utilizó en su conquista de México.

Esta fue una de las grandes diferencias entre la empresa española y la portuguesa. Como ya se indicó, los portugueses no intentaron la penetración de los territorios por ellos descubiertos, sino que se instalaron a lo largo de la costa atlántica. Otra diferencia significativa fue que los grandes aventureros portugueses de la época eran *navegantes*, mientras que los españoles eran *soldados*.

Los soldados españoles, que llegaron a conocerse como *conquistadores*, sometieron rápidamente las islas del Mar Caribe, América Central y la costa de América del Sur bañada por el Pacífico. Luego comenzaron a moverse hacia lo que hoy es la región sudoeste de los Estados Unidos.

Los problemas. Con motivo de la conquista y colonización de América Latina, se reavivaron a finales del siglo XV y comienzos del XVI *dos problemas* que parecían superados: el de la *licitud de la guerra* y el de la *esclavitud*.

La *guerra al infiel*, que durante siglos se identificó en la Península Ibérica con el *musulmán*, fue considerada lícita e incluso *obra santa*, por lo menos desde las Cruzadas en adelante. Con ocasión de la conquista de las *islas Canarias*, habitadas por paganos, infieles no musulmanes, se aplicó a éstos el principio de la guerra contra los moros, justificando su conquista con la finalidad de la evangelización. La empresa de conquista y colonización de Canarias fue un microcosmo de lo que sería la de América.¹¹

En el caso de los habitantes del Nuevo Mundo, no había motivación alguna que justificase el hacerles la guerra y conquistarlos para llevarles el Evangelio. De todos modos, los conquistadores no conocían otro método para esparcir su fe católica, que no fuese la *imposición violenta*.

Uno de los más encumbrados defensores de la "guerra justa" contra los indígenas fue *Ginés de Sepúlveda* (1490-1573). Según él, "la causa de guerra justa por derecho

⁷La relación estrecha entre la conquista espiritual y militar de América ha sido ampliamente reconocida por la mayor parte de los autores.

⁸Mackay, *El otro Cristo español*, 47-50.

⁹Ibid., 47; y Rycroft, *Religión y fe*, 102.

¹⁰Howard, *We Americans*, 29.

¹¹González, *Historia ilustrada*, 7:57.



Llegada de los españoles al Río de la Plata.

natural y divino es la rebeldía de los menos dotados que nacieron para servir, por cuanto recusan el imperio de sus señores; si no se los puede sujetar por otros medios, la guerra es justa."¹² Sepúlveda partía del presupuesto de la inferioridad natural de los indígenas, razón por la cual estaban destinados a ser objetos de dominio por parte de otro pueblo más culto, como el español.

El problema de la *esclavitud* también tenía que ver con la actitud de los peninsulares hacia los musulmanes, ya que en España, los prisioneros de guerra, si eran musulmanes, podían ser convertidos en esclavos. La consecuencia inmediata del sometimiento militar y

político de los indígenas americanos fue su esclavización indirecta mediante el sistema de las *encomiendas*.

La actitud esclavista del propio Colón queda de manifiesto, no sólo en su *Diario*, sino también en el hecho de enviar a España como esclavos a varios centenares de indígenas, los cuales fueron puestos en libertad por orden tajante de la misma Isabel la Católica. "Colón, que va salpicando la geografía nueva de toponímicos cristianos, y que siempre hace gala de su nombre, *Christoferens* - el que lleva a Cristo -, no se olvida de su misión espiritual, y al ver a estos indígenas en estado pagano, escribe a los reyes instándoles a

'acrecentar la santa religión cristiana'. El espíritu medieval, de cruzado, que lleva dentro, le empuja a estas empresas espirituales; en tanto que el hombre renacentista, el del apellido Colón, . . . le empuja en otras ocasiones a fundar todo un negocio con la esclavitud de estos mismos indios."¹³



El encomendero y un jesuita: cómplices del ahorcamiento de un indígena. Ilustración procedente de la Nueva crónica y buen gobierno del inca Guamán Poma de Ayala, de 1614.

Las soluciones. Las soluciones a estos problemas quedaron limitadas a la esfera doctrinal y jurídica, pero nunca alcanzaron una expresión cabal en el nivel de la práctica. Especialmente los dominicos se ocuparon de discutir la licitud de la guerra contra los indige-

nas y su esclavización. Sobresalió en esta empresa el dominico Antonio de Montesinos (1470-1530), el cual se presentó ante el propio Fernando de Aragón para exigir una legislación adecuada. Montesinos predicó en La Española un famoso sermón (1511), que marca el comienzo de una larga controversia espiritual-teológica sobre la justicia en el trato de los indígenas.¹⁴

EL SERMON DE MONTESINOS

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.¹⁵

¹² Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:162.

¹³ Sobre este debate, ver Carro, *La teología y los teólogos juristas españoles*; y especialmente Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América* (Buenos Aires: Sudamericana, 1949).

¹⁴ Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, ed. por Agustín Millares Carlo, 3 vols (México: Fondo de Cultura Económica, 1951), 2:441-442.

¹⁵ Citado por Venancio D. Carro, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, 2 vols. (Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla, 1944), 1:593. Ver también Antonio Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias: las ideas y los hechos*, vols. 16 y 17 de *Historia de América y de los pueblos americanos*, ed. por Antonio Ballesteros y Baretta (Barcelona: Salvat, 1964), 16:185.

El sermón de Montesinos planteó una cuestión ideológica, que encendió una ardiente polémica entre los teólogos de España.¹⁶ En 1512 se reunió en Burgos una Junta de teólogos y juristas para solucionar estas cuestiones. Esta *Junta de Burgos* demostró mejor buena voluntad que ingenio para hallar soluciones prácticas. Declaró que los indígenas eran libres, que debían ser evangelizados, que tenían derecho a casa y hacienda propia, a tener comunicación con los españoles, y que debían percibir un salario por su trabajo. Montesinos no consiguió todo lo que se proponía, pero sí algunos progresos relativos respecto del modo de tratar a los indígenas. Las 35 *Leyes de Burgos* (12 diciembre 1512) fueron de las primeras relativas a las Indias.¹⁷

Un paso más se dio en la Junta del año siguiente (Valladolid, 1513), provocada por otro dominico, Pedro de Córdoba (1460-1525).¹⁸ Las *Leyes de Burgos, conjuntamente con las enmiendas de 1513, constituyen el primer código que reglamenta las relaciones entre los encomenderos y los indígenas*. Muy importante también fue la Junta de 1516, en la que participó por primera vez Bartolomé de Las Casas, quien habría de jugar un papel muy importante en la defensa de los indígenas americanos.

Esta defensa de los indígenas encontró expresión en la bula *Sublimis Deus* de Paulo III (2 de junio de 1537) relativa a la racionalidad de los nativos, con la consiguiente carta del mismo Papa al cardenal Juan Pardo de Tavera (1472-1545), arzobispo de Toledo, ordenándole prohibir, bajo pena de excomunión *ipso facto*, la reducción de los indígenas a la esclavitud. Esta intervención del Papa, llevada a cabo de espaldas a la Corona española, provocó las iras de Carlos V, que la consideró lesiva de los derechos del rey de España. El Papa anuló la carta o breve dirigido al cardenal Tavera, pero no la bula (1538), por el breve *Non indecens videtur*.¹⁹

Para este tiempo, los tratados teológicos y jurídicos de Francisco de Vitoria (1486-1546) sobre estos temas comenzaron a ejercer cierta influencia. En su obra *Relectiones* (1539) sobresalen la titulada *De Indis*, que condena el aspecto belicoso de la conquista de América, y *De Jure belli* en que defiende la guerra justa. Vitoria negaba la validez de la guerra como medio para conseguir la conversión de los indígenas y exaltó el buen trato como el mejor método para atraerlos a la fe. Sólo en dos casos este dominico aceptaba la guerra: como guerra defensiva o para terminar con la práctica de los sacrificios humanos.²⁰ Estas obras llegaron a constituir los primeros fundamentos del derecho internacional. Al principio el autor

fue mirado con recelo por el emperador Carlos V, pero en 1541 fue consultado sobre los asuntos americanos, siendo decisiva su opinión, hasta el punto de que se abolió prácticamente de los documentos reales la palabra *conquista*.

Cuando Colón llegó en octubre de 1492, los indígenas no estaban esperando ser "descubiertos" por nadie, sino que tenían su civilización y cultura propias. No obstante, la importancia del emprendimiento audaz y visionario de Colón está en que "de su viaje se desprendió una vasta

TRES FACCIÓNES INTERECLESIASTICAS

COLONIALISTA

Abogaba en favor de los intereses de la clase encomendera y subordinaba el principio de la evangelización al de la guerra.

ESTATISTA O CENTRISTA

Tendía a pronunciarse en contra del desmesurado poder de los encomenderos, pero sin atender con preferencia el punto de vista de los indígenas.

INDIGENISTA

Se convirtió -especialmente con Las Casas- en portavoz de los intereses de los indígenas.

De todos modos, la opresión y explotación esclavista de los indígenas continuó, mientras se iniciaba la esclavización de los africanos como consecuencia de la escasez de mano de obra indígena a consecuencia de su **genocidio**. Con fuertes resistencias al principio, sobre todo hasta la muerte de Isabel la Católica, la importación de esclavos africanos acabó imponiéndose y generalizándose en todo el continente y el Caribe.

empresa de conquista, colonización y evangelización que a la postre uniría ambos hemisferios [el europeo y el americano].²¹

Colón actuó movido por varios objetivos.

El *objetivo geográfico* consistía en llegar "a las partes de las Indias." Los mapas de Ptolomeo que poseía Colón señalaban la ubicación de la India oriental hacia el oeste de la Península Ibérica. La correspondencia del astrólogo Pablo del Pozo Toscanelli con algunos súbditos del rey de Portugal afirmaba la existencia del Cipango (Japón), adyacente al Catay (China), que Marco Polo había descrito. Colón esperaba encontrar en el viaje de España hacia el oeste una isla o tierra de gran utilidad como escala para llegar a su meta principal: "las partes de las Indias."²²

El carácter de los conquistadores

El "Descubridor". Cristóbal Colón (¿1451?-1506) no fue el primero en llegar al continente americano. En todo caso, los primeros descubridores del mismo fueron los antepasados prehistóricos de los indígenas americanos.

¹⁶Ibid., 47.

¹⁷Diego Luis Molinari, *Descubrimiento y conquista de América: de Erik el Rojo a Hernán Cortés* (Buenos Aires: EUDEBA, 1964), 78-79.

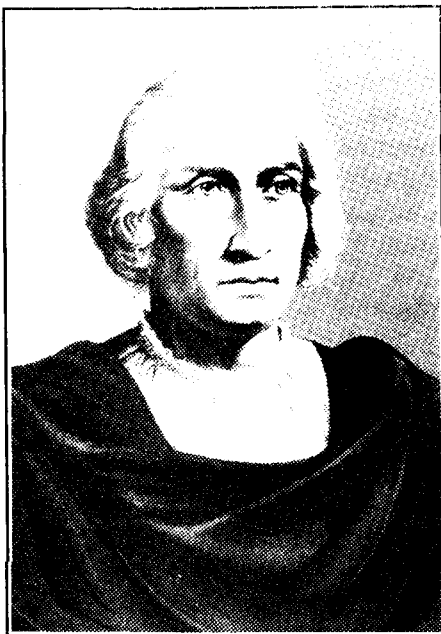
¹⁶Ver Lewis Hanke, *Las teorías políticas de Bartolomé de las Casas* (Buenos Aires: 1951), 11-12.

¹⁷Las Casas, *Historia de las Indias*, 3:452-462. Ver también Fernando Mires, *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica* (San José, Costa Rica: DEI, 1987), 39-48; y especialmente Rafael Altamira, "Las leyes de Burgos," *Revista de Historia de América* 4 (1938): 5-77; John Francis Bannon, ed., *Indian Labor in the Spanish Indies: Was There Another Solution?* (Lexington, Mass.: Heath, 1966), 32-35; y Richard Konezke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica: 1493-1810*, 3 vols. (Madrid: Instituto Balmes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953), 1:37-38.

¹⁸Las Casas, *Historia de las Indias*, 2:489-496. Sobre Antonio de Montesinos y Pedro de Córdoba ver Rubén García, *Evangelizadores de América: Antonio de Montesinos y Pedro de Córdoba*, Sedoi 50: documentación (Buenos Aires: Servicio de Documentación e Información del Instituto de Cultura Religiosa Superior, 1980).

¹⁹Ver Francisco Javier Hernáez, *Colección de bulas y breves, y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, 2 vols. (Bruselas: Imprenta de A. Vromant, 1879).

²⁰Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles*, 16:180. Ver también González, *Historia ilustrada*, 7:63-68.



Cristóbal Colón.

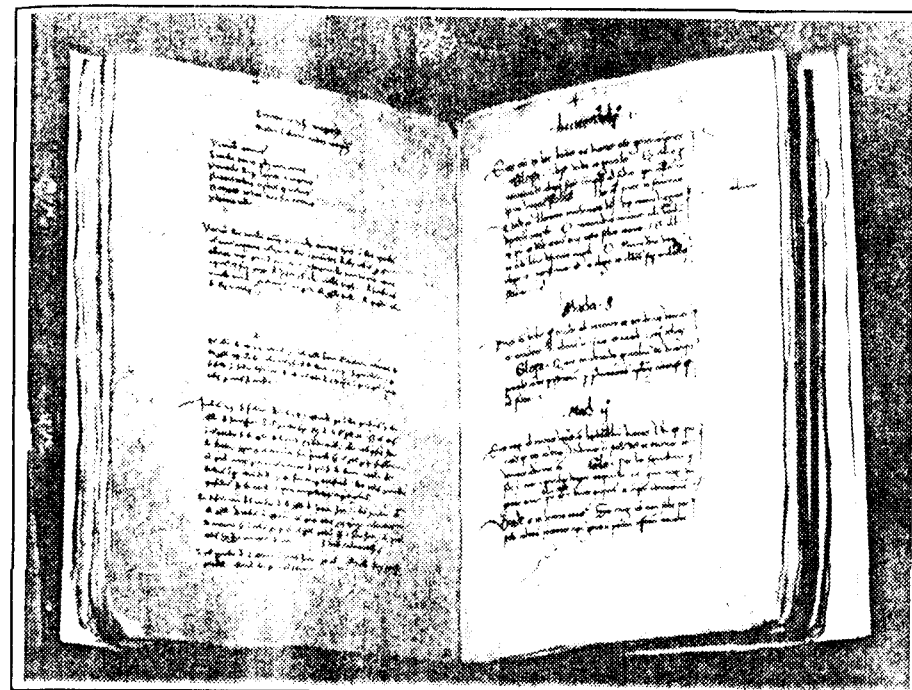
El objetivo material se apoyaba en una interpretación de la Biblia, que prestaba fe y valor dogmático a la geografía bíblica. Colón inició sus viajes inspirado en los relatos bíblicos de los viajes de la flota del rey Salomón con la de Hiram de Tiro. Estas naves iban a Tarsis cada tres años, de donde traían oro, plata, marfil, simios y pavos reales. De Tarsis pasaban a Ofir, cuya riqueza es ponderada por muchos textos bíblicos. Colón estaba convencido de que Dios cumpliría en él su promesa: "Haré más precioso que el oro fino al varón, y más que el oro de Ofir al hombre" (Isaías 13:12).²³

El objetivo misional resultó del contacto de Colón con Isabel de Castilla. La reina estaba

fascinada con la idea de llevar la "verdadera religión" a gentes de países ignotos. La idea misionera establecía un estrecho lazo entre el navegante y la reina. La idea que compartían era que Dios había elegido a España para ser la portadora de la religión cristiana a los nuevos pueblos.

El objetivo místico respondía al cumplimiento de lo que se interpretaba como un designio divino. "Parecía como si Dios le hubiese hecho a España el don de tierras vírgenes porque ella le había hecho entrega de su ser virginal a El, y, como prueba de su lealtad, había expulsado de sus contérminos a moros y judíos. Tan grande fue la coincidencia que no hay que asombrarse mucho de que el fuego místico que ardía en el cristianismo español se convirtiera, al soplo de ese acontecimiento, en imponente llama. La unidad virginal de España debía proyectarse ahora más allá de sus fronteras y las tierras vírgenes de allende el océano occidental debían convertirse en vírgenes de Cristo."²⁴ Colón, pues, se sentía un hijo del destino y un agente de Dios que protagonizaba un milagro ya anticipado por las profecías bíblicas (Isaías 60:9).

Los conquistadores. La conquista del continente fue llevada a cabo por hombres cuyos logros y resistencia superan en mucho a lo que hoy el hombre moderno puede comprender. Aquellos que deploran el hecho de que en el curso de su búsqueda de nuevas tierras los conquistadores destruyeron vidas, culturas y ciudades, deben recordar los tiempos en que estos hombres vivieron. Ellos y el



Facsimil del Libro de las profecías, de Cristóbal Colón.

país que representaban estaban preparados, como se indicó, para llegar a donde fuese necesario con tal de alcanzar dos metas básicas: la expansión de la fe católica y la adquisición de riquezas.²⁵

Fernando de los Ríos es preciso en distinguir estas dos pasiones españolas: la pasión por ganar almas y la pasión por ganar tierras. Esto ayuda a comprender el choque de los conquistadores y los misioneros. El conquistador era una afrenta para el misionero, y el misionero era un dolor de cabeza para el conquistador. De ahí el elemento de tensión en el carácter español.²⁶

Por otro lado, para alcanzar estos objetivos diversos, los españoles estaban listos a enfrentar todo tipo de peligros. Por eso, penetraron selvas vírgenes, cruzaron ríos torrenciosos, a veces de varios kilómetros de ancho, atravesaron montañas extremadamente altas y navegaron por mares desconocidos en frágiles embarcaciones, que ellos mismos tuvieron que construir en playas inhóspitas. Sin caminos ni vehículos, y lejos de sus bases, compensaron sus carencias técnicas con una gran dosis de coraje y tenacidad. Se vieron severamente reducidos por la enfermedad, los contratiempos y la hostilidad de los nativos. No obstante, caminaron miles de kilómetros para obtener nuevos imperios para la Corona y la Iglesia.

²³Para una caracterización y discusión interesante de los conquistadores, ver Frederick A. Kirkpatrick, *The Spanish Conquistadores* (Cleveland: World Press, 1962); y Salvador de Madariaga, *Hernán Cortés* (Madrid: Espasa Calpe, 1962). Para una versión favorable, ver Charles F. Lummis, *Los exploradores españoles del siglo XVI: vindicación de la acción colonizadora española en América* (Barcelona: Casa Editorial Araluce, 1926).

²⁶Fernando de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957).

²³Ibid., 79-80.

²⁴Mackay, *El otro Cristo español*, 38-39.



Fernando de Magallanes (¿1480? - 1521), navegante portugués, que emprendió el primer viaje alrededor del mundo, al servicio del emperador Carlos V.

Los conquistadores fueron realmente un grupo de hombres singulares, además de ser muy valientes e ingeniosos.²⁷ Curiosamente, estuvieron tan ansiosos por esparcir el Evangelio, como por conquistar nuevas tierras para su rey y obtener riquezas para sí mismos. No tuvieron ningún tipo de conflicto para combinar estos motivos tan diversos. El celo religioso, la fidelidad a la Corona y la ambición personal fueron todos ingredientes presentes en el conjunto de motivaciones que los impulsó a la aventura y a la aceptación de todo tipo de sacrificios.

Bernal Díaz del Castillo (1492-¿1581?), quien acompañó a Cortés en la conquista de México, se pregunta dónde están sus compañeros de aventura, y dice que han caído en batalla, o han sido devorados por los caníbales, o incluso arrojados para alimentar bestias salvajes en sus jaulas. Estos hombres, que según Díaz del Castillo, merecerían ser recordados con letras de oro, porque murieron al servicio de Dios y del rey de España, dieron sus vidas para dar luz a quienes estaban en tinieblas, y también para adquirir esa riqueza que la mayoría de los hombres codicia.²⁸



Bernal Díaz del Castillo, soldado y cronista español, que participó en la conquista de México.

Hernán Cortés (1485-1547) era tan devoto, que lloraba a la simple vista de una cruz junto al camino. Como muchos conquistadores, él mismo predicaba el Evangelio a los indígenas, cuando no había un sacerdote o fraile que lo hiciera. Pero también era cruel y sumamente ambicioso.

El gran defensor de los indígenas, fray Bartolomé de Las Casas, en su *Historia de las Indias*, relata que Cortés pidió polvo de oro a los representantes del emperador azteca Moctezuma, porque, según decía, "él y sus compañeros tenían mal de corazón y que el oro era la medicina para lo curar."²⁹

La ambición de oro no fue la única que llevó a los españoles de un lugar a otro. Tierras y esclavos fueron también buenas fuentes de ganancia, particularmente los últimos. La conquista estaba orientada hacia los indígenas, ya que se manifestó más plenamente allí donde las poblaciones nativas eran más densas y más civilizadas, puesto que éstas eran las áreas que proveían el mayor potencial de mano de obra.³⁰

Los conquistadores vivieron y trabajaron entre dos extremos. De un costado pendía una espada; de su pecho colgaba una cruz. Entre estos dos polos la sed de oro para sí mismos y el deseo por ganar almas para Dios se dio una variedad de motivos. Algunos conquistadores fueron a veces tan misioneros como los más devotos frailes. Algunos pocos eclesiásticos fueron tan mundanos como Francisco Pizarro (¿1475?-1541) en su afán de riquezas y una vida fácil en América. No obstante,



Francisco Pizarro, el conquistador de Perú.

muchos españoles pusieron de manifiesto ambos motivos.³¹

Salvador de Madariaga sintetiza las características del conquistador español, como sigue:³²

Grandeza épica: ningún hombre en la historia humana ha intentado y logrado cosas tan grandes, puesto que lo que el conquistador buscaba no era tanto riquezas o poder, sino grandeza.

Estilo: ese estilo que viene de un espíritu creativo, como el de Cortés al "quemar" sus naves, el de Pizarro al trazar una línea en su camino con su espada, o el de Balboa al caer sobre sus rodillas al contemplar el Mar del Sur.

²⁷Ver Rufino Blanco-Fombona, *El conquistador español en el siglo XVI: ensayo de interpretación* (Madrid: Mundo Latino, 1921); y Manuel García Soriano, *El conquistador español del siglo XVI* (Tucumán: Ministerio de Educación, 1954).

²⁸Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, 2 vols. (México: Porrúa, 1960), 2:366.

²⁹Las Casas, *Historia de las Indias*, 3:245.

³⁰Gibson, *Spanish Tradition in America*, 4-5.

³¹Hanke, *La lucha por la justicia*, 70-71.

³²Madariaga, *Spanish American Empire*, 5-16.

Fe: que le llevó a confrontar los mayores peligros con plena convicción de que Dios estaba de su lado.

Sed de oro: un impulso casi enfermizo que no se satisfacía sino con más y más riquezas.

Deseo de aventuras: que lo llevó a descubrir nuevas tierras además de las ya descubiertas, a pesar de haber alcanzado ya importantes logros.

Autoestima: lo que implica un alto nivel de realización y competencia.

Honor: que tenía para el conquistador un significado y contenido complejos, pues involucraba lo individual y social.

Ambición personal: que se traducía en sed de poder y prestigio.

El individualismo español. Una de las características más llamativas de estos aventureros fue su individualismo. Esto resultó particularmente cierto en el caso de los primeros conquistadores. Incluso Colón pensaba más bien en términos individualistas que en

términos de los intereses de la nación. La comprensión que llegó a tener de su empresa al descubrir las Indias fue, básicamente, muy personal.

El éxito de estos conquistadores, como en el caso de Hernán Cortés en México y Francisco Pizarro en el Perú, fue particularmente notable porque condujeron pequeñas bandas de hombres contra los inmensos imperios azteca e inca. Las ventajas principales de los españoles fueron su determinación y celo de cruzada, y por cierto, su tecnología superior. Ni los aztecas ni los incas habían descubierto todavía la rueda, y los únicos animales que en las Américas había sido domesticados para portar cargas eran las llamas, que utilizaban los incas. Con pólvora, caballos y apetito insaciable de gloria y oro, los españoles conquistaron América Latina.

¿De qué manera un total de ciento ochenta mil españoles, exploradores y colonos, que

UN INDIVIDUALISMO UNICO

La principal característica de la raza ibérica, ha sido la individualidad única, llana y primitiva. El verdadero ibero es la quintaesencia del hombre natural, del hombre enamorado primero y ante todo de la vida.

... España ha sido madre, no de ideas, que pertenecen al espíritu, sino de hombres, de hombres orgullosos y sanguíneos. ...

La intensa individualidad del carácter español forma una especie de universal primitivo. Es una unidad sin diferencia, en la cual, como en la gran literatura que ha nacido de ella, no hay medios tonos. Es un extremo o es otro. Todo es plena luz del sol o noche sin estrellas, sin luces crepusculares.

... Por la misma ley de polaridad van siempre juntos Don Quijote y Sancho Panza por los caminos de la vida, y no es raro que el caminante español se convierta alternadamente en uno y en otro. ...

Esta ingenua y constante afirmación propia conduce inevitablemente al individualismo, e históricamente el carácter español es la sublimación de esa cualidad. Se manifiesta, por principio de cuentas, en un insaciable impulso de adquisición y en la falta de instinto social. El hombre se convierte imperativamente en poseedor. ... Pero si se codiciaban las riquezas y las posesiones no era para acumularlas avaramente, sino para despilfarrarlas con largueza; no se ambicionaban como instrumentos de trabajo sino como medio para emanciparse de la necesidad de trabajar, es decir, como instrumento para obtener la libertad, una libertad anárquica y caballeresca.³⁴

³⁴ Mackay, *El otro Cristo español*, 20-23.

venían de un país tan contradictorio como era la España del siglo XVI, pudieron llevar a cabo la tarea que realizaron? ¿Cómo pudieron estos hombres de limitados recursos moverse a lo largo de las costas que se extendían desde Florida hasta el Cabo de Hornos y desde Oregon hasta Punta Arenas? ¿Cómo hicieron para explotar inmensos territorios en todo el continente, fundar más de doscientos asentamientos y transplantar profundamente a más de la mitad del Nuevo Mundo el idioma, la religión, las costumbres sociales y las instituciones políticas de su madre tierra? Este emprendimiento titánico sólo puede entenderse mediante la comprensión del genio complejo y contrastante de aquellos hombres y mujeres de la Península Ibérica.

Estos aventureros trajeron consigo la conciencia intensa que tenían los españoles de su dignidad como individuos, su sensible aprecio por lo dramático y lo heroico, y su agudo sentido del honor personal. Estaban inflamados con la convicción religiosa y fanática de que gozaban de una protección especial de la providencia divina para el cumplimiento de una misión, que estimaban dada por Dios mismo. Se establecieron en el Nuevo Mundo con un sentido de desdén aristocrático, casi imperial, por las enormes distancias, los inminentes peligros y las penurias que tuvieron que sobrellevar para alcanzar su cometido. Tan consustanciados estuvieron con su empresa, que cualquier sacrificio les pareció poco con tal de alcanzar sus ideales y ambiciones.³⁵

MISIONES CATOLICAS ROMANAS EN AMERICA LATINA

Ningún estudio de la historia del cristianismo en América Latina estaría completo sin una consideración seria de la historia del *catholicismo* en el Nuevo Mundo. A medida que se ve el progreso de la empresa misionera española y lusitana en América, así como sus métodos y características principales, se puede obtener una mejor comprensión de los países y los problemas de la situación actual del continente.

La historia detallada de las misiones españolas y lusitanas en las Américas es demasiado larga. *El rasgo más característico de esta empresa sorprendente es el espíritu con que fue llevada a cabo.* Este espíritu se hace evidente en *el trabajo de las órdenes religiosas*. Estas fueron la herramienta más útil con que contaron España y Portugal para cumplir con la obligación misionera que les fue asignada.³⁵

Aquí se considerarán sólo los episodios más importantes, como la obra de los *franciscanos* y *dominicos* en México y de otras órdenes en diferentes partes del continente.³⁶

El comienzo de la obra misionera

Vocación misionera de España. Como se indicó, la predicación del Evangelio fue un

³⁵ Winifred Hulbert, *Latin American Backgrounds* (Nueva York: Friendship Press, 1935), 20.

³⁶ Justo L. González, *The Development of Christianity in the Latin Caribbean* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 15.

* La bibliografía sobre la obra de las órdenes religiosas en las Américas es abundante. Sobre los franciscanos, ver Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América: siglo XVI* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas del Departamento de Misionología Española, 1960), 13-23. Sobre los dominicos, ver Antonio Figueres, "Principios de la expansión dominicana en Indias," *Misionalia Hispánica* 1 (1944): 303-340. Consultar, Angel Santos Fernández, ed., *Bibliografía misional*, 2 vols. (Santander: Sal Terrae, 1965).

motivo cardinal en la conquista española de América. Los Reyes Católicos apoyaron a Colón y sus exploradores con el propósito de descubrir una nueva ruta hacia la India. Pero otro motivo real de su acción, conforme indican los documentos, fue el de emplear los extraordinarios recursos obtenidos en la conquista del reino de Granada, en la gran empresa de convertir a la fe cristiana a todos los pueblos sumidos en las tinieblas de la idolatría.³⁷

El propósito religioso de la aventura española en el Nuevo Mundo ya estaba bien claro para el año 1493, en las *bulas papales de concesión* de territorios, firmadas por Alejandro VI (Papa de 1492 a 1503). La concesión papal a España de las tierras descubiertas o por descubrir, no consistía en una mera asignación de territorios. La obligación esencial impuesta por el Papa era cristiana. Según su interpretación, el propósito de la conquista no era simplemente el de poner a los pueblos de las regiones descubiertas bajo el control político español, sino llevarles a la "santa fe católica."³⁸ Esta meta cristiana fue reiterada en las instrucciones de los Reyes Católicos, tanto a Colón como a sus sucesores.³⁹

Según la bula *Intercaetera* del 3 de mayo de 1493, el Papa concedía a España "todas aquellas islas y tierras firmes encontradas y que se encuentren, descubiertas y que se descubran." Pero también se ordenaba a los Reyes Católicos: "... debéis destinar a las enunciadas tierras firmes e islas varones



El papa Alejandro VI, que realizó la partición de tierras a descubrir entre España y Portugal. Este retrato del papa Borgia se debe a Pinturicchio, Palacio del Vaticano, Roma.

probos y dotados del temor de Dios, doctos, sabios y de experiencia, para que instruyan en la fe católica a los predichos moradores y habitantes, y para que los imbuyan en las buenas costumbres; en todo lo cual debéis poner toda la atención que es debida."⁴⁰

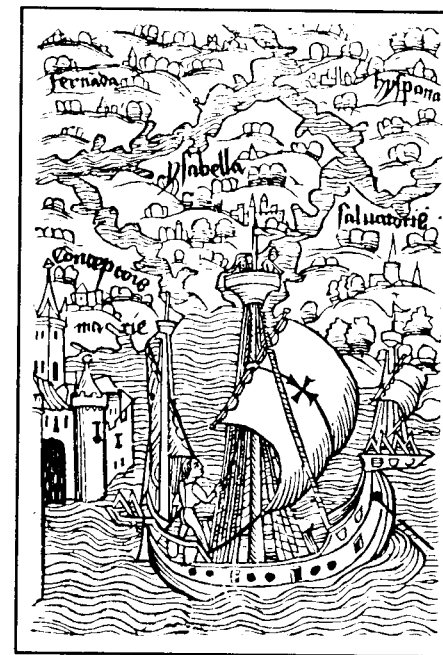
Los primeros misioneros. En su primer viaje, Colón no llevó consigo sacerdotes, porque en una expedición de descubrimiento no había ocasión de hacer conversiones. Pero sí llevó frailes en su segundo viaje. Los objetivos de esta segunda expedición están clarificados en las instrucciones de los reyes a Colón, fechadas en Barcelona el 29 de mayo de 1493. El primer propósito del viaje, según se indicaba, era la evangelización de los indígenas a través del ministerio de fray Bernardo Boyl

(¿1445?-1520), quien fundó la primera iglesia en la ciudad de La Isabella (Santo Domingo). El segundo propósito fue económico, y consistía en el establecimiento de un activo comercio con los nativos.⁴¹ En su tercer viaje, Colón construyó una iglesia. Desde este punto en adelante, el establecimiento de una cristiandad colonial y dependiente fue un proceso continuo en el Nuevo Mundo.⁴²

Una ilustración clara de la dependencia del Nuevo Mundo es el hecho de que Colón fue nombrado "almirante," "virrey," "gobernador" y "juez" vitalicio de las islas y tierra firme que se suponía iba a "descubrir," seis meses antes (30 de abril de 1492) de su primera llegada al Caribe.⁴³

Otra ilustración es el hecho de que al arribar a las nuevas tierras, Colón les puso nombre. La nominación de las islas y tierra firme americanas por parte de los exploradores y conquistadores fue una práctica común, lo cual enfatiza su pretensión de dominio sobre ellas.

Los misioneros fueron los protagonistas más destacados de esta expansión asombrosa del cristianismo en América Latina, particularmente aquellos que pertenecían a las órdenes religiosas. Estos se esparcieron por todo el continente siguiendo a los conquistadores, y muchas veces abriéndoles el camino. Las órdenes misioneras fueron más tarde subordinadas por los soberanos españoles al clero secular. Sin embargo, continuaron la obra de cristianización en las fronteras lejanas, llegando incluso a California.⁴⁴



Viñeta que ilustra la primera carta de Cristóbal Colón anunciando el descubrimiento (edición hecha en Basilea en 1494).

En 1576, el misionero y cronista español José de Acosta (1539-1600) escribía: "Nadie habrá tan falto de razón ni tan adverso a los regulares, que no confiese llanamente que al trabajo y esfuerzo de los religiosos se deben principalmente los principios de esta Iglesia en Indias." Estas palabras no son una exageración en cuanto a la obra misionera de las órdenes religiosas, sino un reconocimiento de lo que era muy evidente en ese tiempo. No sólo se trata de la opinión parcial de un clérigo, sino también la evaluación de los oficiales de gobierno. En noviembre de 1551, el Consejo de Indias informaba al emperador Carlos V:

³⁷Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:157-158. El pasaporte del 17 de abril de 1492 define este propósito. Ver Molinari, *Descubrimiento y conquista de América*, 77-78.

³⁸Rafael Gómez Hoyos, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias* (Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo e Instituto de Cultura Hispánica de Bogotá, 1961), 13.

³⁹Gibson, *Spanish Tradition in America*, 40-41.

⁴⁰Carlos Calvo, *Colección completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos de todos los estados de la América Latina* (París: A. Durand, 1862), 1:11-13.

⁴¹Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:175.

⁴²Sobre el concepto de una cristiandad colonial y dependiente, ver Enrique D. Dussel, *History and the Theology of Liberation: A Latin American Perspective*, trad. por John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976), 75-82.

⁴³Molinari, *Descubrimiento y conquista de América*, 78. Para los documentos, ver Gibson, *Spanish Tradition in America*, 27-34.

⁴⁴Sobre la obra de los misioneros, ver Pedro Borges, *Los conquistadores espirituales de América* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1961).

"En aquella tierra los religiosos son la principal parte para la conversión y doctrina y buen tratamiento de los indios."⁴⁵

Las dificultades. El Nuevo Mundo representó para los españoles una serie de *problemas nuevos*, para los cuales no estaban bien preparados. Hasta entonces, todos sus contactos con *pueblos no cristianos* se habían limitado a los judíos y moros de la Península Ibérica. De todos modos, todos estos pueblos pertenecían a su misma cultura y nivel de civilización. Los tres compartían la herencia de la cultura greco-romana. Pero en América tomaron contacto con *pueblos muy primitivos* o, como en el caso de México y Perú, con *civilizaciones altamente desarrolladas*, con los cuales no tenían nada en común.⁴⁶

Otro de los grandes problemas que confrontaron los misioneros fue la *diversidad de lenguas* y la *ausencia de una organización política* bien articulada entre los pueblos indígenas. Esta situación hizo muy difícil el trabajo de evangelización. En consecuencia, se cometieron muchos errores. No obstante, el avance de la religión católica en los territorios conquistados fue fantástico.

Colón envió a España hombres, mujeres y niños indígenas a fin de que pudiesen aprender el castellano para servir luego como intérpretes. El rey aprobó la decisión de Colón, pero recomendó que la evangelización se hiciera sin desplazar a los nativos a España. El jerónimo Román Pane se dedicó al estudio

de los idiomas del grupo caribe-arawak, y logró entenderlos y hablarlos en poco tiempo. El indígena Guaticava, bautizado en 1496, fue el primero en ser alfabetizado por Pane.⁴⁷

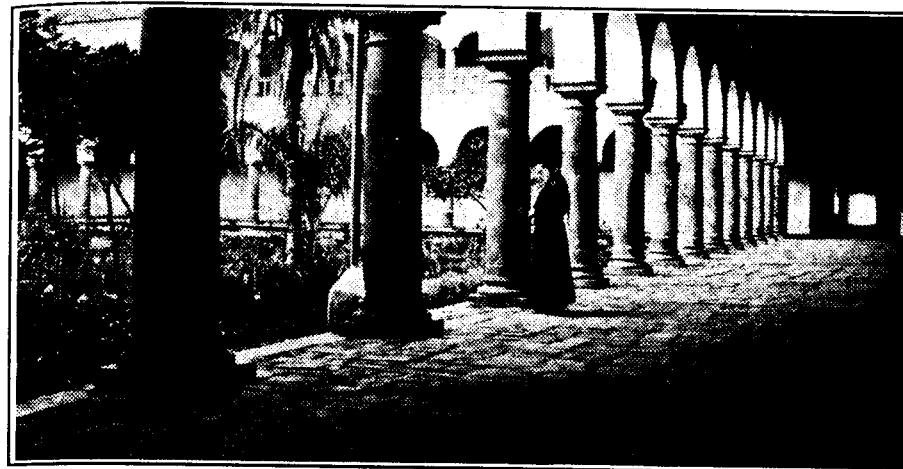
Otra dificultad fue la necesidad de ministrar espiritualmente a los *inmigrantes españoles* y a sus *descendientes*. Esta fue tarea del *clero secular*, que construyó templos, organizó la estructura eclesiástica según el modelo español, con parroquias y sedes episcopales, y levantó seminarios para la preparación de los sacerdotes. La *Inquisición* ayudó a mantener libre de contaminación la fe católica romana de los peninsulares.⁴⁸

Los protagonistas de la obra misionera

Las órdenes misioneras más destacadas que vinieron al Nuevo Mundo fueron las de los *franciscanos* y *dominicos*.

Los franciscanos. Los primeros llegaron al Caribe en 1500 con el *comendador Francisco de Bobadilla* (m. en 1502), que, encargado de reestablecer el orden en La Española, hizo encadenar a Colón y a sus hermanos y los envió a España.

También en 1500 llegó *Pedro Alvarez Cabral* (¿1460-1518?) al *Brasil*, llevando a bordo a seis franciscanos. Esto no significó el comienzo de la colonización y evangelización portuguesa, que ocurrirá años más tarde. "Sin embargo," señala la



Patio del monasterio de San Francisco, uno de los muchos monasterios y conventos de Quito, y que se dice es uno de los más grandes del mundo.

carta enviada al rey portugués firmada por los frailes, "el mejor fruto que de esta tierra se puede sacar será salvar a esta gente. Y ésta debe ser la principal semilla que Vuestra Alteza siembre en ella."⁴⁹

La primera casa franciscana se fundó en la Española en 1502, después de la llegada de diecisiete frailes venidos con la expedición de Ovando. En 1505 se estableció la primera provincia ultramarina de la orden. *Los franciscanos fueron los pioneros de la evangelización en tierra firme.* Llegaron desde La Española a *Panamá*, donde el primer obispo fue un miembro de esta orden: *Juan de Quevedo*. Los trabajos misionales resultaron difíciles, y los frailes decidieron regresar a La Española con todos sus enseres de culto, cosa que disgustó al rey Carlos I (más tarde Carlos V), quien los obligó a regresar (1519). En 1524 fueron a *México*, donde Cortés los recibió de buen grado. Los tres primeros en llegar fueron flamencos: *Pedro de*

Gante (1509-1572), *Juan de Ayora* (Awera) y *Juan del Techo* (van Dacht).⁵⁰

En 1524, por orden de Carlos V, el general de la orden envió otra expedición de doce frailes, conocidos como los *Doce Apóstoles* de México. Iba al frente de ellos, como superior provincial, *Martín de Valencia*. Por la extraordinaria pobreza con que se presentaba ante los indios, *Toribio de Benavente* (¿1490?-1569) fue apellidado *Motolinía*, palabra indígena que significa pobreza. Para 1529 ya habían convertido a 200.000 indígenas. La orden creció de tal modo en México que muy pronto tuvieron que dividirse en dos provincias, la de México y la de Yucatán. En 1528 *Pedro de Gante* publicó una primera gramática y fundó una escuela para los indios.

Desde 1541 en adelante comenzaron su trabajo en el *Perú*, y en 1553 formaron la provincia de los Doce Apóstoles, que pronto se subdividió. Llegaron al *Río de la Plata* con la expedición de *Pedro de Mendoza*, en 1536. Independientemente, entraron también a la re-

⁴⁵ Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:426. Ver Francisco Mateos, *La iglesia americana durante el reinado de Carlos V: 1517-1558* (Madrid: 1958).

⁴⁶ Kenneth S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, vol. 3: *Three Centuries of Advance: 1500 A.D. to 1800 A.D.* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), 103.

⁴⁷ Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:584.

⁴⁸ Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, 3:103. Sobre el papel del clero secular, ver Bayle, *El clero secular*.

⁴⁹ Américo J. Lacombe, "Brasil," en *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, ed. por Richard Pattee (Buenos Aires: Fides, 1951), 104.

⁵⁰ Hubert H. Bancroft, *History of Mexico*, 6 vols. (San Francisco: A.L. Bancroft, 1883-1888), 2:161-165.

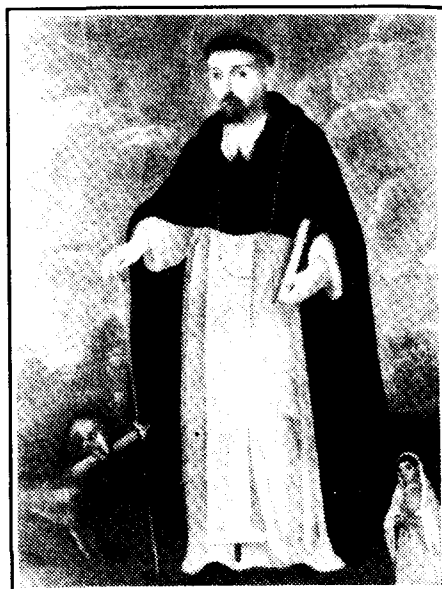
gión desde el noroeste viniendo del Perú a Tucumán en 1550, con la expedición de *Francisco Godoy*.

Los dominicos. Los dominicos comenzaron a establecerse en el Caribe en 1510, con *Pedro de Córdoba* al frente. Apenas llegados a Santo Domingo fundaron su **estudio general**, que en 1538 fue elevado por el papa Paulo III a la categoría de universidad (de Santo Tomás), con los mismos privilegios de las universidades de Salamanca y de Alcalá de Henares. Llegaron a México en 1526, también en número de doce, capitaneados por *Domingo de Betanzos*. En 1530 constituyeron su primera provincia de la orden, bajo el nombre de Santa Cruz de las Indias. Fueron los más destacados predicadores en el Perú, desde donde su obra misionera se extendió a otras regiones. En 1540 fundaron una provincia.

Otras órdenes religiosas. Dos órdenes más deben ser agregadas entre los protagonistas de la primera cristianización del continente: la *orden de San Agustín* y la *orden de la Merced*.

Los *agustinos* llegaron a México en 1532 con *Francisco de la Cruz* al frente. Pronto llegaron otras expediciones (1533, 1536 y 1539). En esta última arribó *Alonso de la Veracruz*. Tuvieron mucho éxito en la conversión de los indígenas. Apenas a quince años de su llegada fundaron más de cuarenta conventos y a finales del siglo XVI contaban con dos provincias religiosas. Los agustinos llegaron a Lima en 1551 y de allí se fueron extendiendo por todo el virreinato.

Los *mercedarios* actuaron más como capellanes o **vicarios castrenses** en las gue-



"Santo Domingo" con un perro, pintura mexicana de autor anónimo del siglo XVIII.

rras contra los nativos. Es interesante notar que ya había mercedarios en el Caribe desde el segundo viaje de Colón (*Juan Infante*). En 1514 edificaron un monasterio en La Española, de donde salió *Bartolomé de Olmedo*, compañero de Cortés en la conquista de México. También fueron los primeros en fundar un convento en Santa Marta (Colombia) en 1527.⁵¹

Estas cuatro órdenes religiosas fueron las que llevaron a cabo la primera cristianización de la América española. El *Consejo de Indias* impidió la venida de otras órdenes, de tal manera que, para las cuatro órdenes mencionadas, América fue, en virtud del sistema del patronato, una especie de coto de caza cerrado con relación a la predicación del Evangelio.

La estrategia de la obra misionera

Cuando los españoles llegaron a América, se encontraron con un inmenso continente y con una densa población. La tarea de cristianizar a tantos pueblos y personas con un puñado tan limitado de soldados y sacerdotes parecía imposible. Estaban llenos de celo religioso y ardían de entusiasmo por propagar la fe, pero a pesar de ello, *la cristianización del continente no fue una tarea fácil*.

La alianza entre la Iglesia y el Estado. La conquista espiritual fue codo a codo con la conquista material.⁵² El conquistador y el misionero cumplieron una función similar para el Estado, dado que para evangelizar era necesario conquistar y para conquistar era necesario evangelizar. Además, evangelizar e inyectar la cultura occidental a los indígenas era la misma cosa en un tiempo cuando la educación era considerada la exclusiva responsabilidad de la Iglesia, y cuando la fe misma era considerada educación. El interés misionero y educativo del Estado fue llevado a cabo por los conquistadores. Así como muchas veces el conquistador actuó como evangelista, el misionero actuó como soldado, cuando las circunstancias así lo requirieron. De este modo, la Iglesia actuó como una institución política y económica, y como el catalizador social e intelectual de la conquista y la colonización del Nuevo Mundo.⁵³



Iglesia de Santo Domingo, Lima, a fines del siglo pasado.

La íntima relación entre la Iglesia y el Estado en la obra española de ultramar es innegable. Al descubrir habitantes en las nuevas tierras, se le ordenó a Colón que procurase por todos los medios que los indígenas fuesen "bien informados de las cosas de nuestra santa fe." El rey *Fernando de Aragón* asumió la responsabilidad de lograr tal conversión, y la estableció como el propósito principal de la conquista y colonización del Nuevo Mundo.⁵⁴ En 1522, la bula *Omnimoda de Adriano VI* (papa de 1522 a 1523) puso bajo la responsabilidad de los reyes de España la organización de las expediciones de los misioneros en las Indias.

⁵² Ver Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (Madrid: Imprenta Helénica, 1935), 88-89; y Vicente D. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América* (Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1944).

⁵³ Greenleaf, *Roman Catholic Church*, 1. Ver también, Blanco-Fombona, *El conquistador español*, 291-294; y Carbia, *Historia de la leyenda negra*, 13-18, 230-231.

⁵⁴ Ver Manuel Giménez Fernández, "Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias," *Anuario de Estudios Americanos* 1 (1944): 343-365; Luis Weckmann, *Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval: estudio de la supremacía papal sobre las islas, 1091-1493* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1949).

⁵¹ Sobre los mercedarios, ver José Castro Seoane, "La expansión de la Merced en la América colonial," *Missionalia Hispánica* 1 (1944): 76-108; y 2 (1945): 231-290. También, Hipólito Sancho de Sopranis, "Irradiación misionera del convento de la Merced de Jerez," *Missionalia Hispánica* 11 (1954): 5-54.

Estado probó ser muy efectiva en la sumisión de los pueblos nativos a la nueva fe. Sin embargo, en muchos casos, resultó en situaciones trágicas. *La extensión de la cultura y el poder español se identificó con el progreso de la misión cristiana.* Se les "requirió" a los indígenas que se sometiesen pacíficamente al trabajo misionero y, consecuentemente, a la dominación política. En el caso de que se rehusaran a responder positivamente a tal requerimiento, la ley establecía el uso de la fuerza para someterlos. A tal efecto, hacia 1514 se redactó un documento conocido como el **Requerimiento**. Según el mismo, el capitán invasor había de saber a los indígenas que venía en nombre de un rey poderoso y respaldado por la donación papal, a incorporar sus tierras a los dominios de aquel rey y a darles la fe católica. Los indígenas no tenían alternativas. Si no aceptaban el **vasallaje** y la nueva fe que eran propuestos, se les haría la guerra sin piedad y se les sujetaría "al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus altezas."⁵⁵

El proceso de conversión. El colapso rápido y total de las poblaciones indígenas y su sometimiento al Estado español y a la fe romana se produjo de manera vertiginosa, en los primeros años de la conquista. El Caribe fue sometido rápidamente, y una vez derrotado el orgulloso Imperio Azteca, grandes extensiones de América Central quedaron abiertas para la penetración española.

México estaba maduro para la evangelización. En 1529, los frailes franciscanos informaban de un total de 8.000 a 14.000 bautismos por día en algunas áreas.

Juan de Zumárraga (¿1468?-1548), primer obispo de México, nombrado en 1527, informaba en 1531 que tan sólo la mencionada orden había bautizado más de un millón de individuos. Algunos años más tarde un misionero declaraba que el número de bautizados era entre cuatro y nueve millones.⁵⁶ Las conversiones masivas fueron más comunes en las áreas más densamente pobladas de México, con posterioridad al establecimiento del control político español. Este proceso fue tan rápido e intenso que, para comienzos del siglo XVII, la gran mayoría de la población al sur del río Grande era estimada como nominalmente cristiana.⁵⁷

Esta fantástica expansión de la fe cristiana no se dio sin dolores profundos. La evangelización de los indígenas fue una parte integral de la política oficial, que en este sentido se consideraba cristiana. Básicamente, *los documentos reales procuraban hacer responsables a los conquistadores y colonos del bienestar temporal y espiritual de los indígenas.* Desde un principio, la Corona alentó y financió el trabajo de misioneros entre ellos.

Las *Leyes de Burgos* (1512), el primer código legal y sistemático para la orientación de los colonos en América, como se vio, regulaban las relaciones de los españoles con los indígenas. Los acuerdos de la Junta de Burgos proveían de un sistema para la protección y más efectiva cristianización de los indígenas. El sistema instituido se conoce como la *encomienda*.

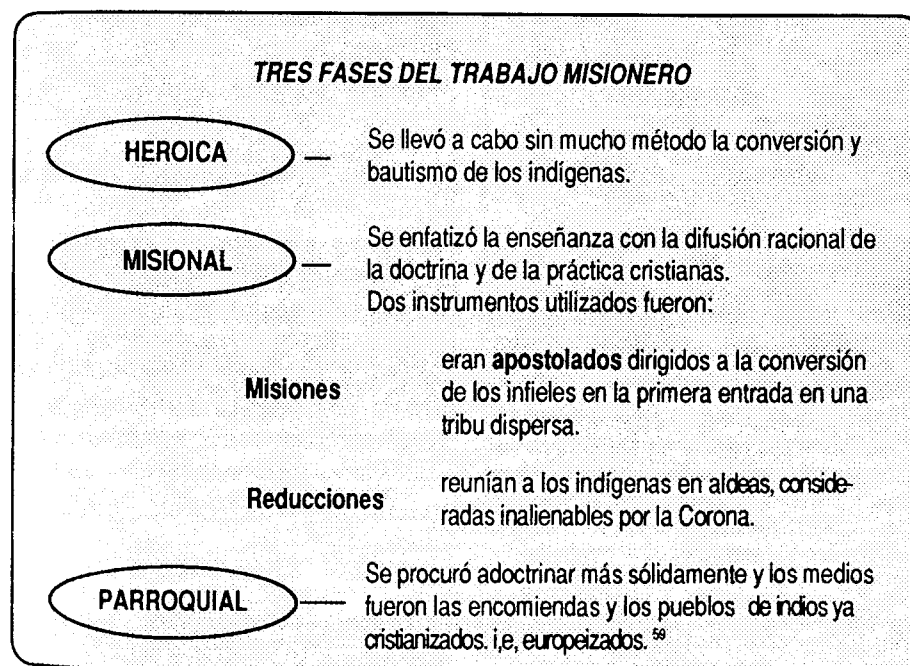
La encomienda llegó a ser la institución formal más importante de las relaciones de los españoles con los indígenas durante el proceso de colonización. La encomienda fue una forma muy original de organización evan-

forma muy original de organización evangelística. Su finalidad era positiva, pero degeneró en abusos increíbles. *Antonio de León Pinelo* (¿1590?-1660) la definía como "un derecho concedido por merced real a los beneméritos de las Indias para percibir y cobrar para sí los tributos de los indios que se les encomendaren por su vida y la de un heredero, conforme a la ley de la sucesión, con cargo de cuidar del bien de los indios en lo espiritual y temporal, y de habitar y defender las provincias donde fueren encomendados."⁵⁸ De modo que la encomienda indiana era una especie de *feudalismo español medieval*.

La encomienda consistía en el repartimiento de indígenas entre los conquistado-

res. El indígena debía trabajar o pagar un tributo a su dueño, llamado *encomendero*. *La tarea principal del encargado de una encomienda era la de cristianizar a sus indígenas e instruirles conforme a las Leyes de Indias.* Este sistema, que se aplicó al principio en La Española, muy pronto se extendió al continente. Lejos de ser liberados de las tinieblas de su condición perdida como paganos, los indígenas fueron esclavizados bajo las cadenas de sus codiciosos "evangelistas." Los encomenderos llegaron a tratar a los nativos como esclavos, lo cual dio motivo a muchas protestas, que no cambiaron mayormente la situación.⁶⁰

"La esclavitud nació como expediente económico para cumplir una tarea religiosa;



⁵⁵Sobre el *Requerimiento*, ver Mires, *Colonización de las almas*, 48-58; Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles*, 175-176; y Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:258-259.

⁵⁶Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, 3:113.

⁵⁷Ibid., 114.

⁵⁸Citado en Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:442.

⁵⁹Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles*, 430-462.

⁶⁰Para las formas utilizadas para esclavizar a los indígenas, ver Demetrio Ramos Pérez, *Historia de la colonización española en América*, 2 vols. (Madrid: Pegaso, 1947), 1:281-291.

mento espiritual se convirtió prestamente en un fin comercial, y la raza indígena cayó bajo el yugo de una servidumbre de la que en algunas tierras sudamericanas todavía no ha conseguido emanciparse.⁶¹

Sucesivos Papas condenaron los abu-

LAS ENCOMIENDAS

Con el establecimiento de las encomiendas o repartimientos de indios, la Corona española perseguía tres fines:

1. *El interés político:* someter los indígenas a vasallaje.
2. *El interés económico:* el trabajo de los indígenas y el pago de repartimientos a jueces y funcionarios.
3. *El interés fiscal:* cobrar el tributo indígena anual por intermedio del encomendero.
4. *El interés religioso:* evangelizar a los indígenas.

sos y urgieron una instrucción más cristiana. En 1537, el papa *Paulo III*, por medio de la bula *Sublimis Deus*, declaró que los indígenas eran seres humanos y que podían llegar a ser cristianos. Los reyes y los funcionarios religiosos mostraron también su intención de proteger a los indígenas de todo intento de explotación y esclavización. Pero no siempre estos buenos propósitos tuvieron éxito.

Teóricamente se necesitaba la autorización del rey para encomendar, pero en la práctica cualquier conquistador encomendaba con o sin facultades para ello. Las encomiendas fueron decayendo paulatinamente

como consecuencia de la introducción de negros esclavos, del aumento de la población blanca y del mestizaje, y de la disminución de los indígenas por las guerras, las epidemias y su debilidad natural. Por todo ello la Corona decretó la abolición de las encomiendas a principios del siglo XVIII, pero en algunas regiones perduraron hasta promediar el siglo.



Según Guamán Poma de Ayala, seis fieras acosan al indígena (iz. a der.): el corregidor (dragón), el español de tambo (tigre), el padre de la doctrina (zorra), el escribano (gato), el cacique principal (ratón), y el encomendero (león).

La defensa de los indígenas. Frente a los abusos que se cometían en el desarrollo de la cristianización de la población indígena, varios sacerdotes, frailes y monjes se constituyeron

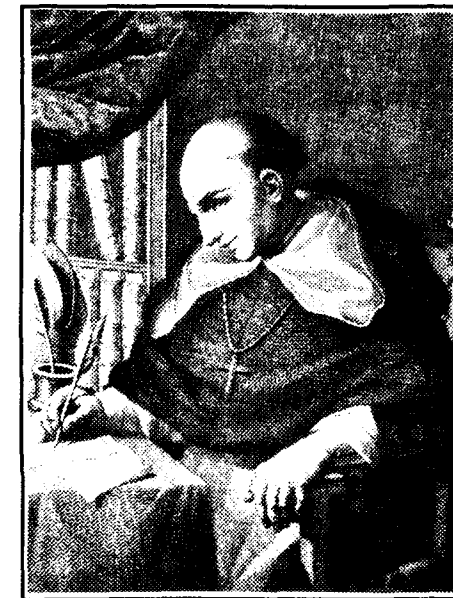
en celosos defensores de los oprimidos. La lista de sus nombres es abundante (*Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba, Antonio de Valdivieso*, etc.) Sin embargo, el más grande de todos, a quien la historia recuerda como "el Apóstol de los indios" fue *Bartolomé de Las Casas* (1474-1566). Más que ningún otro español, Las Casas aportó sus ideales cristianos en confrontación con el imperialismo español.⁶²

Bartolomé de Las Casas, quien llegó a ser el más destacado misionero dominico español, llegó a las Indias Occidentales como un aventurero en 1502. Por algunos años fue un exitoso encomendero, al tiempo que servía como clérigo, sin experimentar contradicción entre ambas cosas. Cabe recordar que fue el primer sacerdote ordenado en América en 1510. Fue testigo de espantosas masacres de indios, y él mismo los explotó en su favor.⁶³ No obstante, quizás por haberse negado la absolución por sus pecados o por la exhortación de un pasaje del Eclesiástico (34:18-22), Las Casas experimentó una suerte de "conversión." El sermón de Montesinos (1511), en el que éste condenaba las injusticias practicadas por los españoles contra la población local de La Española, debe haber sido también de influencia en su cambio. Lo cierto es que desde entonces, Las Casas combatió con denuedo los abusos

de los conquistadores y se transformó en el gran defensor de los indígenas.⁶⁴

Según Las Casas, no había nación que no pudiera ser persuadida y llevada a un orden de vida bueno, y apaciguada y civilizada, si se utilizaba el método adecuado y natural, es decir, el amor y la bondad.⁶⁵

A mediados de 1514 tomó finalmente la decisión de dedicar su vida a la causa de los



Fray Bartolomé de Las Casas, el apóstol de los indígenas.

⁶² La literatura sobre Las Casas es abundantísima. Ver especialmente Lewis Hanke, *Bartolomé de Las Casas* (Buenos Aires: EUDEBA, 1968); Idem, *Las Casas, historiador* (México: Fondo de Cultura Económica, 1951); B.M. Martínez, *Fray Bartolomé de Las Casas, padre de América* (Madrid: Librería Europa, 1958); M. Martínez, *Fray Bartolomé de las Casas: "el gran calumniado"* (México: Porrúa, 1968); Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas y la leyenda negra* (Madrid: C.S.I.C., 1962); Idem, *El padre Las Casas: su doble personalidad* (Madrid: Espasa Calpe, 1963); M.R. Miranda, *El libertador de los indios: fray Bartolomé de Las Casas* (Madrid: Aguilar, 1953); Silvio Zavala, *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas* (Guadalajara: Librería Font, 1966).

⁶³ Angel Losada, *Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica* (Madrid: Tecnos, 1971), 55.

⁶⁴ Ver Lorenzo Galmés, *Bartolomé de Las Casas: defensor de los derechos humanos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981), 42; Fernando Mirés, *En nombre de la cruz* (San José, Costa Rica: DEI, 1986), capítulo 5.

⁶⁵ Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. por Agustín Millares Carlo (México: Fondo de Cultura Económica, 1942), 6-9.

⁶¹ Mackay, *El otro Cristo español*, 57.

indígenas. Ahora Las Casas era de la convicción de que los únicos señores legítimos del Nuevo Mundo eran los indígenas, y que la única razón de venir los españoles aquí era como misioneros para convertir a los indios a la fe cristiana, sin auxilio de ningún hombre de armas. En agosto de 1515 hizo pública su decisión en un sermón, y en junio renunció a sus encomiendas, entregando los indios al gobernador de Cuba, *Diego de Velásquez de Cuéllar* (1465-1524).

Las Casas condenó el sistema español de tenencia de la tierra y el uso de los indígenas como esclavos en la encomienda. Su programa era vasto y completo. Las actividades de Las Casas se desarrollaron en tres frentes. En el frente político, a través de contactos y actuaciones directas en los negocios públicos, procuró ofrecer material y sugerencias para una visión clara de las cuestiones coloniales y para un tratamiento más racional de las situaciones que no dejaba de denunciar. En el frente ideológico procuró desarrollar un trabajo de concientización y esclarecimiento en los medios intelectuales de España, por medio de sus escritos y disputas. En el frente misionero trabajó junto a los indígenas para construir un modelo de comunidad, y reclutó y formó a evangelizadores.⁶⁶ Por supuesto, los colonos españoles lo resistieron duramente.

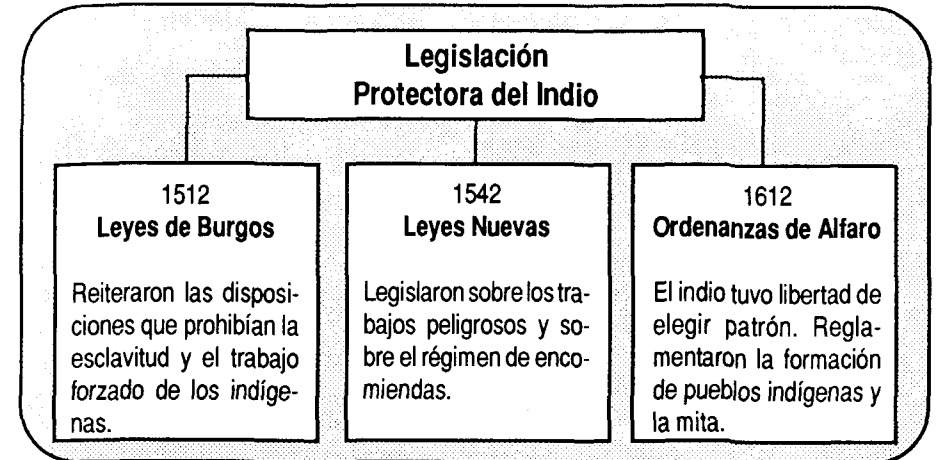
Las Casas hizo varios viajes a España, con el objeto de obtener medidas favorables a los indígenas. En 1516 el cardenal Cisneros lo nombró "protector de indios." Enfrentó la oposición del obispo *Juan Rodríguez de Fonseca* (1451-1524), de *Gonzalo Fernández*

de Oviedo (1478-1557) y de los restantes miembros del *Consejo de Indias*. En 1523 se hizo fraile dominico.

A pesar de muchas frustraciones, de años de lucha continua ante la Corte y el Consejo de Indias, de reiteradas peticiones en favor de los indígenas, Las Casas no cejó en su empresa. En 1542 logró ser oído por el Consejo en Valladolid, e interesar en su causa al propio Carlos V. Su acción influyó especialmente en la reforma del sistema de encomiendas. Fue tan efectivo en publicitar los abusos cometidos por los conquistadores en contra de los indígenas, que consiguió se elaborasen leyes que los protegiesen de la esclavitud. Con éxito apeló al rey de España, y las *Leyes Nuevas de Indias* (1542), que son la constitución del Imperio Español, reflejan su influencia.

Las *Leyes Nuevas de Indias* correspondían en buena medida a las demandas de Las Casas y a las peticiones de muchos otros misioneros, especialmente de México. Ordenaban la completa prohibición de la esclavitud de los indígenas y la creación de encomiendas nuevas, y una restricción de las ya existentes. A pesar de tratarse de una legislación progresista para la época, el sistema apenas se llegó a emplear en el Nuevo Mundo. Muy pronto fue resistido por los conquistadores, los colonos y la propia Corona.⁶⁷

En 1545, Las Casas fue consagrado obispo de Chiapas (México) y escribió su conocida obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (publicada en 1552), un libro polémico en el que narra los detalles de la conquista española. Fue también autor de una excelente



Historia general de las Indias. Después de un ministerio ejemplar en Chiapas, Las Casas retornó a España, donde murió en 1566.

Bartolomé de Las Casas representa un intento temprano por poner límites a los abusos del régimen colonial. Se lo puede considerar el primer sembrador en América de la semilla de la libertad. No obstante, lamentablemente y por causa de una sugerencia que más tarde el propio Las Casas habría de lamentar, se importaron negros africanos como esclavos para hacer las tareas antes asignadas a los indígenas.

La destrucción del mundo indígena. Como se indicó, muchos de los primeros misioneros mostraron una real compasión cristiana, pero en definitiva su efecto práctico no fue muy grande. La población nativa fue diezmada. Es casi imposible calcular cuántos murieron como consecuencia de los métodos violentos de la conquista. No obstante, los indígenas, que en 1570 constituían el 96% de la población total de la América española, eran tan sólo el 81% en 1650. Para comienzos del siglo XIX, la población indígena no pasaba del 45% de la población de América Latina.



Parte de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias del padre de las Casas*.

Más significativo que estos números es el hecho de que la población indígena fue drásticamente reducida. Conforme a estudios recientes, la población nativa del centro de México declinó de 11.000.000 de habitan-

⁶⁶Oscar de Figueiredo Lustosa, "A contestação de um profeta: Bartolomeu de Las Casas (1474-1566)," *Revista Eclesiástica Brasileira* 136 (diciembre 1974): 809-812. Ver también Edmundo O'Gorman, *Cuatro historiadores de Indias: siglo XVI* (México: SepSetentas, 1972), 87-164.

⁶⁷Para el texto de las Leyes Nuevas, ver Lewis Hanke, ed. *History of Latin American Civilization: Sources and Interpretations*, vol. 1: *The Colonial Experience*, 2da ed. (Boston: Little, Brown, 1973), 144-149.

POBLACION DE AMERICA HACIA 1492
(Cálculo de Rosenblat)⁶⁸

I. Norteamérica, al norte del río Grande		1.000.000
II. México, América Central y Antillas		5.600.000
México	4.500.000	
Haití y Santo Domingo (La Española)	100.000	
Cuba	80.000	
Puerto Rico	50.000	
Jamaica	40.000	
Antillas Menores y Bahamas	30.000	
América Central	800.000	
III. América del Sur		6.785.000
Colombia	850.000	
Venezuela	350.000	
Guayanas	100.000	
Ecuador	500.000	
Perú	2.000.000	
Bolivia	800.000	
Paraguay	280.000	
Argentina	300.000	
Uruguay	5.000	
Brasil	1.000.000	
Chile	600.000	
Población total de América en 1492		13.385.000

tes en 1519 cuando llegó Cortés, a 2.500.000 para fines del siglo XVI, y a 1.500.000 hacia el año 1650.

Los estudiosos suelen ofrecer cifras extremas o exageradas, bien sea en más o en menos, en relación con la población precolombina. Las Casas parece exagerar un poco cuando afirma que la población original de Puerto Rico y Jamaica era de

más de 600.000 almas.⁶⁹ La misma exageración se ve en un pasaje de su *Historia de las Indias*, cuando afirma que un español mataba con su lanza diez mil indios en una hora, o sea 166 por minuto, o casi 3 por segundo.⁷⁰ El cálculo de Rosenblat es sumamente reducido. Otros autores otorgan sólo al Imperio de los Incas una población no menor de 8.000.000. Es probable que no menos de 20.000.000 de indígenas moraban en el Nuevo Continente cuando llega-

⁶⁸Angel Rosenblat, "La población indígena de América," *Tierra Firme* n. 3 (1935): 110.

⁶⁹Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Madrid: Sarpe, 1985), 51.

⁷⁰Ver Tomás Blanco, "Anotaciones sobre población portorriqueña: los indios," *Ateneo Portorriqueño* 4 (mayo-junio 1940): 99-100.

ron los españoles. La despoblación que se produjo, si se comparan las estadísticas de fines del siglo XVIII, es impresionante.⁷¹

Muchas críticas pueden hacerse sobre la crueldad de los métodos empleados por los españoles en su estrategia misionera en América. De igual modo, se pueden señalar muchos elementos negativos en cuanto a la naturaleza de las conversiones obtenidas, ya que en su mayoría fueron tan sólo nominales, condujeron al sincretismo religioso y representaron un tipo bajo de cristianismo. Sin embargo, contra cualquier tipo de crítica que se levante queda el hecho incuestionable de que América Latina se transformó en una parte importante del mundo cristiano, y así ha continuado hasta nuestros días.

La metodología de la obra misionera

El cristianismo medieval entendía la fe no como *fiducia* (confianza), sino como *assensus* (asentimiento). No era una actitud personal de confianza en Cristo como Salvador y Señor, sino la afirmación intelectual de un conjunto de dogmas y creencias. España prolongó a América este concepto de fe. Conforme al mismo, *predicar la fe cristiana significaba imponer la doctrina cristiana, y forzar su aceptación como verdad*. Esta fue la tarea principal de las órdenes religiosas que trabajaron en el continente.

La metodología empleada. La metodología que las diversas órdenes religiosas emplearon

para llevar a cabo la imposición de la fe cristiana fue variada.



Los caciques indígenas aceptan la fe en Cristo.

El padre José de Acosta, un gran misionólogo español del siglo XVI, escribió que había tres métodos para la cristianización de los indígenas. El *primero* consistía en que los predicadores iban a los paganos sin ningún tipo de ayuda militar. El *segundo* era que ellos no iban a pueblos nuevos, sino que ayudaban por medio de la predicación de los sacerdotes a convertir a las naciones incrédulas que ya estaban sujetas a los reyes cristianos. El *tercer* método consistía en que los misioneros podían ir a predicar a Cristo, pero bajo la protección de las armas.⁷² El primer método fue casi imposible en las Indias. El segundo fue el más utilizado hacia fines del siglo XVI. El tercero caracterizó la mayor parte de la primera evangelización en muchas partes de América Latina.⁷³

⁷¹Sánchez, *Breve historia de América*, 75-76. Ver también, Woodrow Borah and Sherburne F. Cook, *The Indian Population in Central México: 1531-1610* (Berkeley: University of California Press, 1960).

⁷²Gómez Hoyos, *Iglesia de América*, 68. Ver José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, prol. de Edmundo O'Gorman (México: Fondo de Cultura Económica, 1962).

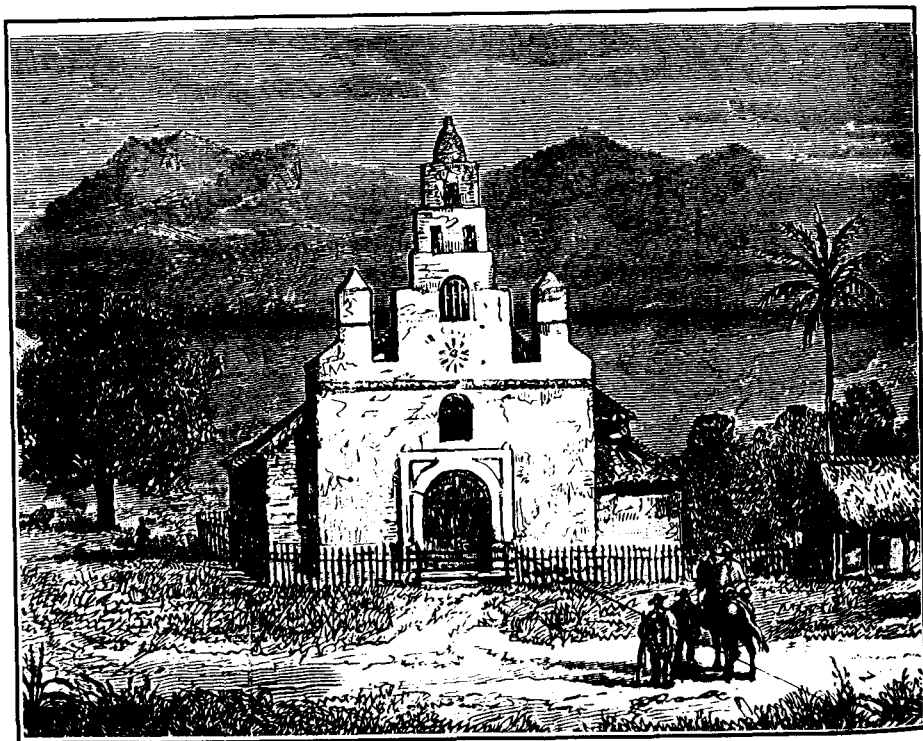
⁷³Gómez Hoyos, *Iglesia de América*, 69.

El proceso de **cristianización** se describe en los documentos españoles mediante el uso de tres diferentes palabras: *misión*, *doctrina* y *reducción*. La distinción entre estos conceptos es difícil. Los documentos y las crónicas utilizan estas palabras para designar más o menos las mismas cosas. No obstante, es posible definir cada una de ellas como sigue.

Una *misión* era la tarea apostólica llevada a cabo entre los paganos sin continuidad en un lugar y tiempo dados. Se le daba el nombre de misión al primer contacto de los evangelizadores españoles con los núcleos indígenas paganos.

Doctrinas eran distribuciones de indígenas hechas a los conquistadores bajo la condición de que ellos los evangelizaran. Estas distribuciones o **repartimientos** de indígenas llegaron a ser conocidos como *encomiendas*. Las doctrinas eran las actividades evangelísticas desarrolladas por los **doctrineros** o sacerdotes, dentro del sistema de las encomiendas.

La *reducción* consistía en la tarea de reunir a los indígenas para formar un pueblo, en el que eran adoctrinados. Las reducciones constituían centros de evangelización, enseñanza, producción económica, y defensa de las fronteras.⁷⁴



Misión del Zarzal, en el Cauca, valle de Nueva Granada, en la actual Colombia. Las misiones tuvieron una importantísima misión para la difusión del cristianismo y de la cultura castellana en toda América.

A pesar de las estrategias empleadas y de los métodos elaborados, las dificultades en la expansión de la doctrina católica en América fueron grandes. La ignorancia de las lenguas nativas, la preservación en secreto de la idolatría, la diversidad de culturas, y los diferentes niveles de civilización—todos estos factores y otros más—hicieron que la tarea de la cristianización del continente resultase muy difícil para los españoles.⁷⁵

La evangelización como educación. Los éxitos misioneros más grandes se obtuvieron en *Paraguay* y *California*, a través de la obra de los *jesuitas* y los *franciscanos* respectivamente. Los métodos misioneros fueron más o menos los mismos en ambos casos, a pesar de la distancia geográfica entre unos y otros.

En *primer lugar*, las dos órdenes religiosas procuraron extirpar la idolatría, pública o privada, tratando de demostrar a los indígenas la falsedad de sus deidades y su error religioso. Para ello, los sacerdotes destruyeron públicamente a los ídolos paganos.

En *segundo lugar*, los sacerdotes mantuvieron una estricta vigilancia contra la reaparición de la idolatría, y evitaron el uso del vocabulario religioso nativo a fin de prevenir toda oportunidad para el surgimiento de creencias supersticiosas o falsas.

En *tercer lugar*, esparcieron la doctrina católica romana, explicando de la manera más sencilla posible los grandes misterios y dogmas de la misma, y exponiendo las razones por las que el cristianismo era la religión verdadera. De esta manera, la extirpación de la idolatría y la demostración directa de la verdad de la fe cristiana fueron el fundamento sobre el cual se llevó a cabo la evangelización de las Indias.⁷⁶

Las misiones en América se transformaron en verdaderos centros de educación cristiana. Las órdenes religiosas estaban dedicadas a la tarea de introducir a los indígenas a la cultura cristiana. Esta fue posiblemente su contribución mayor al desarrollo de una cultura latinoamericana. Según Kenneth S. Latourette: “Éstas misiones de frontera fueron propuestas por las autoridades españolas para servir como medios para preparar a los indígenas para su incorporación a la sociedad normal de la América española.”⁷⁷ En este proceso, la educación jugó un papel relevante.

No obstante, la educación provista fue según los patrones escolásticos que caracterizaron a la cultura de la España medieval. El *escolasticismo*, como ya se indicó (ver Subunidad I), fue aquella enseñanza filosófica propia de la Edad Media, en la que predominaban los conceptos del filósofo griego *Aristóteles* (del siglo IV a. de J.C.), y que fue especialmente desarrollada por el teólogo católico italiano *Tomás de Aquino* (1225-1274). Este *escolasticismo* constituyó el sistema de ideas básico de la Iglesia que fue transplantada en América.

El escolasticismo había llegado a ser la filosofía oficial de España, y como tal había sido exportada al Nuevo Mundo. Fue este naturalismo tomístico-aristotélico el que proveyó la justificación ideológica para la teocracia en América Latina. Esta filosofía había entrado a España en el siglo XV y había llegado a ser el pensamiento dominante en la Península Ibérica, cuando ya estaba desapareciendo en el resto del continente europeo.

⁷⁴Para un detalle de estas dificultades, ver Charles S. Braden, *Religious Aspects of the Conquest of Mexico* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1930), 180-190.

⁷⁶Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:433-434.

⁷⁷Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, 3:105.

⁷⁴Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:427-428.

La síntesis escolástica de la vida, en términos de la autoridad de la Iglesia, era muy compatible con el temperamento español, que de ninguna manera toleraba el espíritu del Renacimiento y la Reforma. La respuesta española al Renacimiento fue, por lo tanto, una reformulación del escolasticismo. Su respuesta a la Reforma fue una reafirmación de los dogmas medievales de la Iglesia, conforme fueron establecidos por el *Concilio de Trento* (1548-1563).

En razón de que las instituciones de enseñanza en América Latina eran operadas por las órdenes religiosas-dominicos, agustinos y jesuitas-, la única filosofía conocida en estas escuelas fue la de *Tomás de Aquino* y la de los escolásticos españoles, como *Francisco de Vitoria*, *Luis de Molina* y *Francisco Suárez*.

Los jesuitas y la obra misionera

Los jesuitas arribaron a América con posterioridad a las otras órdenes ya mencionadas, pero muy pronto fueron capaces de sobrepasar a todas las demás, tanto en la educación como en el trabajo misionero con los indígenas. *Los jesuitas fueron los más destacados de todos los misioneros en América, y realizaron una labor extraordinaria.* Como se indicó, los misioneros de las órdenes mendicantes fueron los principales civilizadores de los indígenas. Pero los más famosos de todos fueron los jesuitas, que se establecieron en

Brasil, Paraguay y Argentina. No es extraño que haya sido así, ya que la *Compañía de Jesús* había desarrollado profundas raíces y tenido una amplia expansión en España. Allí había nacido el fundador de la orden, *Ignacio de Loyola* (1491-1556).⁷⁸

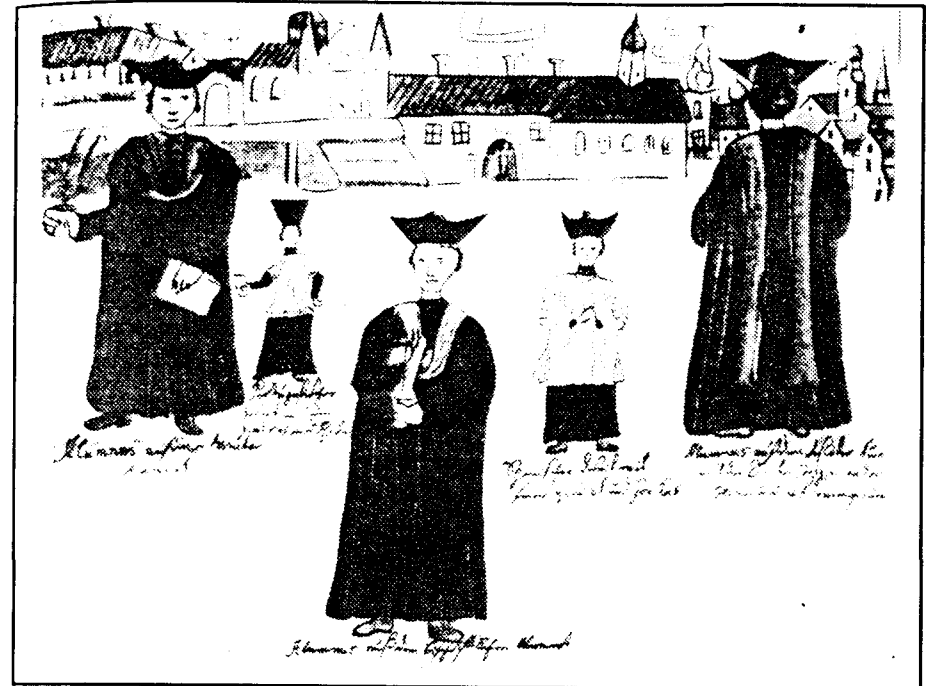
La obra de los jesuitas. Al considerar la labor misionera de los jesuitas es posible tener una visión diferente de la evangelización española de las Américas. Su experimento fue único y singular, especialmente en América del Sur.⁷⁹

Los jesuitas comenzaron a trabajar en las Américas a tan sólo diez años de la fundación de su orden. Esta había sido fundada en Vicenza en 1538 y confirmada en 1540 por el papa *Paulo III*. Para 1549 ya estaban misionando el *Brasil* por encargo del rey de Portugal. Con el tiempo, llegaron a ser el cuerpo de misioneros más numeroso en Brasil, y fueron pioneros en muchas obras. Llegaron a *México* en 1572, cuando la Iglesia estaba ya plenamente constituida.

A lo largo del siglo XVII se incrementó el tráfico de personas esclavizadas de origen africano. *Cartagena de Indias* (Colombia) fue uno de los centros más activos de este comercio inhumano. Los jesuitas iniciaron la evangelización de los africanos con *Alonso de Sandoval* (1576-1652), que llegó a Cartagena con la primera expedición jesuitica (1605). El misionero más destacado fue *Pedro Claver*

⁷⁸La bibliografía sobre los jesuitas en general es enorme. Ver, William V. Bangert, *A Bibliographical Essay on the History of the Society of Jesus: Books in English* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1976); László Polgár, *Bibliography of the History of the Society of Jesus* (Roma: Jesuit Historical Institute, 1967). Un buen estudio de la historia de la orden es Heinrich Boehmer, *Les Jésuites* (Paris: Librairie Armand Colin, 1910). Otros estudios históricos de valor son: William V. Bangert, *A History of the Society of Jesus* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1972); Thomas J. Campbell, *The Jesuits, 1534-1921: A History of the Society of Jesus from Its Foundation to the Present Time*, 2 vols. (Nueva York: The Encyclopedia Press, 1921); René Fülöp-Miller, *The Jesuits: A History of the Society of Jesus* (Nueva York: Capricorn Books, 1963).

⁷⁹Sobre los comienzos de la obra de los jesuitas en América del Sur, ver Francisco Mateos, "Antecedentes de la entrada de los jesuitas españoles en las misiones de América: 1538-1565," *Misionaria Hispánica* 1 (1944): 109-166; e Idem, "Primera expedición de misioneros jesuitas al Perú," *Misionaria Hispánica* 2 (1945): 41-108.



Jesuitas y sus alumnos en Córdoba (Argentina) en el siglo XVII (F. Paucke).

(1580-1654), el "Apóstol de los negros." Claver llegó a Colombia cuando aún era estudiante. Fue el primer jesuita que fuera ordenado sacerdote (1616) en tierras del Nuevo Reino, consagrándose por entero hasta su muerte al trabajo con los negros. El mismo se consideraba "esclavo de los esclavos para siempre." Su ministerio fue duramente resistido por los dueños de africanos esclavizados, que veían amenazados sus intereses.⁸⁰

Los jesuitas entraron a la *Argentina* por Tucumán, provenientes de Chile, en 1585, con *Francisco de Angulo* y *Alonso Barzana*. A

Buenos Aires llegaron en 1608, donde tomaron la dirección de un seminario. Los primeros jesuitas llegaron a *Paraguay* en 1605, provenientes del Perú. Dos años más tarde fundaron la Provincia Jesuita del Paraguay, la que llegó a ser la más famosa de todas.⁸¹

Las reducciones de los jesuitas. Las colonias jesuíticas de Brasil, Paraguay y Argentina, que ellos llamaban "**reducciones**," son de un interés especial.⁸² Los jesuitas que trabajaban en estos territorios de frontera descubrieron

⁸⁰Ver J.R. Arboleda, "San Pedro Claver," *Revista Javeriana* n. 465 (junio 1980): 405-408.

⁸¹Guillermo Furlong Cardiff, "Las misiones jesuíticas," en *Historia de la nación Argentina*, 10 vols., ed. por Ricardo Levene (Buenos Aires: "El Ateneo," 1936-1942), 3:415-417; y J. Pla, "Las misiones jesuíticas guaraníes," *Cuadernos Americanos* 22 (n.2, 1963):131-161.

⁸²La literatura sobre la obra de los jesuitas en América es muy extensa. Ver William H. Koebel, *In Jesuit Land: The Jesuits Missions in Paraguay* (Londres: Stanley Paul, n.f.); Edwin Ryan, *The Church in the South American Republics* (Nueva York: Bruce Publishing, 1932); y especialmente Pablo Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, 5 vols. (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912-1933).

pronto la razón por la que habían fracasado intentos anteriores de evangelización (v.g. franciscanos) entre los indígenas de la región. Los nativos odiaban y temían a los españoles. Casi todos ellos eran tribus nómadas muy difíciles de alcanzar e instruir con los métodos acostumbrados. Los jesuitas recibieron permiso de la Corona española para ocuparse del control de la tribu



Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús (jesuitas).

de los guaraníes. Fue así como lograron persuadir a cerca de 120.000 indígenas a mudarse a nuevas villas, fundadas por ellos. Allí, los indígenas fueron sedentarizados, y se estableció una sociedad cristiana bajo la supervisión y el control total de los sacerdotes.

Las reducciones jesuíticas fueron comunidades indígenas altamente orga-

LA METODOLOGIA DE LOS JESUITAS

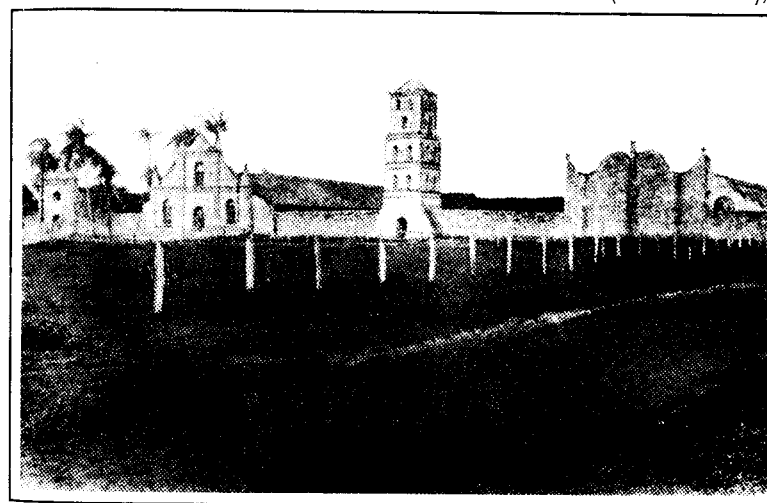
Los jesuitas elaboraron métodos casi científicos para la penetración entre los indígenas:

1. Estudiaron rigurosamente los idiomas nativos (guaraní).
2. Aseguraron el aislamiento de la futura reducción respecto a los poblados españoles
3. Tendieron a respetar las organizaciones básicas de relación política establecidas entre los indígenas (caciques).
4. "Conquistaron" a los indígenas mediante el desarrollo de actividades artísticas (música, cerámica, pintura, etc.)
5. Practicaron las "acomodaciones" religiosas que había iniciado con tanto éxito Francisco Javier en India.
6. Practicaron una suerte de "acomodación" económica (perfeccionaron los principios básicos de las economías indígenas).⁸³

nizadas, disciplinadas y regimentadas. Llegaron a contarse en alrededor de una centena durante la primera parte del siglo XVIII. Lo que hoy es Paraguay fue entonces una provincia jesuítica. La reducción consistía en un poblado edificado alrededor de una gran plaza. Estaba administrada por un **Cabildo**, del que formaban parte un **corregidor** español, **alcaldes** y **regidores**, entre otros oficiales.⁸⁴

El indígena recibía una vivienda y tenía el deber de cultivar una parcela de tierra para su propio sustento y un campo común. Se dedicaba también a la crianza de ganado y debía pagar su correspondiente tributo. Los jesuitas garantizaron la seguridad de los indígenas y les enseñaron a cultivar la tierra y a construir casas. Toda propiedad era tenida en común. Los indígenas aprendieron artes y oficios bajo la supervisión de sus maestros, los jesuitas, quienes actuaban como verdaderos señores feudales.⁸⁵

Las reducciones se hicieron famosas por su música y artes visuales. En las reduccio-



Antiguo monasterio e Iglesia de piedra y ladrillos, de San José (Paraguay), engidos por los jesuitas, ejemplos típicos de la arquitectura de sus reducciones guaraníicas (foto de 1910).

nes se tenían conciertos y las iglesias eran decoradas con refinadas esculturas en piedra y madera hechas por los indígenas. Las ruinas de los establecimientos jesuíticos dan testimonio de las exquisiteces alcanzadas por los indígenas en sus artesanías y trabajos.

Los resultados de la obra de los jesuitas. El método jesuítico fue, por cierto, sumamente *paternalista*, como fueron todos los esfuerzos españoles en la instrucción religiosa y mejoramiento de la calidad de vida de los indígenas en América. Las consecuencias de tal estrategia misionera pronto se hicieron evidentes de manera trágica. *Por sus intrigas políticas en Europa y América, se les ordenó a los jesuitas que abandonaran el continente latinoamericano en 1768.* Con su salida rápida, muy pronto los indefensos habitantes de las reducciones fueron asesinados o esclavizados por los aventureros españoles o portugueses de las intermediaciones (**bandeirantes**), que codiciaban

sus tierras y se oponían al estilo de vida que llevaban.

Las reducciones en todas partes fueron desmanteladas a medida que las actividades de la orden fueron interrumpidas. Con ello, la labor evangelística católica romana en el continente sufrió un se-

rijo revés, ya que para aquel entonces las misiones foráneas de la Iglesia de Roma estaban en plena decadencia.⁸⁶

Por otro lado, en razón de que los jesuitas también se ocuparon de monopolizar la edu-

⁸³Mires, *Colonización de las almas*, 189-191.

⁸⁴Pablo Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 vols. (Barcelona: Gili, 1913), 1:108.

⁸⁵Para detalles sobre la economía jesuítica, ver Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús*.

⁸⁶John A. Crow, *The Epic of Latin America*, 3ra ed. (Berkeley: University of California Press, 1980), 202-208.

cación de las clases superiores de la población española y criolla en América, su expulsión creó un verdadero vacío en los claustros académicos, que muy pronto habría de ser llenado por el pensamiento europeo liberal.

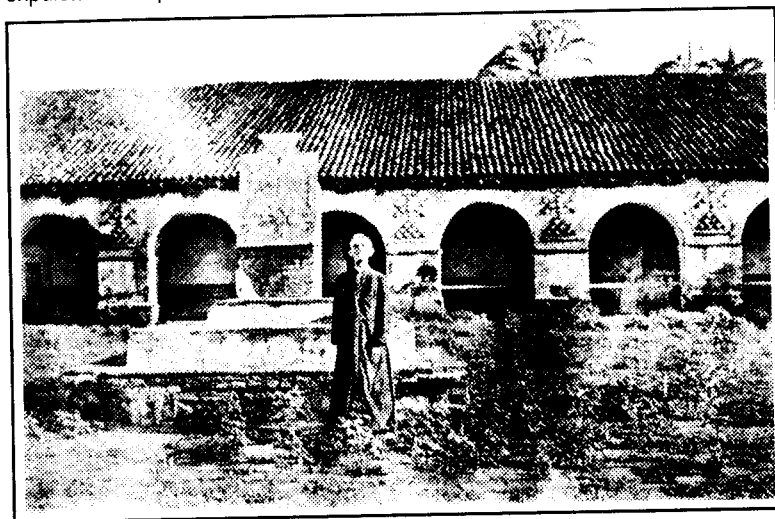
La expulsión de los jesuitas ha sido atribuida a diversas causas.⁸⁷ Quienes respaldaron tal medida drástica sostenían que la decisión de expulsarlos respondía a una medida de re-

tributos de parte de ellos también creaban tensión y resentimiento.⁸⁸ Sin embargo, la *causa fundamental de la expulsión fue la sospecha generalizada de que los jesuitas estaban involucrados en las intrigas políticas en contra de la Corona*. La orden se había mostrado incondicional en su respaldo del trono papal en Roma, y algunos jesuitas habían criticado abiertamente el absolutismo

monárquico de varias coronas europeas.

La lista de acusaciones contra los jesuitas también incluía: la usurpación de la soberanía de la Corona española en el Paraguay, la organización de revueltas indígenas, el estímulo de prácticas y costumbres paganas, la predicación

contra el gobierno, etc. Finalmente, el 27 de febrero de 1767, siguiendo el ejemplo de lo hecho por Portugal en 1759 y por Francia en 1762, el rey Carlos III firmó una orden expulsando a los jesuitas de España y de sus posesiones de ultramar. Un año más tarde (1768), todos los jesuitas fueron forzados a abandonar el continente latinoamericano. La expulsión de esta orden ha sido objeto de discusión desde entonces, no sólo en cuanto a su calificación como una reforma llevada a cabo por la Corona, sino también en cuanto a su oportunidad y justicia.



Cura de San José (Paraguay) parado frente al reloj de sol del patio en ruinas de la reducción jesuitica (foto de 1910).

forma que era necesaria, porque el poder de los jesuitas en la América española y portuguesa, especialmente en la región guaraní del Paraguay, había suscitado muchas críticas contra la orden. Los inmensos territorios de los que eran dueños y señores absolutos despertaron celos en otras órdenes y resentimiento por parte del gobierno, porque estaban libres de impuestos. El control de los jesuitas sobre el trabajo de los indígenas y la percepción de

GLOSARIO

alcalde: el que preside el ayuntamiento de cada población o término municipal, y está encargado de hacer ejecutar sus acuerdos, dictar bandos para mantener el buen orden, salubridad y limpieza dentro del territorio de su jurisdicción, y cuidar de todo lo relacionado con la policía urbana.

apostolados: ministerio u oficio de apóstol o misionero, con referencia a la campaña misionera para la propagación de la doctrina católica.

bandeirantes: integrantes de la *bandeira* o compañía organizada para la exploración y conquista, originaria de San Pablo (Brasil), y que fueron el terror de los indios y la causa de constante alarma para los españoles por su crueldad.

cabildo: organización municipal, que, a semejanza de los ayuntamientos o consejos de España, constituía núcleo y representación de la vida social y asumía funciones de policía, administración, abasto y justicia.

castrense: perteneciente o relativo al ejército y al estado o profesión militar.

comendador: caballero de una orden militar, prelado o dignatario de algunas órdenes religiosas, que tenía a su cargo una encomienda.

corregidor: magistrado que ejercía en su territorio la jurisdicción real y entendía en las causas contenciosas y gubernativas, y en el castigo de los delincuentes.

cristianización: acción y efecto de imponer la doctrina y el rito cristiano a pueblos paganos.

doctrinero: el que explicaba la doctrina cristiana y acompañaba a los misioneros para catequizar a los indígenas cristianizados.

encomienda: repartimiento de indios dados a un español (encomendero) junto con tierras concedidas por el rey de España, con el deber de enseñarles la fe católica, y a cambio de lo cual los indígenas debían servirle.

genocidio: exterminio sistemático de un grupo étnico, racial o religioso.

moro: natural de la parte del África septentrional que está enfrente a España, donde se hallaba la antigua provincia de la Mauritania. Por extensión, se refiere a los musulmanes de España.

reducciones: durante la época de la colonización y por mandato de la ley, los indios debían ser agrupados en poblaciones administradas por un corregidor y un cabildo, exclusivamente indígenas, y en las que éstos pagaban un tributo en especie.

regidores: consejales que regían o gobernaban a nivel municipal del ayuntamiento o cabildo, del que eran miembros.

repartimientos: sistema por el cual un grupo de 50 a 100 indios eran confiados a un señor encomendero, para trabajar en sus tierras o minas.

requerimiento: documento a través del cual los españoles "requerían" a los indígenas que se sometieran pacíficamente a la obra misionera que era también de naturaleza política-, de modo de no tener que recurrir a las armas. En la práctica, el Requerimiento fue usado como una excusa para la conquista armada.

⁸⁷Ver Magnus Morner, ed., *The Expulsion of the Jesuits from Latin America* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1965).

⁸⁸Mathias C. Kiemán, "The Debate Over Indian Policy in Seventeenth Century Brazil: The Jesuits vs. the Colonists and Local Government Officials," en *The Conflict Between Church and State in Latin America*, ed. por Frederick B. Pike (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1964), 89-97.

vasallaje: condición o deberes del vasallo, que consistía en el rendimiento o reconocimiento con subordinación o dependencia de éste a otra persona, temida como señor o superior.

vicario castrense: el que como delegado apostólico ejerce la omnimoda jurisdicción

eclesiástica sobre todos los dependientes del ejército y armada.

vikingos: piratas escandinavos que del siglo XI al XII hicieron incursiones por Europa, y probablemente llegaron a Norteamérica.

SINOPSIS CRONOLOGICA EL PROCESO DE LA CONQUISTA

1492 Llegada de Colón al Nuevo Mundo.	moda," por Adriano VI.
1493 Promulgación de la bula "Intercaetera," por Alejandro VI.	1523 Las Casas se hace fraile dominico.
1500 Llegada de la flota de Cabral al Brasil (con franciscanos a bordo).	1524 Llegada a México de los Doce Apóstoles franciscanos para una evangelización metódica.
1502 Primera casa franciscana en La Española, y llegada de Bartolomé de las Casas	1525 Fin de la dinastía azteca.
1502-1520 Imperio de Moctezuma en México.	1526 Llegada de los dominicos a México.
1503 Creación del régimen de las encomiendas.	1527 Juan de Zumárraga es designado obispo de México.
1505 Creación de la primera provincia ultramarina de la orden franciscana.	1528-1532 Guerra civil entre Huascar y Atahualpa (imperio inca).
1510 Las Casas es el primer sacerdote en ser ordenado en América. Llegada de los dominicos a La Española.	1530 Primera provincia de los dominicos: Santa Cruz de las Indias.
1511 Sermón de Montesinos en Santo Domingo.	1531 Establecimiento de corregidores de indios en México.
1512 Junta de Burgos ("Leyes de Burgos").	1531-1535 Primeras remesas de plata para Sevilla.
1514 Redacción del "Requerimiento." Las Casas se dedica a la causa de la defensa de los indígenas.	1532 Llegada de los agustinos a México.
1515 Las Casas renuncia a sus encomiendas.	1532-1537 Conquista de Perú, por Pizarro.
1516 El Cardenal Cisneros nombra a Las Casas "protector de los indios."	1533-1539 Institución de las capitanías en Brasil.
1519-1522 Primer viaje de circumnavegación alrededor del mundo, por Magallanes y Elcano.	1535 Creación del Virreinato de México.
1519-1523 Conquista de México (Nueva España), por Cortés.	1536 Publicación de la <i>Historia de Indias</i> , de Oviedo.
1522 Promulgación de la bula "Omni-	1536-1540 Conquista de Chile, por Almagro y Valdivia.
	1536 Fundación de Buenos Aires, por Pedro de Mendoza.
	1537 Promulgación de la bula "Sublimis Deus" (Paulo III), sobre la libertad de los indios.
	1538 Conquista de Nueva Granada

(Colombia), por Quesada. Fundación de la Universidad de Santo Tomás (dominicos), en Santo Domingo.

1539 Publicación de las *Relecciones*, de Francisco Vitoria.

1540 Reconocimiento de la Compañía de Jesús (jesuitas), por Paulo III.

1541 Comienzo del trabajo franciscano en Perú.

1542 Las Casas es oído por el Consejo de Indias, en Valladolid. Las Leyes Nuevas de Indias.

1545 Las Casas es consagrado obispo de Chiapas (México. Descubrimiento de las minas de plata en Potosí y Zacatecas.

1548-1563 Concilio de Trento.

1549 Llegada de los jesuitas a Brasil.

1549-1546 Conquista de los mayas, por Francisco de Montejo.

1550-1551 Debate entre Las Casas y Sepúlveda, en Valladolid.

1551 Llegada de los agustinos a Perú. Creación del Virreinato del Perú.

1552 Publicación de la *Destrución de las Indias*, de Las Casas.

1553 Provincia franciscana de los Doce Apóstoles, en Perú.

1565 Establecimiento de corregidores de indios en Perú.

1566 Muerte de Las Casas en Madrid.

1568 Llegada de los jesuitas al Perú.

1572 Llegada de los jesuitas a México. Fin del último estado inca.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Desde qué momento se puso de manifiesto la preocupación apostólica de los Reyes Católicos? 2. ¿Qué lugar ocupaba la conversión de los indígenas en las instrucciones dadas por la Corona a los descubridores? 3. Indique la relación entre "enseñar la fe" y "predicar la fe" en la cristianización de América. 4. ¿Qué lugar ocupó el espíritu religioso en la tarea misionera de España en las Indias? 5. ¿Qué dos problemas se plantearon con motivo de la conquista y colonización de América Latina? 6. ¿Quién fue Antonio de Montesinos y qué hizo? 7. Sintetice el argumento del sermón de Montesinos. 8. ¿Cuál es la importancia de las Leyes de Burgos de 1512? 9. ¿Quién fue Francisco de Vitoria y qué hizo? 10. Mencione algunos de los objetivos por los cuales actuó Colón. 11. ¿Cuáles eran algunos de los motivos por los cuales actuaron los conquistadores? 12. Describa en sus palabras el individualismo español. 13. ¿Qué lugar ocuparon las órdenes religiosas en el desarrollo de las misiones peninsulares en América? 14. ¿Quién fue Bernardo Boyl y qué hizo? 15. Mencione cuatro órdenes religiosas que misionaron en América. 16. Mencione algunas de las dificultades que tuvieron que confrontar los misioneros en el Nuevo Mundo. 17. ¿Quiénes fueron los pioneros de la evangelización en tierra firme? 18. ¿Qué era el Requerimiento? 19. ¿Qué era la encomienda? 20. ¿Cuál era la responsabilidad principal del encomendero? 21. ¿Quién fue Bartolomé de Las Casas y qué hizo? 22. ¿Cuál fue el efecto de la conquista española sobre la población indígena de las Indias? 23. Describa la comprensión medieval de la fe. 24. ¿Qué lugar tenía la violencia en la tarea de cristianización del indígena? 25. Defina una misión. 26. ¿A qué se denominaba "doctrina"? 27. Describa una reducción y su funcionamiento. 28. ¿Qué lugar ocupó el escolasticismo en América Latina? 29. Describa la orden de los jesuitas y su trabajo en América Latina. 30. Evalúe la obra de los jesuitas entre los guaraníes.

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * La imposición de la fe cristiana a los indios

Lea y responda:

El Requerimiento

De parte de su majestad . . . , yo, su criado y mensajero y capitán os notifico y hago saber como mejor puedo que Dios, nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer de quien nosotros y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes procreados y todos los que después de nosotros vinieren. . . .

De todas estas gentes, Dios Nuestro Señor, dio cargo a uno que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuere señor y superior. . . . A éste llamaron Papa. . . . Uno de los pontífices pasados, . . . como señor del mundo hizo donación de estas islas e tierra firme del Mar Océano a los Católicos Reyes de España, . . . y sus sucesores en estos reinos, con todo lo que en ellos hay según se contiene en ciertas escrituras que sobre ellos pasaron, según dicho es, que podéis ver si quisieréis. . . .

Por ende, como mejor puedo os ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuese justo y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y a su majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación y consintáis que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho. . . .

Si no lo hicieréis o en ello dilación maliciosamente pusiereis, certifico que con la ayuda de Dios, yo entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas partes y manera que yo pudiere y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia, y de su majestad y tomaré vuestras mujeres y hijos y los haré esclavos y como tales los venderé y dispondré de ellos como su majestad mandare y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere. . . .

Hanke, *La lucha por la justicia*, 52-54.

- ¿Hasta qué punto los indígenas estaban en condiciones de entender la teología cristiana a que hace referencia el Requerimiento?

- ¿En qué se hace evidente el enfoque unilateral y arbitrario (europeo) del Requerimiento?

- ¿Qué alternativas tenían los indígenas frente al Requerimiento?

- Compare este modelo de evangelización del indígena con modelos más recientes.

TAREA 2 * La evangelización de Cuba

Lea y responda:

Es mejor el infierno

Un cacique e señor muy principal, que por nombre tenía Hatuey, . . . se había pasado de la isla Española a Cuba con mucha gente por huir de las calamidades e inhumanas obras de los cristianos. . . .

Este cacique y señor anduvo siempre huuyendo de los cristianos desde que llegaron a aquella isla de Cuba, como quien los conocía, e defendíase cuando los topaba, y al fin lo prendieron. Y sólo porque huía de gente tan inicua e cruel y se defendía de quien lo quería matar e oprimir hasta la muerte a sí e toda su gente y generación, lo hubieron vivo de quemar. Atado a un palo decíale un religioso de San Francisco, sancto varón que allí estaba, algunas cosas de Dios y de nuestra fe, (el cual nunca las había jamás oído), lo que podía bastar aquel poquillo tiempo que los verdugos le daban, y que si quería creer aquello que le decía iría al cielo, donde había gloria y eterno descanso, e si no, que había de ir al infierno a padecer perpetuos tormentos y penas. El, pensando un poco, preguntó al religioso si iban cristianos al cielo. El religioso le respondió que sí; pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique, sin más pensar, que no quería él ir allá, sino al infierno, por no estar donde estuviesen y por no ver tan cruel gente. Esta es la fama y honra que Dios e nuestra fe ha ganado con los cristianos que han ido a las Indias.

Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 53-54.

- ¿Cuál es la opinión de Las Casas sobre la agresividad de los indígenas hacia los españoles?

- ¿Cuál fue el crimen por el cual Hatuey fue condenado a muerte?

- ¿Cómo evaluaría el testimonio del fraile franciscano a Hatuey?

- ¿Hasta qué punto el cacique podía comprender los conceptos de cielo e infierno?

- ¿Es posible que el testimonio de algunos llamados "cristianos" sea tan malo que aleje a las personas del Evangelio?

- Piense en algunas maneras en que podemos ser motivo de escándalo para que otras personas no lleguen a conocer a Cristo como Salvador y Señor.

TAREA 3 * Hispanidad y evangelización

Para analizar e interpretar:

Si algo otorga particular jerarquía histórica al siglo XVI, es, más que el hecho de la conquista, la gestación del fenómeno, sin par, del trasplante de la cultura de un mundo a otro. No se quiso que la cultura invasora permaneciera aislada en el Nuevo Mundo; ni siquiera que, resistida por el medio, se conservara dentro de sus formas originales. Lejos de mantenerse arraigada a sus viejos moldes, se dejó influir por el nuevo ambiente, produciéndose una fusión que determinó, casi de inmediato al paso del último conquistador, la aparición de formas que tendieron a integrar una nueva peculiaridad de la cultura hispánica. El hecho se explica. La Hispanidad posee una dinámica ideal, un vigor histórico, permanente afirmación de supervivencia, que determina en ella un concepto militante del mundo y de la vida. Esa posición, predominante en el español del siglo XVI, se manifiesta en la necesidad de conciliar la predestinación con los méritos del hombre, pues no cree que sus semejantes hayan sido concebidos para el mal y está convencido de que la salvación-*próxima* o *remota*-ha de llegar a todos, pues sobre todos volcó Dios la dulzura de la esperanza con la doctrina de la Gracia.

Tal posición, frente al indio, constituye el nervio de la labor misional. Por ella los Reyes estiman que perder el alma es más grave que perder lo conquistado. Salvar el alma de los semejantes en situación de perderla, se trueca en motor de la empresa en Indias.

Vicente D. Sierra, *Así se hizo América* (Madrid: Cultura Hispánica, 1963), 43.

- ¿Por qué afirma el historiador que con la conquista se produjo un "trasplante de la cultura de un mundo a otro"?

- ¿Qué se propuso España?

- ¿Por qué pudo afirmarse en América la Hispanidad?

- ¿Cuál fue la actitud de los misioneros españoles frente al indígena?

LECTURAS RECOMENDADAS

DUSSEL, Enrique D. *Historia general de la iglesia en América Latina*, vol. I/1: *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 214-241; 281-365.

GONZALEZ, Justo L. *Y hasta lo último de la tierra: historia ilustrada del cristianismo*, vol. 7: *La era de los conquistadores* (Miami: Caribe, 1980), 35-68; 213-217.

MACKAY, Juan A. *El otro Cristo español* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1952), 38-70.

MIRES, Fernando. *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica* (San José, Costra Rica: DEI, 1987), 39-96.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 133-177.



UNIDAD UNO

EL CRISTIANISMO CATOLICO ROMANO

SUBUNIDAD III

EL ESTABLECIMIENTO DE LA IGLESIA EN INDIAS

LOS ANTECEDENTES JURIDICOS

Para los reyes de España, como se vio, la misión de evangelizar las Indias era considerada providencial. Algunos escritores consideraban que Dios había concedido a Castilla el descubrimiento como una recompensa, que premiaba los esfuerzos y sacrificios de los españoles en su lucha por la reconquista de la Península Ibérica de manos musulmanas.

El Código ovandino de 1570, en su preámbulo dice: "Reconociendo la obligación en que Dios ha puesto en habernos dado tantos reinos y señoríos, y sobre ellos milagrosamente habernos dado y encargado el reino y señorío y descubrimiento, adquisición y conversión . . . de todo el Nuevo Mundo de las Indias Occidentales. . . ."¹

En razón de esto, como se indicó, el fin religioso o misionero fue aceptado claramente desde el principio de la acción de la monarquía española en América. Conforme a este fin, *las Indias se constituyeron en un verdadero Estado de misión.*²

La actitud de la Corona española era lógica si se toma en cuenta que las Indias, descubiertas por España, fueron inmediatamente concedidas a este reino por el Papa, como **vicario** de Cristo, bajo la condición de que fuesen evangelizadas. En virtud de esta misión que el Papa impuso al Estado español, éste se dedicó inmediatamente a la tarea del proselitismo religioso, que transformó a América en un verdadero campo misionero y de colonización.

¹Citado por Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:418.

²Ver Borges, *Métodos misionales*; y Dussel, *América Latina*, 210-212.

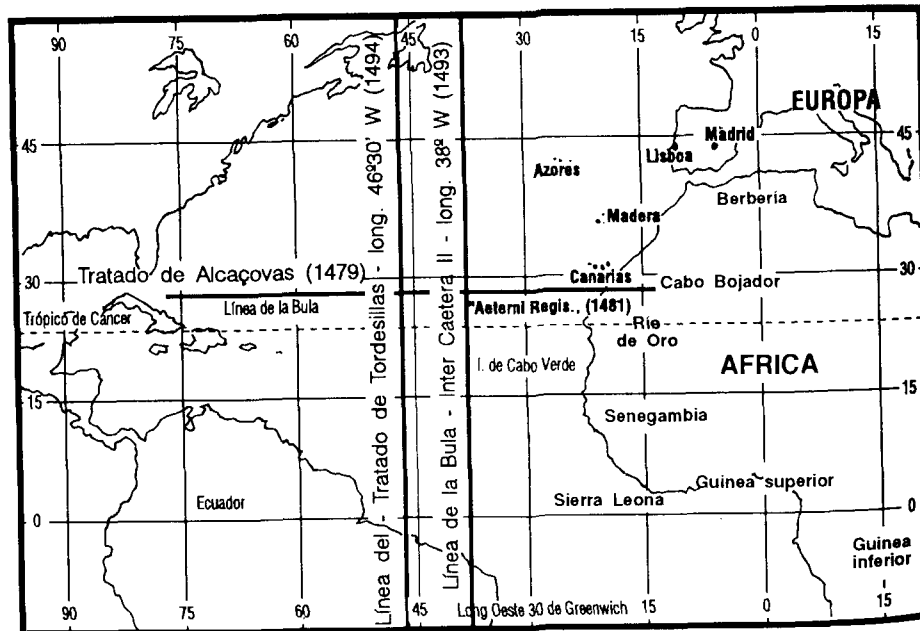
Las bulas de partición y donación

El antecedente jurídico inmediato que explica el predominio del Estado español sobre la Iglesia en América Latina surgió a partir de los conflictos entre España y Portugal, por el control de los nuevos territorios. Apenas se encontraron los españoles con las islas del Caribe, se inició la lucha entre las dos potencias europeas expansionistas. *El primer problema que planteó el descubrimiento fue el relativo a la incorporación de lo hallado.* No pudiendo llegar a un acuerdo, apelaron al arbitraje del Papa, a quien como "vicario de Cristo" le reconocían potestad directa sobre toda la tierra.

TRATADO DE ALCAÇOVAS

Portugal se había asegurado la exclusividad de la navegación por el *Tratado de Alcaçovas* firmado con Castilla (1479), por el cual ambos reinos se distribuían la navegación por el Atlántico. Se reconocían a Portugal derechos sobre las tierras y los mares situados al sur del paralelo que pasa por el *cabo Bojador*, y a Castilla las Islas Canarias "ganadas y por ganar," lo que le confería una enorme amplitud para su futura navegación oceánica al norte del paralelo. No se mencionaban límites al oeste, porque no se había constatado aún que la tierra fuera redonda y se encontrarán tierras hacia occidente. Este hecho acarrearía graves problemas después del descubrimiento de América.

LÍNEAS DEL ARBITRAJE PAPAL



Esta esquemática visión conjunta de las Bulas pontificias y del Tratado de Tordesillas, permite localizar de un solo vistazo el reparto de tierras entre las Coronas de España y Portugal. Primero estuvo definido por el paralelo a la altura de las Canarias; después, por los meridianos.

Las bulas "Intercaetera" (1493). El papa Alejandro VI, haciendo uso de sus prerrogativas como autoridad suprema, promulgó una bula conocida como la primera "Intercaetera" (3 de mayo de 1493). Según este documento, bastante ambiguo, se reconocía a los Reyes Católicos y a sus descendientes, el derecho de poseer las tierras descubiertas, o a descubrir por sus capitanes, siempre que no perteneciesen a algún príncipe cristiano.

La protesta de los Reyes Católicos por la ambigüedad de la bula del 3 de mayo, llevó al Papa a promulgar una segunda "Intercaetera," que se antedató con fecha 4 de mayo de 1493, si bien fue expedida el 28 de junio. Se la conoce, generalmente, como la *bula de partición del mundo*. Según este documento, se trazaba una línea imaginaria de partición de norte a sur entre los territorios de España y Portugal, a cien leguas al oeste de las islas Azores y de Cabo Verde.³

La partición no se hacía sin consideración de los deberes religiosos y misioneros a los que se sometían los Reyes Católicos. La bula establecía: "Entre todas las obras agradables a la Divina Magestad y deseables a nuestro corazón, esto es ciertamente lo principal; que la Fe Católica y la Religión Cristiana sea exaltada sobre todo en nuestros tiempos, y por donde quiera se amplíe y dilate y se procure la salvación de las almas y las naciones bárbaras sean sometidas y reducidas a la Fe Cristiana."⁴

El Papa no podía menos que poner en manos de la Corona la evangelización de los nuevos territorios concedidos como donación, ya que no tenía los medios para establecer en ellos las instituciones necesarias para esa tarea ni podía siquiera organizar una expedición misionera. Sólo el aparato estatal estaba en condiciones de enfrentar la labor misionera, a medida que iba avanzando en el Nuevo Mundo. Esto hizo que se planteara la necesidad de un nuevo **derecho eclesiástico** para gobernar a los nuevos territorios, cuya conquista no podía separarse de la predicación del Evangelio.⁵

Otras bulas papales. El forcejeo diplomático portugués hizo que se promulgase una tercera bula antedatada con fecha 3 de mayo de 1493, si bien fue despachada en julio de ese año. Esta bula, llamada "*Eximiae devotionis*," era copia de las "Intercaetera" anteriores. En ella se comunicaba y aclaraba que se le otorgaban a Castilla los derechos que se le habían concedido a Portugal en anteriores documentos.⁶

El 26 de setiembre de 1493, el Papa promulgó la bula "*Dudum siquidem*." Se proponía legitimar los posibles descubrimientos de islas y tierras que pertenecían a las Indias, en caso de que los castellanos llegasen a Oriente en su navegación hacia el oeste. La bula ampliaba las concesiones anteriores a

³Molina, *Descubrimiento y conquista de América*, 101-102; Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:171-172.

⁴Hernández, *Colección de bulas*, 1:12-14; Giménez Fernández, "Nuevas consideraciones," 343-344. El texto también en Calvo, *Colección completa de los tratados*, 1:5-15; y en "Apéndice I," en Bartolomé de Las Casas, *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*, 2 vols. (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), 2:1277-1281; 1283-1288.

⁵Dalmacio Vélez Sarsfield, *Relaciones del Estado con la Iglesia en la antigua América española* (Buenos Aires: Imprenta de La Tribuna, 1871), 15-16.

⁶Hernández, *Colección de bulas*, 1:15-16.

todo el globo. Esta vastísima concesión abrió camino a Castilla a través de todos los mares del mundo.⁷

La bula "Ineffabilis" (1 de junio de 1497) beneficiaba a la Corona portuguesa con la concesión de todos los reinos que voluntariamente se sometiesen al dominio portugués, prohibiendo a otros monarcas que se opusieran a las conquistas de los lusitanos. La bula

"Pracelsae devotionis" (3 de noviembre de 1514) también beneficiaba a los portugueses con concesiones parecidas a las otorgadas a los castellanos con la bula "Dudum siquidem."

Otras dos bulas papales muy importantes fueron la segunda "Eximiae devotionis" y la "Universalis ecclesiae." La primera, fechada el 16 de noviembre de 1501, repetía a la anterior

BULAS PAPALES EN RELACION A LAS INDIAS⁸

FECHA	PAPA	TITULO	CONTENIDO
03-05-1493 04-05-1493	Alejandro VI	Inter caetera	Indican los límites de la evangelización y encomiendan a los reyes la conversión de los indios, como conviene a reyes cristianos.
03-05-1493	Alejandro VI	Eximia devotionis	
25-06-1493	Alejandro VI	Piis fidelium	Relativa a la misión evangelizadora de fray Boyl.
26-09-1493	Alejandro VI	Dudum siquidem	Concede a los Reyes Católicos el poder de presentar al Papa dignatarios eclesiásticos para las Indias.
16-11-1501	Alejandro VI	Eximia devotionis	Concede a la Corona la percepción de diezmos a cambio de la construcción y sostén de las iglesias en Indias.
28-07-1508	Julio II	Universalis ecclesiae	Concede a Castilla el patronato universal sobre la Iglesia en América y los beneficios eclesiásticos.

⁷Para los textos de estas bulas, ver "Apéndice I," 1281-1283; 1288-1290; y Giménez Fernández, "Nuevas consideraciones."

⁸Para un análisis minucioso de estas bulas, ver Giménez Fernández, "Nuevas consideraciones;" Weckmann, *Las bulas alejandrinas de 1493*; y Alfonso García Gallo, "Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias," *Anuario de Historia del Derecho Español* 27-28 (1957-1958): 461-829. En todas estas obras se incluyen los textos.

del mismo nombre, pero ampliaba las facultades otorgadas a los reyes de Castilla. El Papa les concedía quedarse con los diezmos de las nuevas tierras, con la condición de erigir iglesias en ellas y dotarlas suficientemente. El típico carácter dependiente de la futura Iglesia hispanoamericana ya se hacía evidente en este arreglo.⁹

La bula "Universalis ecclesiae," del 28 de julio de 1508, completaba el dominio del Estado español sobre la Iglesia en Indias, puesto que otorgaba a Castilla el *derecho de patronato universal* sobre la misma. Los Reyes tenían a su cargo la administración de los bienes religiosos y la obligación de financiar toda la organización. La dependencia entre la Iglesia y el Estado quedó marcada desde entonces, con notables consecuencias en los siglos que siguieron.¹⁰

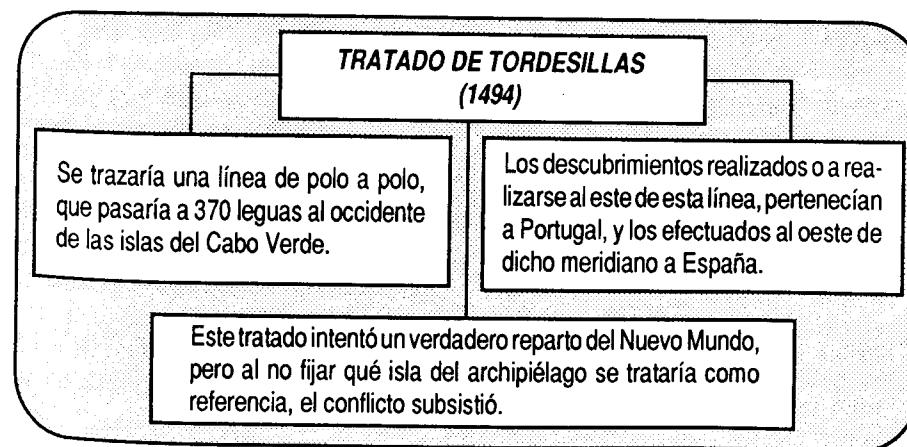
Los Papas manifestaron una generosidad sin límites en las concesiones que fueron haciendo a las Coronas española y lusitana.

"Los documentos papales, en resumidas cuentas, a fuerza de tanto conceder concluyeron por no conceder nada, y ambas coronas, desde 1494, se vieron en la necesidad de buscar solución a sus pleitos coloniales mediante arreglos directos entre los dos países."¹¹

El Tratado de Tordesillas (1494)

El pleito colonial entre España y Portugal pronto hizo necesario un instrumento jurídico más sólido que las bulas papales de partición y donación. La parte americana del Tratado, que se acordó el 7 de junio de 1494, seguía la tesis española, que indicaba el trazado de un meridiano en lugar del paralelo del cabo Bojador (tesis portuguesa).

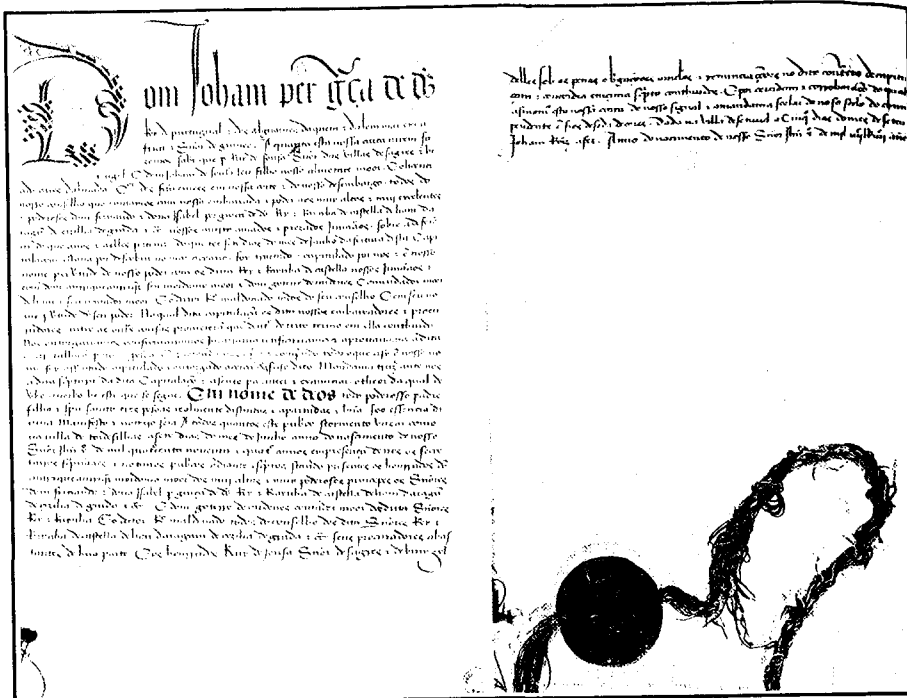
Según el *Tratado de Tordesillas*, se debía trazar una línea de polo a polo, a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. Este sería el meridiano demarcador de las jurisdicciones españolas y portuguesas. Los descubrimien-



⁹Mecham, *Church and State*, 14-15.

¹⁰Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:421; Mecham, *Church and State*, 16-19.

¹¹Molinari, *Descubrimiento y conquista de América*, 104.



Primera y última página del Tratado de Tordesillas. Archivo General de Indias (Sevilla).

tos realizados o a realizarse por los portugueses al este de esta línea corresponderían a éstos, y todo los efectuados o a efectuarse por los españoles al oeste de la línea serían castellanos.¹²

Este tratado anuló acuerdos anteriores (como las paces de 1479, Tratado de Alcaçobas) y las bulas de 1493. Los españoles podían llegar a sus posesiones en América navegando libremente en aguas portuguesas, siguiendo una vía derecha desde su puerto de salida hasta su puerto de llegada. El tratado fue sometido a la Santa Sede, y el papa Julio II (Papa de



El papa Julio II, según grabado de la época.

1503-1513) lo consagró en la bula "Ea quae pro bono pacis," el 24 de enero de 1506.

El arreglo terminó beneficiando a los portugueses, que se posesionarán de Brasil y pondrán las primeras piedras de un edificio de litigios alzados alrededor del Río de la Plata. Las rutas a Oriente por África y a una parte importante de América del Sur quedaron en manos lusitanas, mientras que los españoles quedaron aislados de Oriente y reducidos a sus Indias Occidentales.¹³

¹²Giménez Fernández, "Nuevas consideraciones," 398-399.

¹³Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5: 180.

EL REAL PATRONATO DE LAS INDIAS

Casi inmediatamente después de su descubrimiento, el Nuevo Mundo se transformó en un campo misionero desafiante. Junto con el afán por conquistar la mayor cantidad de territorios, los españoles se preocuparon por predicar su fe. Ya para 1526, las huestes que entraron a hacer conquistas recibieron la orden de incorporar sacerdotes para el desempeño de la tarea cristianizadora. Parte integrante de esta política religiosa fue la ordenada a los conquistadores de destruir totalmente los lugares de adoración de los indígenas. De esta manera se desarrolló una estrecha relación entre la tarea militar y la de evangelización. Separar estos aspectos o enfocar la personalidad militar y política del conquistador sin considerar su celo misionero es imposible.¹⁴

Concepto de real patronato

La tarea de evangelización en el Nuevo Mundo requería de una organización que representara los intereses de la Iglesia y el Estado. Se necesitaba de un marco institucional y legal, que pudiese controlar el proceso de la dominación militar y religiosa, que estaba en marcha en América. Este instrumento fue el real patronato eclesiástico de las Indias.

Desde el siglo VII, la Iglesia había concedido privilegios a los monarcas reinantes en la Península Ibérica, para beneficiar la expansión de la religión cristiana. Esto dio origen al surgimiento del patronato. De modo que el

sistema del patronato que se conoció en España y más tarde en América no fue muy diferente de las relaciones entre la Iglesia Católica y las naciones católicas en Europa, particularmente España, con anterioridad al Concilio de Trento (1545-1563).¹⁵

A través de la institución del patronato, el rey recibía **prerrogativas** extraordinarias de parte de la Iglesia. Estas consistían fundamentalmente en el *poder obtenido de la Iglesia por el poder temporal, para presentar a las autoridades eclesiásticas competentes uno o más clérigos para el beneficio de una posición en la Iglesia*. Este privilegio fue reclamado por los reyes de España, con relación a las jerarquías eclesiásticas indianas en razón del descubrimiento. Pero el privilegio involucraba también la responsabilidad de una tarea misionera a cargo de la Corona.

Justo L. González señala: "En verdad, ésta era la manera en que los Papas del Renacimiento, más interesados en las artes y las humanidades que en la religión, pusieron sobre los reyes de España y Portugal lo que debía haber sido su propia responsabilidad misionera."¹⁶

DERECHOS DEL ESTADO EN EL PATRONATO

1. El derecho de escoger y enviar misioneros.
2. El derecho de propiedad sobre las iglesias así como el monopolio en lo que respecta a las edificaciones.
3. El derecho de percepción de impuestos, especialmente el diezmo.
4. El derecho a distribuir los obispados.¹⁷

¹⁴Ibid., 5:418-419.

¹⁵Mecham, *Church and State*, 3-11.

¹⁶González, *Christianity in the Latin Caribbean*, 16.

¹⁷Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 119.

El Estado español llegó a absorber jurídicamente a la Iglesia española. Prueba de ello es el real patronato eclesiástico, que fue "el más valioso y honorable de los atributos de la Corona."¹⁸ Mediante el ejercicio de este derecho, obispos y abades quedaban reducidos a la calidad de funcionarios de la Corona. En Indias, la Iglesia no sólo estaba subordinada al rey, sino también a los poderes burocráticos establecidos (como el Consejo de Indias). La dependencia jurídica del clero respecto al Estado era casi absoluta en América.¹⁹

El patronato en Indias

Los documentos papales básicos por los cuales se reconoció la concesión del patronato eclesiástico en Indias fueron las bulas "Intercaetera" y "Eximia devotionis" (mayo de 1493), así como la "Eximia devotionis" (noviembre de 1501) y la "Dudum siquidem" (septiembre de 1493). Cabe mencionar también la bula "Universalis ecclesiae," del 28 de julio de 1508 y la "Sacri apostolatus munere" (1518), de León X.²⁰

La bula "Eximia devotionis," del 16 de noviembre de 1501, concedía a los Reyes Católicos los diezmos y las primicias de las

iglesias en las Indias. Esta bula es considerada por algunos como la tercera concesión importante del patronato eclesiástico de Indias, porque aumentó los privilegios patronales de la Corona.²¹

La bula "Universalis ecclesiae," promulgada por el papa Julio II siguiendo al pie de la letra las instrucciones de Fernando de Aragón, concedía a Castilla el patronato universal sobre la Iglesia en América. Con ello otorgaba también la administración de los bienes religiosos y la obligación de financiar todas las organizaciones eclesiásticas que estaban en manos de los reyes.²²

Esto significaba que Roma renunciaba a la posibilidad de plantar la cristiandad en América y de reformarla, de conducir el proyecto misionero, de controlar la Iglesia americana en el aspecto financiero, de escoger los miembros de la jerarquía por sí misma y de decidir la creación de la organización diocesana.²³

Los monarcas asumieron la responsabilidad de costear, con dineros del tesoro real, todos los gastos que resultasen de la evangelización de las nuevas tierras y el mantenimiento de las iglesias. En virtud de las bulas de Alejandro VI, se le concedió a los Reyes Católicos el derecho de ejercer un patronato canónico absoluto. Este derecho involucraba, primero, la concesión de la misión evangélica

a los soberanos españoles con la obligación de conciencia de responder a la misma. Segundo, estipulaba la cesión del derecho exclusivo de fundar iglesias y beneficios como consecuencia y recompensa por el cumplimiento de esa misión. Y, tercero, establecía la



El papa León X, pintado por Rafael.

concesión de los diezmos como una recompensa por esas fundaciones.²⁴ A partir de estas bulas quedó establecido el carácter de la futura Iglesia hispanoamericana y su estrecha dependencia del Estado.

El patronato real fue, pues, el resultado de la tenacidad y de la política absolutista de

Fernando de Aragón. Los derechos que los soberanos españoles gozaron en América, por causa del patronato eclesiástico de las Indias, fueron mayores que los que tenían sobre la Iglesia en la Península. Es por ello que puede decirse que el patronato eclesiástico de las Indias fue, en buena medida, la obra de Fernando de Aragón. El poder ejercido por la Corona sobre el patronato real convirtió a la Iglesia en Indias en una rama del gobierno real y en un medio más de control político sobre los colonos.²⁵

FUNCIONES DEL PATRONATO EN INDIAS

1. Consagrar indirectamente la prioridad del poder temporal sobre el intemporal en todo lo referente a lo temporal, y poner fin con esto a toda la larga querrela medieval en torno a esta materia.
2. Asegurar el concurso de la Iglesia para la centralización del poder estatal (también en España).
3. Conseguir la colaboración de la Iglesia a fin de mantener control sobre intereses particulares surgidos en las colonias.
4. Disponer de mecanismos de control sobre la Iglesia misma a fin de que no alcanzara en las Indias una autonomía que nunca tuvo en Europa.²⁶

¹⁸Haring, *Spanish Empire in America*, 169.

¹⁹Mires, *Colonización de las almas*, 25-26.

²⁰Para la transcripción y análisis de estos documentos, ver Hernáez, *Colección de bulas*, 1:12-26; Nels A.N. Cleven, *Readings in Hispanic American History* (Nueva York: Ginn, 1927), 248-250; Benjamin Keen, *Readings in Latin-American Civilization: 1492 to the Present* (Boston: Houghton Mifflin, 1967); y Francisco Mateos, "Bulas portuguesas y españolas sobre descubrimientos geográficos," *Missionalia Hispánica* 19 (1962): 5-34, 129-168.

²¹Mecham, *Church and State*, 14-15. Para el texto de la bula, ver Gómez Zamora, *Regio patronato español*, 299-301; y Hernáez, *Colección de bulas*, 1:20-21.

²²Ver Enrique D. Dussel, "La designación de obispos en el primer siglo del patronato en América Latina," *Concilium* 7 (1972): 122-128.

²³Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 119.

²⁴Mecham, *Church and State*, 18.

²⁵Haring, *Spanish Empire in America*, 36. Ver también Mecham, *Church and State*, 12, 19-20. Hay diferentes interpretaciones sobre las bulas papales de concesión a la Corona española. Por un lado, ver Giménez Fernández, "Nuevas consideraciones;" e Idem, "Todavía más sobre las letras alejandrinas de 1493 referentes a las Indias," *Anales de la Universidad Hispalense* 14 (1953):241-301. Por el otro lado, ver Vicente D. Sierra, "En torno a las bulas alejandrinas de 1493," *Missionalia Hispánica* 10 (1953): 73-122; e Idem, "Y nada más sobre las bulas alejandrinas de 1493," *Missionalia Hispánica* 12 (1955): 403-428.

²⁶Mires, *Colonización de las almas*, 33.

La unión del altar y el trono

La dependencia mutua de la Iglesia y el Estado en América Latina quedó cristalizada desde los albores mismos de la conquista. Las consecuencias que este hecho tuvo sobre las posteriores relaciones eclesiástico-civiles fueron notables. Las semillas del conflicto entre las fuerzas clericales y anticlericales fueron sembradas en el continente con el establecimiento del patronato real de Indias por el papa Julio II en 1508.²⁷ Si bien la jerarquía latinoamericana reconoció este control real sobre los asuntos eclesiásticos, nunca dejó de aprovechar toda oportunidad posible para pasar por encima de la autoridad política.

Esta relación con el Estado le dio a la jerarquía un poder y prestigio especial en la sociedad. La situación colonial permitió que el matrimonio del altar y el trono alcanzara un grado de intimidad más profundo que el que había alcanzado en España. Es difícil concebir un control más absoluto que el que ejercieron los reyes españoles sobre las cuestiones eclesiásticas en las Indias. El control de la Iglesia por parte de la Corona y sus representantes en América fue considerado el más valioso de los atributos reales.²⁸

Juan A. Mackay señala: "... el patronato ejercido por los Estados español y portugués sobre la Iglesia en América fue mucho más absoluto que el que privaba en la Península.

En tanto que en los países maternos la Iglesia era independiente del poder civil en materia económica, en las Indias estaba, a ese respecto, subordinada al Estado. Así pues, la conquista y colonización ibéricas del Nuevo Mundo tuvieron lugar con los auspicios de una perfecta teocracia. La propagación y mantenimiento de la religión resultó una función del Estado, y hasta el nacimiento de naciones independientes el Papa desempeñó un papel secundario en los asuntos religiosos de Iberoamérica."²⁹



Papa Clemente VII, (Julio de Médicis), célebre por sus disensiones con Carlos I de España y Enrique VIII de Inglaterra.

Circunstancias históricas, geográficas y económicas especiales hicieron posible la perpetuación de ese tipo de relación entre la Iglesia y el Estado, que fue típica de la España del siglo

XVI. En los siglos que siguieron, la Corona española, la nobleza y el clero formaron una alianza monolítica, que hizo de las nuevas tierras un feudo en el que impusieron sus ideologías políticas y religiosas sin impedimentos.³⁰

Con estos poderes, la Corona española comenzó la organización de la Iglesia en el Nuevo Mundo, considerando a esa Iglesia como una prolongación de la Iglesia de la Península. Esta es la razón por la que todas las jerarquías y el clero de América estuvieron subordinados por muchos años al arzobispado de Sevilla.

Todo esto quedó establecido con la bula "Romanus pontifex," de agosto de 1511. Esta bula reconfirmaba también el derecho real a los diezmos.³¹ Con el papa Clemente VII (Papa de 1523 a 1534), se concedió a los monarcas españoles el poder de fijar y delimitar las diócesis y parroquias. En su bula "Sacri apostolatus ministerio," Clemente VII establecía la erección de una iglesia catedral en México, y concedía el patronato real sobre ella. Carlos V, el rey español, quedaba con la responsabilidad de decidir y proveer todo lo relacionado con la erección de esa iglesia, incluso la fijación de los límites de la diócesis.³²

Vicariato real de las Indias

Según algunos eruditos, particularmente varios teólogos españoles, el patronato se

inscribía en el grupo de atribuciones que constituían el así llamado vicariato real de las Indias.³³ Conforme a esta teoría, el rey era el vicario o representante del Papa en las Indias. Esta teoría se fundaba sobre las concesiones papales enumeradas, pero enfatizando el hecho de que era el Papa quien había delegado ciertos poderes a los reyes, y no éstos quienes habían impuesto al Papa sus condiciones. El Papa promulgó la donación de los territorios y la concesión de privilegios y deberes haciendo uso de su autoridad como vicario de Cristo, pero sin por ello perder sus poderes y derechos como tal. El rey, con estos poderes delegados, continuaba siendo un súbdito del Papa, a quien ayudaba como un auxiliar en la misión apostólica de este último. Este principio perdió su valor con el tiempo, y condujo al regalismo de los monarcas Borbones en el siglo XVIII.³⁴

La teoría del vicariato regio apareció lentamente alrededor de mediados del siglo XVI. Manuel Giménez Fernández lo define como "potestad canónica en materia disciplinar ejercida en las Indias por el rey, en nombre del pontífice, con su anuencia implícita, por títulos patronales auténticos o mediante instrucciones reales."³⁵

En 1568 se reunió la Junta Magna de Madrid, como un auténtico congreso misional que dio inicio al vicariato. De ella nació la Real Cédula de 1574, enviada por Felipe II al virrey

²⁷Frederick B. Pike, ed., *The Conflict Between Church and State in Latin America* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1964), 4.

²⁸Mecham, *Church and State*, 12. Para estudios adicionales sobre el patronato de Indias, ver Jesús García Gutiérrez, *Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del Regio Patronato Indiano hasta 1857* (México: Jus, 1941); Gómez Hoyos, *Iglesia de América*; Pedro Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, 3 vols. (Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1960); W.E. Shiels, *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real* (Chicago: Loyola University Press, 1961).

²⁹Mackay, *El otro Cristo español*, 55-56.

³⁰Sante Uberto Barbieri, *Spiritual Currents in Spanish America* (Buenos Aires: La Aurora, 1951), 25.

³¹Leturia, "Origen histórico del patronato," 33-34.

³²Mecham, *Church and State*, 26.

³³Ver Antonio de Egaña, *La teoría del regio vicariato español en Indias* (Roma: Analecta Gregoriana, 1958); y Konetzke, *América Latina*, 2:206-211.

³⁴Ibid., 209-210; Egaña, *Teoría del regio vicariato*, 256; y Alberto de la Hera, *El regalismo borbónico en su proyección indiana* (Madrid: Universidad de Navarra, 1963), 126.

³⁵Citado por Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:422.

de Nueva Granada, y por la cual se organizó el patronato de las iglesias y doctrinas de las Indias.³⁶ De esta manera, la presentación de



Guamán Poma de Ayala ridiculiza la alianza de la Iglesia y el Estado en la conversión de los indígenas en este grabado, que presenta al "fiscal, cantor y sacristán" de doctrinas.

cargos eclesiásticos fue regulada. Poco después nació la institución del **placet** (autorización) regio, sin autorización previa de la Santa Sede. Esto dio lugar a numerosos conflictos entre el Estado y la Iglesia. Sin el *placet* o pase regio otorgado por la Corona no podían pasar a las Indias y entrar en vigor documentos extendidos por el papado.³⁷

Con el tiempo, el patronato y el vicariato se transformaron en un derecho propio de la Corona y dejaron de ser concebidos como

*derechos derivados de concesiones papales.*³⁸ De esta manera, la Iglesia colonial jamás se rebeló contra el sistema del que formaba parte. A través de los diezmos, las herencias y las donaciones, la Iglesia se transformó en un importante *poder económico*. Los conflictos con relación al patronato se fueron haciendo infrecuentes, y finalmente desaparecieron. La Iglesia mantuvo entonces una coexistencia sumisa con respecto al Estado metropolitano y sus delegados y representantes coloniales.

Resultados del patronato real

La aplicación del patronato real en Indias tuvo efectos importantes sobre el desarrollo del proceso de cristianización y el establecimiento de la Iglesia.

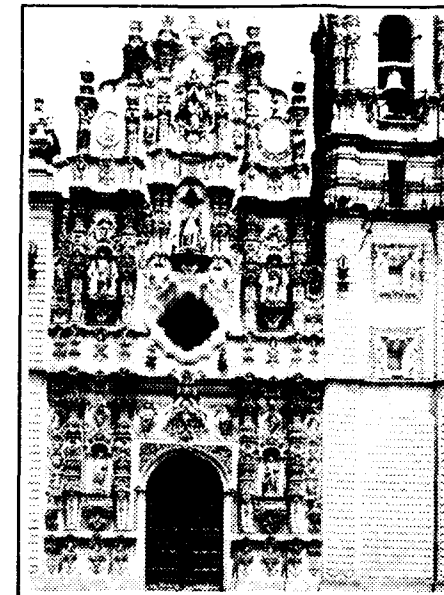
Los choques con el poder real. Las decisiones episcopales y la tarea misionera se vieron dificultadas por las demandas que la Corona imponía en razón del patronato. Al fin y al cabo, era la Corona la que costeara no sólo la implantación del catolicismo en la población indígena, sino también el servicio religioso para los colonos europeos. Los reyes eran celosos custodios de las prerrogativas obtenidas de los Papas con el derecho del patronato. El control y manejo de las jerarquías indianas era una ventaja política a la que no estaban dispuestos a renunciar. Es por eso que, a medida que las estructuras imperiales se consolidaban, también se iban afirmando las dificultades con los obispos indianos, que no tenían posibilidad alguna de comunicación directa con el Sumo Pontífice. El rey de España

no había dispuesto una censura total a la correspondencia de los obispos. La consigna era "que no pase a Roma sino lo que a vuestra majestad le sirviese."³⁹

"Con todo, y a través del riguroso control, las quejas de la jerarquía llegaban a Roma, y por parecido camino las instrucciones de éste ganaban el continente. Aperciéndose de las consecuencias, las autoridades del Virreinato denunciaban al episcopado, culpable de ingratitude para con el Soberano que los había engrandecido."⁴⁰

La riqueza de la Iglesia. La Iglesia, que se había transformado en una importante terrateniente, comenzó a aliarse a los intereses de las aristocracias indianas, que eran sus propios intereses. Poco a poco, la Iglesia y sus agentes se fueron enriqueciendo. Al principio, mediante la obtención de encomiendas y otras recompensas análogas a las que recibían los conquistadores. A esto se agregaron los beneficios derivados del Patronato Real, que obligaba al Estado a mantener el clero secular con los diezmos que cobraba. Además, los particulares hicieron importantes donativos a la Iglesia, muchas veces para purgar sus culpas por bienes mal adquiridos.

La legislación civil y eclesiástica procuró poner límites al enriquecimiento de los religiosos. Pero a mediados del siglo XVI ya se aceptaba y reconocía la legalidad de las propiedades de la Iglesia. Esta era locadora y propietaria de numerosos bienes en el ámbito rural y urbano. Muchas órdenes se beneficia-



Fachada del Convento jesuita de Tepozotlán (Méjico).

ban de cuantiosas rentas. Otras se dedicaban a actividades productivas, transformándose en verdaderos modelos de explotación y administración, como los jesuitas. "Este inmenso poder económico de la Iglesia le permitía mantener, no solamente el culto y toda la vida social que de ellos derivaba, en la sociedad colonial, sino una serie de obras que iban desde la enseñanza en los colegios y universidades hasta la beneficencia y la mantención de hospitales, pasando por el sostenimiento de orfanatos."⁴¹

La propiedad de la Iglesia en México, en los últimos días del período colonial, con-

³⁶Cleven, *Readings in Hispanic American History*, 250-251.

³⁷Konetzke, *América Latina*, 2:207-208.

³⁸Ibid., 210.

³⁹Citado en Enrique E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: colonización y liberación (1492-1973)*, 3ra ed. (Barcelona: Nova Terra, 1974), 111.

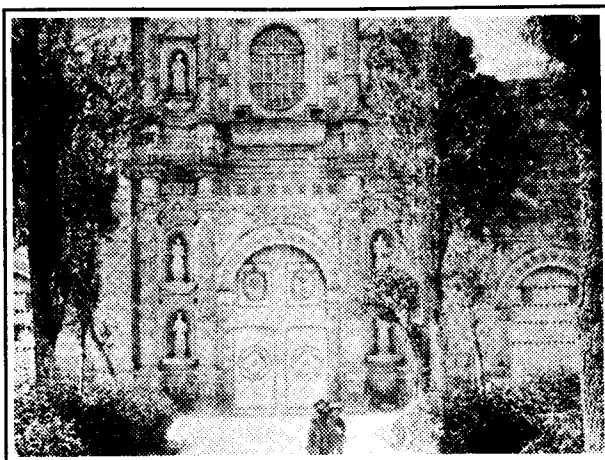
⁴⁰Angel Gabriel Pérez, *El patronato español en el Virreinato del Perú durante el siglo XVI* (Tournai [Bélgica]: 1937), 98.

⁴¹Ana María Bidegain de Urán, *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina*, vol. 1: *Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII* (Bogotá: Confederación Interamericana de Educación Católica, 1985), 113.

sistía en la mitad de todos los territorios productivos del país. En 1790, de cada 3.387 casas en la ciudad de México, 1.935 pertenecían a la Iglesia.⁴² Hacia 1780, la Iglesia Católica era propietaria del 65% de las tierras de los virreinos del Perú y Río de la Plata.

El fuero eclesiástico. Hubo también otros privilegios cuya continuación dependía del mantenimiento del *statu quo*. Entre estos

estaba el **fuero eclesiástico** (jurisdicción eclesiástica), las eximiciones impositivas sobre las tierras de la Iglesia, el diezmo recolectado y enviado a la Iglesia por los oficiales del Estado, y el control de la Iglesia sobre la educación, los hospitales, los matrimonios y cementerios, y las obras de caridad.



Iglesia de San Francisco, en Cajamarca (Perú) a fines del siglo pasado.

De esta manera y a través de estos medios, la Iglesia en las Indias se transformó de hecho en una *Iglesia nacional*, viviendo dentro de la órbita y control del *Consejo de Indias*, en lugar de responder directamente al papado de Roma. Los obispos eran más **realistas** que romanos, y la Iglesia se constituyó, en virtud de su influencia moral y espiritual, en la agencia más poderosa para el mantenimiento del dominio de los reyes españoles sobre sus distantes colonias. *El poder ejercido por la Corona bajo el patronato real hizo de la Iglesia un mero departamento religioso del Estado español, que sirvió adecuadamente como elemento de control y domi-*

*nación política sobre todos los intereses en sus colonias.*⁴³

El *fuero eclesiástico* era la posición privilegiada que tenía el clero de gozar de sus propias cortes legales. Esto incluía también la eximición del clero de los tribunales civiles ordinarios. Este privilegio no se derivaba del derecho del patronato, sino de una práctica española que se remontaba a varios siglos atrás. En 1795 se redujo la jurisdicción de las cortes eclesiásticas sobre ofensas graves. No obstante, muchos laicos continuaron oponiéndose a los privilegios especiales de que gozaba el clero.

⁴²Mecham, *Church and State*, 39.

⁴³Haring, *Spanish Empire in America*, 182. Ver Mecham, *Church and State*, 36-37.

LA IGLESIA CATOLICA EN INDIAS

El celo conquistador y el fanatismo misionero no eran elementos suficientes para garantizar la cristianización de los indígenas americanos. La catequesis, la erección de templos y el establecimiento de la **jerarquía eclesiástica** eran también pasos necesarios para el establecimiento de la cristiandad en el

Nuevo Mundo. Pasado el caos inicial, hacía falta organizar la Iglesia en Indias. Esta tarea demandó muchos esfuerzos, no siempre coronados con el éxito.

La primera organización formal

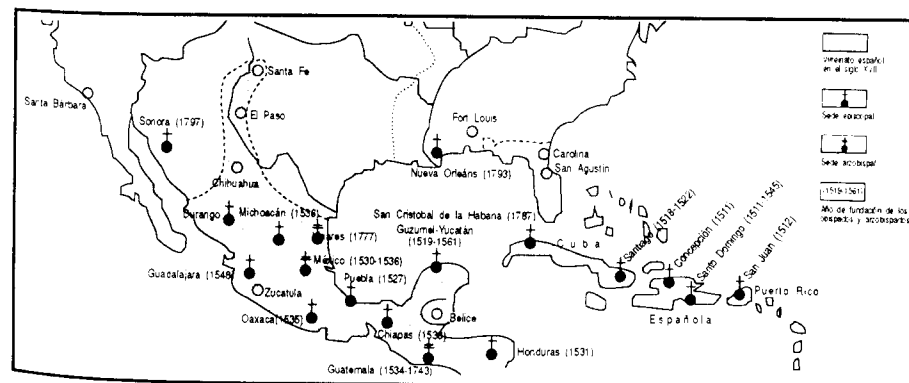
Fray *Bernardo Boyl*, por elección de los Reyes Católicos y confirmación de la Santa Sede, fue el *primer vicario o delegado apostólico en el Nuevo Mundo con facultades especiales incluso para imponer censuras eclesiásticas*. Sin embargo, la Iglesia Católica Romana en América contó "teóricamente" con sus propias autoridades religiosas hacia 1501, cuando el comendador *Francisco de Bobadilla* (m. en 1502) asumió la autoridad eclesiástica sobre la Iglesia en Indias, estableciendo su sede en La Española.

En 1504, el papa *Julio II* autorizó el establecimiento de una sede arzobispal en *Yaguata* (La Española). Según el proyecto, debía haber dos obispos **sufragáneos** dependientes de este arzobispado, en La Vega o Maguá y Lares de Guahaba, aunque solamente nombró obispo para esta última sede en la persona del franciscano *García de Padilla*. La bula papal

que creó estas **diócesis**, conocida como "*Illius fulciti praesidio*," no fue puesta en efecto de manera inmediata. El rey la retuvo porque no le concedía los derechos de patronato que él demandaba.

De modo que la Iglesia en Indias estuvo huérfana hasta agosto de 1511, cuando la bula papal "*Romanus pontifex*" reconoció el patronato real sobre las diócesis de Santo Domingo y Concepción de la Vega en La Española (suprimida en 1546), y de San Juan en Puerto Rico, subordinándolas al arzobispo de Sevilla. En 1512 el rey de España, Fernando de Aragón, nombró obispos: *García de Padilla* para Santo Domingo, *Pedro Suárez de Deza* para Concepción de la Vega, y *Alonso Manso* para San Juan de Puerto Rico. Ese mismo año, el rey decretó las *Capitulaciones de Burgos*, que se transformaron en los estatutos de la Iglesia en el Nuevo Mundo y por las cuales se organizaron las respectivas sedes.

En Sevilla recibieron la consagración episcopal solamente dos de los tres nombrados, ya que *García de Padilla* murió antes de ser consagrado. Para sucederlo fue nombrado *Alejandro Geraldini*, oriundo de Florencia. No resultó ser el pastor que la nueva diócesis necesitaba. El *oidor* *Figueroa* lo consideraba



Constitución de la jerarquía eclesiástica en Nueva España y el Caribe.

"de todo punto inútil." El mismo concepto se había formado el oidor acerca del obispo Suárez de Deza, que había dejado el gobierno de la diócesis en manos de un "provisor idiota, hombre perdido que se llama arcipreste. . . sólo piensa en apañar dinero." En vista de este estado de cosas, Carlos I (más tarde el emperador Carlos V) pidió en 1526 al papa Clemente VII la unión de las dos diócesis en una, que se llamó Santo Domingo y Concepción, y que quedó en manos de *Sebastián Ramírez de Fuenleal*.⁴⁴

Las *Capitulaciones de Burgos* obligaban a los primeros obispos indianos y a sus sucesores a percibir los *diezmos* para el rey, a presentar los candidatos para los beneficios vacantes, a regular las fiestas, los trabajos de los indígenas y el pago de los diezmos, y otros compromisos de tipo político-económico. De este modo, la Iglesia americana comenzaba a establecerse siguiendo el modelo de la catedral de Sevilla.⁴⁵

Los vastos dominios españoles fueron divididos en circunscripciones denominadas *diócesis*, coincidentes en general con las divisiones políticas, agrupadas a su vez en *arquidiócesis*, gobernadas respectivamente por los obispos y arzobispos. Todos ellos dependían a su vez del *Patriarca de las Indias*, título que correspondía al Primado de España, el arzobispo de Toledo, la primera y más antigua capital española.

Los primeros obispados en el continente

Los primeros obispados en el continente fueron los de *Santa María de la Antigua* (1513)

y *Panamá* (1519). Estos fueron seguidos por el establecimiento de varios otros en pocos años. *Sevilla fue la metrópoli de estas diócesis hasta 1544, cuando se establecieron las arquidiócesis de México, Santo Domingo y Lima, que más tarde fueron subdivididas. Para 1548 ya se habían agregado por lo menos nueve sedes más, incluso una en el Río de la Plata. Hacia fines del siglo XVI había 32 diócesis, cuatro de ellas en las Filipinas, que estaban bajo la jurisdicción de la Iglesia indiana.*⁴⁶

Los obispos de Nueva España. La constitución de la jerarquía eclesiástica en el continente fue especialmente notable en *México*. En razón del número de agentes de misión, la cristianización del territorio mexicano se expandió rápidamente. A fines del siglo XVI la Iglesia mexicana estaba plenamente establecida. Las sedes episcopales se iban erigiendo a medida que la cristianización se extendía por todo el territorio.

En 1527 se constituyeron las sedes de *México* y *Tlaxcala* (esta última sería trasladada a Puebla de los Angeles en 1539). En 1536 se constituyeron *Oaxaca* y *Michoacán*; más tarde, *Chiapas* (1539), *Compostela* (1548), trasladada después a *Guadalajara*, y *Yucatán* (1561).

Algunos obispos mexicanos tuvieron una actuación destacada, como fray *Juan de Zumárraga* (1478-1548) y *Vasco de Quiroga* (¿1470?-1565). Este último fue destinado a México por Carlos V, como miembro de la *Real Audiencia* de Nueva España (1531). En el despacho de los asuntos de la audiencia, Vasco de Quiroga pudo ver los abusos que se



Catedral de Méjico, comenzada en el siglo XVI y terminada en el XVIII.

FRAY JUAN DE ZUMARRAGA

Nació en Durango (Vizcaya) hacia 1478 y muy joven ingresó en el convento franciscano de Aránzazu (Guipúzcoa). Ocupó cargos de responsabilidad en la orden, como guardián del convento de Valladolid. Fue definidor de la orden, y después provincial.

En diciembre de 1527 Carlos V lo propuso para la nueva sede episcopal de México, adonde llegó en diciembre del año siguiente. Durante cuatro años ejerció la jurisdicción episcopal sin haber recibido la consagración. Volvió a España para ser consagrado en 1532. Se mostró celoso protector de los indígenas en contra de los abusos de los oidores, a quienes denunció con valentía ante la corte de Carlos V, que le dio la razón. Aunque no intervino directamente en la cristianización de los indígenas por desconocer las lenguas nativas, concedió amplias facilidades a los misioneros, respetando sus iniciativas y libertad.

Organizó de modo eficiente la Iglesia en Nueva España, dentro de lo que permitía la escasez del clero para la formación del **cabildo eclesiástico** y el servicio de la Iglesia de la capital mexicana. Instituyó el tribunal de la Inquisición (1535), siendo tramitados por Zumárraga 131 procesos inquisitoriales-118 contra españoles y 13 contra indios-desde 1536 hasta 1543.

Gracias al obispo Zumárraga, México ostenta la gloria de haber sido la primera nación americana que tuvo imprenta (1537). Esta imprenta fue una buena base para la promoción de la enseñanza y de la cultura. Zumárraga se preocupó por la creación de colegios para los indígenas, y fue el fundador de la universidad mexicana.

En 1546, Zumárraga fue promovido al rango de primer arzobispo de México, aunque no tuvo tiempo de recibir el palio porque murió el 3 de junio de 1548.

⁴⁴ Jesús Álvarez Gómez, *Manual de historia de la Iglesia* (Buenos Aires, Claretiana, 1982), 334.

⁴⁵ Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:422-423.

⁴⁶ Dusset, *Introducción general*, 1:413.

cometían con los indígenas. Esto le impulsó a fundar en 1531-1532 un hospital en Santa Fe, a dos leguas de la capital. Quiroga explicó personalmente el catecismo a los indígenas y creó una casa cuna para los niños desamparados. En 1533 fue enviado a Michoacán con la misión de pacificar a la población sublevada contra la violenta actuación de *Nuño de Guzmán*. Fue presentado para la diócesis de Michoacán sin ser todavía sacerdote. En 1538 recibió del obispo Zumárraga la consagración episcopal.

Los obispos indios. En el Nuevo Mundo gozaban de bastante libertad de decisión y acción. Se les concedían muchas facultades, especialmente por causa de la distancia de Roma. Este hecho fue la causa de muchos abusos en el uso del poder. En general, los miembros de la jerarquía eclesiástica estaban impregnados de la mentalidad **estamental** medieval, y muchas veces se sintieron superiores al bajo clero y al pueblo sencillo. El poder, la riqueza y el prestigio no fueron elementos ajenos a sus aspiraciones. La pastoral y la predicación quedaron relegadas ante las ambiciones personales, la caza de prebendas y la acumulación de cargos.⁴⁷

La dependencia total de la Corona en razón del patronato hizo que en más de un caso los obispos cumplieren no sólo sus funciones religiosas sino también funciones de gobierno. Esto enriqueció notablemente a los prelados y ayudó a la confusión de sus deberes. La Corona estaba preocupada por el buen orden en la Iglesia, no tanto por motivos espirituales como por cuestiones de control político. Los monarcas sabían que los clérigos, como pastores de la grey, ejercían una influencia importante tanto sobre los españoles como sobre los indios.

Es por eso que "la política eclesiástica de España en el Nuevo Mundo se inspiraba en la idea de que las virtudes ciudadanas de los súbditos tenían su más sólido fundamento en la religión."⁴⁸



Portada de las Nuevas Leyes.

En razón de que el nombramiento de obispos no dependía de la decisión papal sino de la voluntad de la Corona, toda vez que quedaba una sede vacante el nombramiento de un nuevo obispo pasaba por las vicisitudes de la burocracia imperial. *Una de las características de los episcopados indios es el carácter dilatado y frecuente de sus vacancias.* Casi puede decirse que la Iglesia en América sobrevivió pese a la ausencia de sus pastores.

"En relación con las vacancias, hay que pensar también que la provisión de los obispados de América en manera alguna era siempre fácil para la corona, pues para muchos clérigos de la metrópoli una mitra, especialmente en los primeros tiempos de la colonización o cuando se trataba de las diócesis más pobres y primitivas, de ninguna manera resultaba tentadora y a menudo declinaban tal 'honor'.⁴⁹

No obstante, hubo obispos indios que cumplieron un heroico apostolado, especialmente en relación con la defensa y protección de los indígenas. "Todos estos obispos se jugaron totalmente, se comprometieron hasta el fracaso, la expulsión de sus diócesis, la prisión, la expatriación y la muerte, por sus indios violentamente maltratados por los colonos."⁵⁰

La Corona apoyó la promulgación de las *Leyes Nuevas de Indias* (1542) con el nombramiento de un grupo de notables obispos. Sus nombres merecen ser recordados: Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas (1544-1547), Antonio de Valdivieso, de Nicaragua (1544-1550), Cristóbal de Pedraza, de Honduras (1545-1583), Pablo de Torres, de Panamá (1547-1554), Juan del Valle, de Popayán (1548-1560), Fernando de Uranga, de Cuba (1552-1556), Tomás Casillas, de Chiapas (1552-1597), Bernardo de Alburquerque, de Oaxaca (1559-1579), Pedro de Angulo, de Vera Paz (1560-1562), Pedro de Agreda, de Coro (1560-1580), Juan de Simancas, de Cartagena (1560-1570), Domingo de Santo Tomás, de La Plata (1563-1570), Pedro de la Peña, de Quito (1566-1583), Agustín de la Coruña, de Popayán (1565-1590).⁵¹

De Iglesia misionera a Iglesia colonial. La situación de la Iglesia en la América española durante el siglo XVI constituyó, en parte, una realidad misionera. Los eclesiásticos fueron

frailes y misioneros, y ellos fueron los primeros organizadores de la Iglesia. La tarea descansó sobre los hombros del clero regular, mientras que hubo también una importante participación del clero secular, especialmente en las catedrales y parroquias.

Los primeros obispados de La Española fueron, en su mayor parte, concebidos como diócesis misioneras. Pero con el transcurso del tiempo, los colonos y sus descendientes comenzaron a poner sus intereses por encima de la vocación misionera inicial. *La Iglesia misionera se vio confrontada inevitablemente con una Iglesia colonial, que estaba al servicio de los intereses del enriquecimiento de los colonos y la opresión de los indígenas.* No es extraño que los españoles hayan hecho todos los esfuerzos posibles por construir las estructuras visibles de la Iglesia institucional, copiando para ello, sin mayores cambios, los modelos de la Iglesia en la Península. De este modo, la Iglesia se fue convirtiendo poco a poco en una organización religioso-política al servicio de los intereses de la Corona y la defensa del *statu quo*, y en cómplice del proceso de explotación del indígena.

La estrecha relación entre el proceso de colonización y dominio político español y la configuración de una *Iglesia colonial* se ve en el hecho de que la fundación y subdivisión de los arzobispados y obispados en América coinciden con los centros políticos y económicos de cada época. Los obispados siguieron, pues, la evolución de la historia de la colonización. El creciente influjo de la Corona sobre la vida eclesiástica fue el resultado de la formación progresiva del absolutismo monárquico, que en los territorios hispánicos se produjo bajo los Austrias (1504-1700).

⁴⁷Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 125.

⁴⁸Konetzke, *América Latina*, 2:222.

⁴⁹Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 124.

⁵⁰Dussel, *Historia de la Iglesia*, 96.

⁵¹Ibid., 96-101.

Los obispos y arzobispos no significaron una amenaza para la administración estatal colonial, sino que, por el contrario, fueron su mejor aliado. Prien señala: "Sólo puede comprenderse la historia de la iglesia en la época colonial si se descubre el nudo gordiano por el que la administración eclesiástica estaba ligada a la estatal. Mediante la sujeción de sus

dignatarios a la autoridad estatal, la Iglesia pasó a funcionar como *instrumentum regni*. La síntesis medieval de la religión y la institución estatal conoció una reedición bajo el signo de la doctrina política de la contrarreforma en los estados ibéricos. La monarquía consideró la religión como el sólido cimiento del dominio político."⁵²

MODELO DE IGRESIA	COLONIAL	BURGUESA	POPULAR
Alianza con clase hegemónica	Nobleza	Burguesía	Clases populares
Estructura básica	Parroquia tradicional	Movimientos	Comunidades Eclesiales de Base
Modelos de sociedad	Sociedad Jerárquica	Individualismo (Competencia/competición)	Proyecto Comunitario
Teología Iglesia, Reino, Mundo	Iglesia x Mundo (= Mal) Iglesia= Reino	Iglesia al servicio del Reino (cielo) Mundo Secularizado	Iglesia al servicio del Reino que comienza aquí y ahora
Pastor	Sacerdote (dueño de lo sagrado)	Administrador/coordinador	Profeta - Servidor
Laico	Obediencia	Colaborador	Iglesia toda carismática, ministerial
Lectura de la Biblia	Fundamentalista	Histórico-crítica	Narrativa - popular - libertadora
Teología	Escolástica	Progresista	De liberación
Misión	Cruzada - Patronato	Proselitismo	Fermento de Masas
Caridad	Limosna - Asistencialismo	Promoción humana	Liberación
Arquitectura	Templos - Palacios	Iglesias - espacios funcionales	Casa de pueblo - Centro Comunitario - Salón - Capilla
Liturgia	Rito prefijado	Ceremonias bonitas, sentimentales	Celebración de la Vida

⁵²Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 117.

El Consejo de Indias se transformó en la autoridad suprema para la administración de la Iglesia en América. Pero arzobispos y obispos también estuvieron sometidos a una peligrosa dependencia de los virreyes. Estos no permitían que las autoridades eclesiásticas informaran directamente al Consejo de Indias sobre la situación de sus diócesis, les imponían condiciones y censuraban sus defectos.

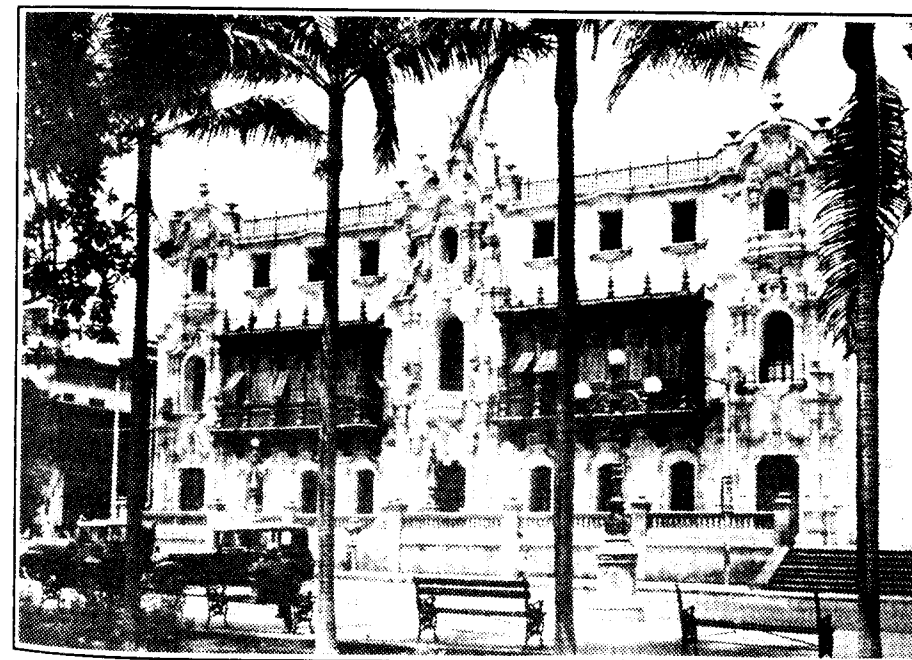
En casi todos los casos, se establecieron instituciones semejantes a las que existían en la Península.

Concepto político de Indias. Las Indias fueron incorporadas a la Corona castellana y no al reino de Castilla, porque la Corona de Castilla había patrocinado la empresa del descubrimiento y por la concesión pontificia, hechos que constituyeron la base jurídica de la dominación española en el Nuevo Mundo. Por eso, los soberanos de Castilla y León se intitularon "reyes de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano."

La legislación y las instituciones castellanas fueron aplicadas con las modificaciones que eran necesarias por tratarse de un mundo distinto. Pero, en general, *la organización institucional indiana, tanto en lo civil como en*

La organización institucional

Después del descubrimiento de América fue necesario crear y adaptar para su gobierno instituciones con sede en España y en América. Como la división de poderes fue una conquista que recién se alcanzó en el siglo XVIII, merced a la obra de los filósofos políticos de la Ilustración y con la Revolución Francesa, los organismos de gobierno civil y eclesiástico no tuvieron un tipo único de funciones.



Palacio arzobispal de Lima (Perú), todo de marmol.

lo eclesiástico, fue un calco de los modelos vigentes en España.

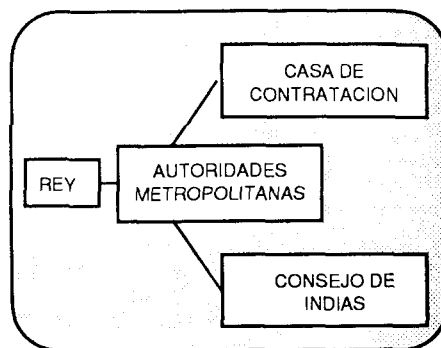
En la época de los Austrias, las Indias fueron consideradas reinos, es decir, en condición de igualdad con el reino peninsular. Efectivamente, no podían ser enajenadas, sólo dependían del rey, los indígenas fueron considerados vasallos de la Corona y por disposición real las leyes de Castilla e Indias debían ser "lo más semejantes y conformes que se puedan." Además, las Leyes de Indias no mencionan la palabra "colonias" sino que usan el término "reinos." Es decir, las Indias no eran propiedad personal de los reyes ni dependencias del Estado español, sino propiedad de la Corona castellana como "reinos de ultramar."

El gobierno de América Hispánica. Para el gobierno de Indias, la Corona creó instituciones que tuvieron su antecedente en las que ya existían en Castilla. El dominio español de América llegó a extenderse desde México hasta el cabo de Hornos, quedando solamente Brasil fuera de dichos límites por pertenecer a los portugueses. Tan grande extensión y la enorme distancia que separa a España de América hacía muy difícil lograr un buen gobierno, ya que la Metrópoli no consideraba a los territorios del Nuevo Mundo como colonias sino dependientes de la Corona, como eran los reinos peninsulares.

La cristiandad indiana resultó una copia de la cristiandad hispana. Tenía dos estructuras paralelas que se situaban en la sociedad política: la organización política del Estado y la organización jerárquica de la Iglesia. "Su paralelismo es evidente y consistió en uno de los medios de la corona hispánica, menos en el caso lusitano, para cumplir aquel adagio de control político: '¡dividir para vencer!'"⁵³

El gobierno colonial, presidido por el rey, era ejercido por diversas instituciones que se vigilaban mutuamente. En el siglo XVI los *Habsburgo* dividieron América en dos **virreinos**. El de *Perú* fue creado en 1544, atendido primeramente por *Blasco Núñez de la Vela*; mientras que el de *Nueva España* (México) se instituyó en 1535, y fue inaugurado por *Antonio de Mendoza*. Había también una **capitanía general**, la de Guatemala.

GOBIERNO DE AMERICA



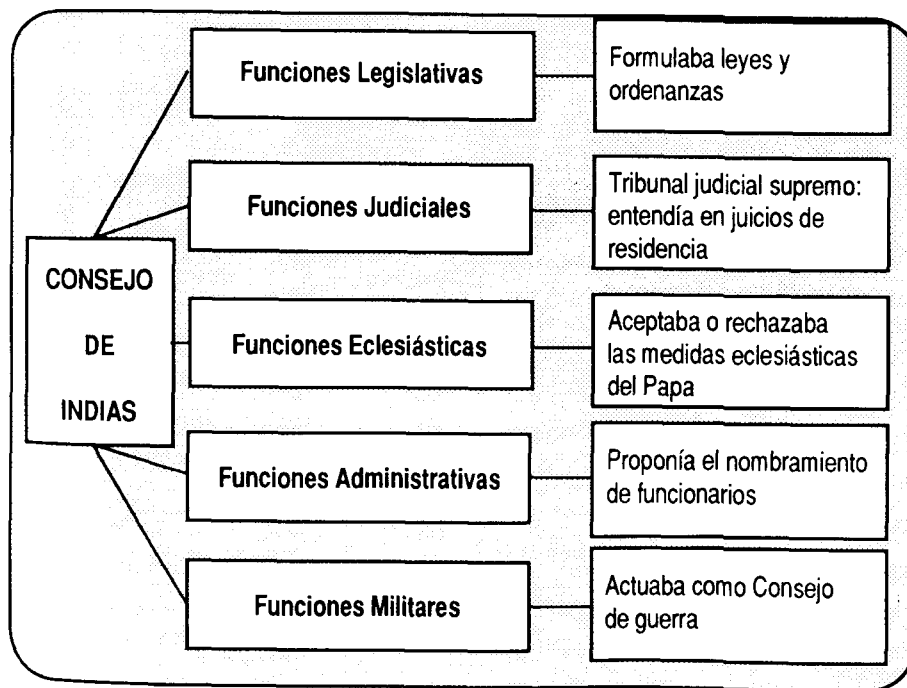
El *rey* era el depositario del poder ejecutivo, legislativo y judicial. Durante el reinado de los *Austrias* se consideró que recibía de la comunidad su poder político o potestad por medio de un pacto. Esta doctrina fue elaborada por teólogos y juristas españoles notables como *Francisco de Vitoria* y *Francisco Suárez*.

El Consejo de Indias. Fue el centro de la administración indiana, que se desprendió del Consejo de Castilla en 1524, por decisión de Carlos I, pues hasta entonces algunos miembros de ese organismo se ocupaban de las cuestiones indianas. Sus integrantes eran designados por el rey en consulta con su

Consejo de Castilla. El Consejo de Indias tenía su sede en Madrid.⁵⁴

Las atribuciones del Consejo eran amplísimas y comprendían todas las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales referentes al gobierno de América. Se hallaba integrado por un número variable de personas, muchas de ellas, antiguos funcionarios que habían actuado en América. Durante los primeros tiempos, bajo los reyes Austrias, el Consejo de Indias fue la máxima autoridad efectiva, pero bajo los reyes *Borbones* inició su declinación, quedando en 1717 subordinado al Ministerio Real, como una simple secretaría. Perdida su autonomía e importancia, subsistió como mero cuerpo consultivo hasta su desaparición en 1812.⁵⁵

El derecho de patronato pertenecía directamente a los reyes, pero ellos lo ejercieron por medio del Consejo de Indias. Este se valía, a su vez, de las *Audiencias* americanas, que llegaron a ser doce. En razón del patronato, pues, el Consejo de Indias se ocupó de la división y organización de las diócesis eclesiásticas desde 1524 en adelante. La Iglesia en América estaba gobernada por el Consejo, que se ocupaba de todo en el continente, incluyendo las cuestiones eclesiásticas. En muchas oportunidades, la cabeza del Consejo fue un obispo, pero el trabajo de administración fue realizado por laicos. El rey nombraba a los obispos, o presentaba al Papa una lista de su propia elección, y el Papa los confirmaba. De esta manera, los obispos designados se transformaban en oficiales de la Corona



⁵³Dussel, *Introducción general*, 1:396.

⁵⁴*Ibid.*, 77-81.

con una tarea religiosa y eran pagados por el Estado.⁵⁶

LA INQUISICION EN EL NUEVO MUNDO

A partir del papa *Paulo III*, que gobernó la Iglesia desde 1534 hasta 1549, la Iglesia Romana estuvo conducida por una serie de Papas reformadores, enérgicos, inteligentes y capaces. Además de reformas morales y disciplinarias, el cambio más importante que estos Papas reformadores hicieron fue la consolidación del Santo Oficio de la Inquisición



Condenado de la Inquisición llevando el "sambenito".

Romana. En 1542, el papa *Paulo III* organizó formalmente la *Inquisición papal o romana*. Por primera vez toda la Iglesia estuvo sometida a una corte papal. El Santo Oficio tenía instrucciones de eliminar las ofensas morales, la **simonía** (compraventa de cargos eclesiásticos), y la herejía tanto entre los clérigos como entre los laicos. En la América española esto resultó en la eliminación total de toda traza de protestantismo.

El carácter de la Inquisición

Definición de "Inquisición". "Inquisición" significa pesquisa o investigación. Desde el siglo XIII, cuando la herejía era fuerte en el sur de Francia, se les requirió a todos los obispos mantener una inquisición o corte de investigación regular, que inquiriera en la fe de los miembros de la Iglesia. *La Inquisición estaba orientada hacia los cristianos, nacionales o extranjeros, y no a los no cristianos.* Su propósito era inquirir en la fe y las prácticas de los que se llamaban cristianos. No imponía castigos por sí misma, si bien podía utilizar la tortura en sus investigaciones, como era frecuente en aquel entonces.

El propósito de la Inquisición era llevar a los herejes al arrepentimiento y, en consecuencia, salvarlos de su condenación eterna. A veces, los herejes tenaces y renuentes eran transferidos a la autoridad secular para su castigo, que generalmente consistía en prisión o muerte por ahogamiento, por ser quemado vivo o por ser decapitado.⁵⁷

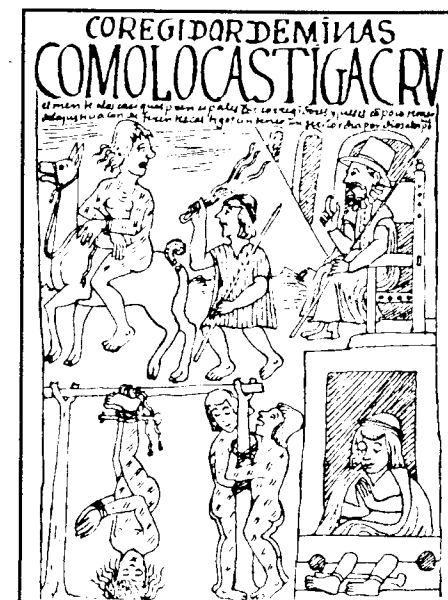
Los monarcas españoles, en su Reconquista de España de manos de los musulma-

nes, usaron la Inquisición en escala nacional y bajo el control de la Corona. El mismo modelo fue aplicado al Nuevo Mundo, con tal efectividad que el continente fue conservado limpio de todo tipo de "herejías" por casi tres siglos. Como señala *Lloyd Meham*: "La temible institución de la Inquisición, que se extendió al Nuevo Mundo para promover la extensión de la fe católica y para erradicar la herejía, fue indudablemente el medio más poderoso con que contó la Corona para mantener la pureza de la fe y del dogma."⁵⁸

No obstante, *la Inquisición en el nuevo continente jamás alcanzó la crueldad y violencia que la caracterizó en España.*⁵⁹ Según los datos disponibles tan sólo unos 27 herejes fueron ejecutados durante todo el período colonial, y es dudoso que haya habido más de 370 juicios por herejía en total. Los indígenas estuvieron exceptuados de padecer la Inquisición, ya que se los consideraba almas inocentes.⁶⁰ Sin embargo, en la práctica, los indígenas padecieron de la red inquisitorial que afectaba a las doctrinas y los coaccionaba mediante severas penitencias ante la menor indisciplina y mediante la exigencia de la confesión.⁶¹

La ideología inquisitorial. Al tiempo de la conquista, España se consideraba un bastión de la fe católica romana, en un período cuando el norte de Europa estaba siendo dominado por la Reforma e Italia estaba bajo la corrupción del Renacimiento. La cristiandad de la América española fue, de este modo, una

formación social y cultural periférica de la Europa moderna. Antes que África y Asia, América Latina nació como marginal y dependiente con respecto a las metrópolis europeas. La estructura social, política, económica y religiosa del continente latinoamericano fue el resultado del impacto de la nación española contra los sistemas sociales de los primitivos habitantes de América. En el Nuevo Mundo, al



Al margen de las disposiciones canónicas, *Guamán Poma* documenta que "el primer paso del proceso inquisitorial contra el indio llano y simple era su confesión con el señor cura de la doctrina."

igual que en la Península, el poder estuvo en manos del Estado español mercantilista y absolutista.

⁵⁶ Meham, *Church and State*, 34.

⁵⁷ Crow, *The Epic of Latin America*, 211.

⁵⁸ Cf. Herring, *History of Latin America*, 176-177; Konezke, *América Latina*, 2:262-263.

⁵⁹ Así lo ha demostrado P. Duvoils, "L'extirpation de l'idolâtrie," en *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* (Lima: Institut Français d'Etudes Andines, 1971).

⁶⁰ Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 123; Konezke, *América Latina*, 2:212-213.

⁶¹ Crow, *The Epic of Latin America*, 210-214.

A través de la compleja organización burocrática del Consejo de Indias en España, y los virreyes, las Audiencias y los Cabildos en América, los monarcas españoles ejercieron su poder para el beneficio de la *metrópoli*. La Iglesia misma estuvo bajo este dominio y cumplió su misión sujeta a este esquema.⁶²

Además, América Latina fue históricamente hija de la Contrarreforma en su versión española, con su característico espíritu agresivo e intolerante.⁶³ La Contrarreforma española fue asumida en el espíritu de la Reconquista. Se quería reconstruir una totalidad cerrada, en la cual no hubiera herejes, moros ni judíos. Se quería defender la identidad española católica frente a todas las posibilidades de división dentro de la hispanidad y dentro de la cristiandad. Moros y judíos debían quedar fuera de la primera y la herejía de Lutero debía ser excluida de la segunda.

La idea de cruzada caracterizó las reformas del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y la estrategia de la Inquisición española. Las reformas de Cisneros a fines del siglo XV fomentaron la renovación religiosa en torno a la traducción de la Biblia a la lengua vernácula. La Universidad de Alcalá, fundada por Cisneros, se transformó en el centro de una teología muy cercana a la de Martín Lutero. Sin embargo, estos avances reformistas se vieron frustrados por la política europea de Carlos V, y después del Concilio de Trento (1545-1563), por las decisiones de Felipe II (1527-1598). Tanto en Europa como en América, España reforzó la persecución de las herejías mediante la Inquisición. Esta se estableció primero en Santo Domingo y luego en



Felipe II, rey de España, enérgico, perseverante y hábil diplomático, quiso ser el campeón del catolicismo en contra del protestantismo, y cometió excesos.

Nueva España, hasta que tuvo tres sedes definitivas en Lima, México y Cartagena.

Esta política, aplicada a la América Latina, se proponía mantener al nuevo continente "limpio" de toda herejía y a la sociedad libre de todo contagio foráneo. La xenofobia española estuvo íntimamente ligada a su espíritu inquisitorial y su identidad nacional.

De 1526 a 1549, Carlos V había autorizado a alemanes y flamencos a viajar a América. Probablemente muchos protestantes y marranos lo hicieron. Sin embargo, en 1537, el papa Paulo III prohibió la entrada de herejes a las Indias y ordenó a la Corona expulsar a quienes ya estaban en ellas. A partir de 1556,

con Felipe II, las restricciones fueron mayores y "se prohibió a los colonos de América tener relación alguna con extranjeros de cualquier nacionalidad."⁶⁴

Los misioneros que llegaron al Nuevo Mundo consideraban a las tierras recientemente conquistadas como el espacio donde se podía desarrollar una cristiandad ejemplar, que no estuviese afectada por los problemas y divisiones de Europa.

La Inquisición en América

Las sedes. El Santo Oficio de la Inquisición fue establecido en Lima y México por un edicto

real de Felipe II en 1569. Más tarde, en 1610, se creó la sede de *Cartagena de Indias*. El edicto de Cartagena condenaba como herejías a "la ley de Moisés, la secta de Mahoma, la secta de Lutero, la secta de los Alumbrados y diversas herejías."

Desde las sedes de Lima, México y Cartagena, la Inquisición desplegó una cuidadosa vigilancia sobre los súbditos de la Corona española. La Inquisición se transformó en el símbolo principal de la dominación ideológica de la Iglesia en América Latina durante el período colonial.

El propósito. El Santo Oficio se proponía

EDICTO DE CARTAGENA DE INDIAS

Nos los Inquisidores contra la herética pravedad y apostasía, en la ciudad y obispado de Cartagena . . . a todos los vecinos y moradores estantes y residentes en todas las ciudades, villas y lugares de este nuestro distrito, . . . si habéis oído decir que alguna o algunas personas hayan dicho, tenido o creído que la falsa y dañada secta de Martín Lutero y sus secuaces es buena, o haya creído y aprobado algunas opiniones suyas, diciendo que no es necesario que se haga la confesión al sacerdote, que basta confesarse a sólo Dios, y que el Papa ni sacerdotes no tienen poder para absolver los pecados, y que en la hostia consagrada no está el verdadero cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y que no se ha de rogar a los santos, y que no ha de haber imágenes en las iglesias, y que no hay purgatorio, y que no hay necesidad de rezar por los difuntos, y que no son necesarias las obras, que basta la fe con el bautismo para salvarse, y que cualquiera puede confesar y comulgar, uno a otro, debajo de entrambas especies, pan y vino, y que el Papa no tiene poder para dar indulgencias, perdones ni bulas, y que los clérigos, frailes y monjas se pueden casar, o que hayan dicho que no ha de haber frailes ni monasterios, quitando las ceremonias de la religión, o que hayan dicho que no ordenó ni instituyó Dios las religiones, y que mejor y más perfecto estado es el de los casados que el de la religión, ni el de los clérigos ni frailes, y que no hay fiestas más de los domingos, y que no es pecado comer carne en viernes, ni en cuaresmas ni en vigilijs, porque no hay ningún día prohibido para ello, o que hayan tenido o creído alguna o algunas otras opiniones del dicho Martín Lutero y sus secuaces, o se hayan ido fuera de estos reinos a ser luteranos.⁶⁵

⁶²Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial*, 159-161. Cf. William J. Coleman, *Latin-American Catholicism: A Self Evaluation* (Maryknoll, N.Y.: Maryknoll Publications, 1958), 5-6.

⁶³José Míguez Bonino, ed., *Polémica, diálogo y misión: catolicismo romano y protestantismo en América Latina* (Montevideo: Centro de Estudios Cristianos, 1966), 23.

⁶⁴Richard E. Greenleaf, *Zumárraga and the Mexican Inquisition* (Washington: Academy of American Franciscan History, 1961), 77.

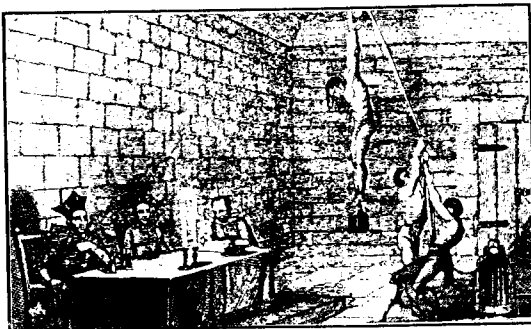
⁶⁵José Toribio Medina, *La Inquisición en Cartagena de Indias* (Bogotá: Carlos Valencia Editor, 1978), 24-28.

proteger a los súbditos del Imperio Español de la corrupción de las herejías y las prácticas inmorales. Protestantes, judíos, homosexuales, piratas, adivinos y otros fueron todos condenados de la misma manera. Como se indicó, *los indígenas estaban excluidos de la Inquisición por causa de consideraciones humanitarias en razón de su inmadurez*. Pero no se vieron libres de severas medidas represivas.

La Inquisición distinguía entre dos tipos básicos de herejía: la material y la formal. La primera no era otra cosa que un error del entendimiento, que carecía de toda intencionalidad. La segunda era el error voluntario y pertinaz contra alguna verdad de la fe. La única manera de eliminar este error era la abjuración sincera seguida del pago de una multa, el trabajo forzado en las galeras o la muerte en la hoguera.

Fundamentalmente, la Inquisición trabajó incesantemente para mantener fuera de Amé-

rica las ideas liberales que poco a poco fueron emergiendo en Europa. Sin embargo, estas ideas se hicieron sentir y en general se desarrollaron de una manera que no parecía directamente subversiva. No obstante, el deseo de adoptar nuevas ideas y la aplicación de las mismas a la situación prevaleciente, se constituyó en una real amenaza para el *statu quo* religioso y político. De allí que la Inquisición atacara todo pensamiento que significara un alejamiento de lo tradicional y dogmático.



Tortura de la polea, según un grabado en el libro de D. Antonio Puigblanch. La inquisición desenmascarada.

Extranjeros y protestantes no estuvieron eximidos de la jurisdicción de la Inquisición, que también mantuvo una vigilancia estricta contra la intrusión de moros, judíos y sobre los recién convertidos o "cristianos nuevos."⁶⁶ Entre los piratas y corsarios que comenzaron a incursionar en el Caribe a partir de 1540, había anglicanos y presbiterianos británicos, hugonotes franceses, reformados holandeses y luteranos alemanes. Al principio, la Inquisición los denominó a todos como "luteranos." Más tarde, distinguió entre luteranos y calvinistas.

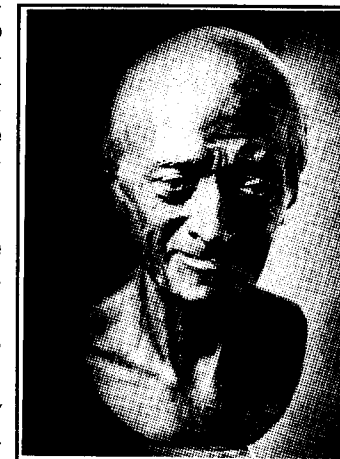
Los medios. La Inquisición mantuvo un estricto control sobre la prensa. No es extraño que así fuera, ya que la página impresa, a partir de la publicación de las "Noventa y cinco tesis" de Lutero, se transformó en el instrumento esencial de la propaganda disidente.

En Nueva España, un edicto de 1572

recordaba la prohibición de introducir libros contrarios a la fe católica. La circulación de Biblias estaba restringida, y las obras de Erasmo figuraban entre los libros prohibidos. A pesar de las pesquisas y cuidados puestos en la detección de materiales heréticos, los libros prohibidos eran introducidos y publicados.

Jean Pierre Bastián señala: "El control de los aparatos de producción, las imprentas y los juicios a los impresores foráneos, potencialmente subversivos por su origen luterano,"

demuestran la preocupación del Tribunal de la Inquisición en relación a la posibilidad de difusión literaria de las ideas de la Reforma. El control de la circulación de Biblias aseguró el dominio ideológico del clero y las jerarquías eclesiásticas sobre las interpretaciones libres que hubiera podido desarrollar el clero regular en particular. En fin, el control de los barcos, tanto desde el puerto de embarque como al puerto de desembarque, cerraba de manera estricta la entrada de cualquier literatura herética."⁶⁷



Francisco María Arouet, llamado Voltaire, ridiculizó a la Iglesia Católica y fundó su moral natural en la tolerancia y la razón.

Para un mejor control de la literatura, se nombraron *comisionados* para investigar a todos los barcos que venían a América. Los libros que aparecían en el *Index* (de *Index librorum prohibitorum*, una lista de libros prohibidos) eran incautados y destruidos. El *Index* fue una lista de libros cuya lectura la Iglesia Católica Romana condenó y prohibió para sus miembros (excepto con un permiso especial), porque eran considerados dañinos para la fe y las buenas costumbres.

Se le prohibía a los católicos leer libros escritos por herejes, libros que fuesen anónimos, y aquellos que específicamente estaban condenados por la Iglesia. El primer *Index* fue confeccionado por el papa *Paulo IV* en 1559. Más tarde, se estableció una *Congregación del Index*, para mantener una vigilancia regular sobre los libros que eran publicados.

Después del estallido de la Revolución Francesa (1789), se incrementaron las restricciones a los libros prohibidos o heréticos. El *Index* de 1791 prohibía escritos de Boyle, Bossuet, Diderot, la *Encyclopédie*, Helvetius, Holbach, La Fontaine, Montaigne, Montesquieu, Raynal, Rousseau y Voltaire. El suplemento del *Index* de 1805 agregaba escritos de Condillac, Condorcet, Necker, una versión francesa de *Ensayo para el entendimiento humano* de John Locke, y las obras de Volney.⁶⁸

Para el cumplimiento de su enorme tarea, la Inquisición contaba con *cor-tes*, *comisaría*s y *tribunales* secretos distribuidos por todo el continente. Estos recibían, a su vez, la asistencia militar del gobierno. Los soberanos españoles tenían el control total de la Inquisición en el *Consejo de la Suprema y General Inquisición*. El rey tenía la facultad de nombrar a los inquisidores, quienes eran responsables sólo ante él. Esta es la razón por la que, en tiempos posteriores del período colonial, la Inquisición llegó a ser utilizada más y más para fines políticos.⁶⁹

La demora de los barcos y las interminables inspecciones de pasajeros y cargas crearon mucho resentimiento. La hostilidad generada por las medidas inquisitoriales extremas fue la que eventualmente resultó en la incapaci-

⁶⁶Jean Pierre Bastián, *Breve historia del protestantismo en América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1986), 70.

⁶⁷Ronald D. Hussey, "Traces of the French Enlightenment in Colonial Hispanic America," en *Latin America and the Enlightenment*, 2da ed., ed. por Arthur Whitaker, et al. (Ithaca: Cornell University Press, 1961), 25.

⁶⁸Para una descripción de la relación de lo político y lo inquisitorial en América, ver Henry C. Lea, *The Inquisition in the Spanish Dependencies* (Nueva York: Macmillan, 1908).

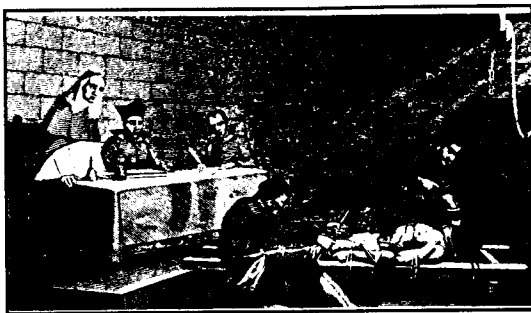
⁶⁹Mecham, *Church and State*, 34-35

cidad de las autoridades de prevenir la entrada del contrabando de libros e ideas.

El desarrollo. La Inquisición comenzó muy temprano con sus operaciones en el Nuevo Mundo. Ya en 1501 la Corona española daba instrucciones a los gobernantes de La Española de aplicar procedimientos inquisitoriales. En sus instrucciones a *Nicolás de Ovando*, los Reyes Católicos ordenaban enérgicamente "no permitir a moros, o judíos o herejes no reconciliados o personas recién convertidas a nuestra fe estar allí."⁷⁰ Para lograr esto, se apeló a la metodología más rigurosa. Encarcelamiento, tortura, confiscación de bienes, inspecciones, restricciones y sospechas fueron frecuentes.

La Inquisición pasó por tres etapas diferentes a lo largo del proceso de su desarrollo en América.

Al principio, la Santa Inquisición en la Nueva España estuvo en manos del *clero regular*. En consecuencia, según Greenleaf, debe considerársela "en el complejo escenario de la lucha entre Cortés y sus enemigos, en el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado, y en la rivalidad entre la orden dominica y la franciscana."⁷¹



Tortura del embudo según un grabado en el libro de Puigblanch, sobre la Inquisición. Se vertía líquido en la boca de la víctima, que tenía un trozo de tela ocupándole la boca y la garganta, lo cual producía sensación de ahogamiento y sofocación.

A partir de 1536, en Nueva España, la Inquisición cayó bajo el control del *clero secular*. Con esta *Inquisición episcopal* empieza una mayor persecución de la herejía luterana. Esta represión episcopal utilizó el aparato inquisitorial para controlar los privilegios del clero regular y debilitarlo. Con ello, la institución episcopal resultó fortalecida y se solidificó la estructura vertical del poder.

El *Tribunal del Santo Oficio*, que Felipe II había establecido en México en 1569, entró en acción en 1571. Con ello, se inició una tercera etapa en el desarrollo de la Inquisición en América, ya que la Inquisición episcopal se vio sustituida por un *Tribunal del Santo Oficio* cuya jurisdicción iba desde México hasta las Filipinas. La presencia creciente de corsarios extranjeros en las costas americanas y la sospecha de que predicadores protestantes se filtraban en las colonias aumentaron los temores y el rigor de las medidas inquisitoriales. Es así que comenzó a buscarse herejes por todas partes.

Nadie dentro de la Iglesia en Indias se vio librado del escrutinio inquisitorial. En la lucha

interna entre el clero regular y el secular, la Inquisición sirvió como instrumento del segundo para frustrar la línea humanista y utópica que había comenzado a desarro-

llarse en el primero, especialmente en Nueva España.⁷²

CARTA DEL REY AL ARZOBISPO DE MEXICO (1574)

Muy Reverendo in Cristo Padre, Arzobispo de la Ciudad de México del nuestro Consejo:

Aquí se ha tenido aviso que en algunas partes del Delfinado y tierras del Duque de Saboya andan algunos predicadores luteranos disfrazados, y que se pronto hay uno preso en Mondovi, que es Niza, y ha confesado haber estado en Alejandría, Pavia y Venecia y otras tierras de Italia, platicando secretamente en ellas sus errores, e iba con determinación a embarcarse para las Indias, donde eran ya encaminados otros de su secta, el cual está obstinadísimo en ella y dice no llevar otro dolor si muere, sino no poder dar noticias de su religión en estas partes; y aunque se entiende vuestro celo y cuidado sea cual conviene al servicio de Dios y bien de las almas . . . os ruego y encargo que estéis muy vigilantes en ello, y con todo secreto y diligencia hagáis inquirir y saber si a vuestra diócesis ha llegado o está en ella alguno de estos falsos y dañados ministros o personas sospechosas a Nuestra Santa Fe Católica.⁷³

La Inquisición fue muy activa durante el siglo XVI. Para fines de ese siglo, el protestantismo parecía liquidado del todo en la colonia. Cualquier intento de penetración por medio de las ideas difundidas por los corsarios, los libros o los extranjeros residentes en el continente se había frustrado.

En los dos siglos que siguieron, la herejía "luterana" casi no dio evidencias de vida. Las acusaciones eran básicamente por judaísmo, si bien se dieron casos de blasfemias, brujería e inmoralidad. *En el siglo XVIII, con el acceso de los Borbones a la Corona española y la defensa de las ideas de la Ilustración por Carlos III, la Inquisición se debilitó.* La colonia se abrió al comercio internacional y esto facilitó el ingreso de extranjeros, muchos de ellos de fe protestante.

Algo similar ocurrió con los libros, que llegaron en mayor número al dinamizarse las comunicaciones comerciales. Junto con textos de carácter religioso hicieron su arribo otros de tinte socio-político. Los dos tipos quedaron estrechamente ligados de tal suerte que la Inquisición condenó el modelo de Estado propuesto por la Ilustración junto con las doctrinas del protestantismo. "Frente al modelo aristotélico del mundo y de la sociedad se levanta el modelo forjado por los puritanos, los padres peregrinos y los filósofos ingleses y franceses del pacto y del contrato social."⁷⁴

Finalmente, la Inquisición desapareció ya entrado el siglo pasado (1813), después de tornarse burocrática e inefectiva.⁷⁵ La desaparición de la Inquisición fue el "resultado de las circunstancias políticas y militares entre España y Francia, y España e Inglaterra, que hicieron difícil para el Santo Oficio castigar a los herejes extranjeros. . . . Era también difícil, si no imposible contener las ideas políticas foráneas."⁷⁶ El debilitamiento y posterior desaparición de la Inquisición coincidió también

⁷² *Ibid.*, 126-167.

⁷³ "Cedulario real sobre que se castigue a unos predicadores luteranos, 1574," en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México* (México: Porrúa, 1974), 29.

⁷⁴ Bastián, *Breve historia*, 78.

⁷⁵ Crow, *The Epic of Latin America*, 211-212; Konetzke, *América Latina*, 2:262.

⁷⁶ Richard E. Greenleaf, "The Mexican Inquisition and the Enlightenment," *New Mexico Historical Review* 41 (1966): 190.

⁷⁰ Gibson, *Spanish Tradition in America*, 57.

⁷¹ Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España en el siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1981), 53.

con la ampliación de las relaciones comerciales y la difusión de las ideas iluministas provenientes de las potencias protestantes.

Los resultados de la Inquisición

A lo largo de todos los años que duró la Inquisición, la Corona jugó un papel importante como la ejecutora de las decisiones de las cortes inquisitoriales. Incluso su ejercicio del patronato estaba relacionado con este compromiso, dado que los reyes españoles derivaron su derecho al patronato de la lucha contra los infieles y a cambio del deber de esparcir la fe cristiana. *Con la ayuda del Estado, la Iglesia Romana pudo mantener bajo su monopolio religioso a los pueblos del continente latinoamericano.* Esta es la manera en que se quiso hacer realidad en América el sueño de un "reino católico," como una estructura social, política y religiosa unificada, gobernada por el dogma romano.⁷⁷

La expresión más dinámica de este espíritu contrarreformista y uniformista fue la *Compañía de Jesús* (jesuitas), fundada por *Ignacio de Loyola*, un español, y reconocida oficialmente en 1540. El énfasis sobre la autoridad y la jerarquía, característico del concepto caballeresco de los jesuitas, creó una dominación monolítica.

No obstante, los intentos de crear en América una "cristiandad modelo" no dejaron de tener efectos negativos para la propia Iglesia dominante. Debe recordarse que en Europa la Iglesia estaba enfrentando los desafíos

del surgimiento de iglesias católicas nacionales (**galicanismo**). Es por esto que el catolicismo que fue exportado a América fue ibérico antes que vaticano, más español que romano.



Un jesuita ostenta frente a un indígena arrodillado un látigo y un rosario, mientras éste se confiesa bajo amenazas, según Guamán Poma.

Anticlericalismo. Con el correr del tiempo, el cerrado control "uniformista" del Estado y la Iglesia sobre las colonias americanas produjo un sentimiento fuertemente anticlerical. Esta actitud de fuerte oposición a la religión establecida, particularmente a la jerarquía burocrática, fue más tarde beneficiosa al dejar un vacío religioso abierto para la venida del protestantismo. Fue también una condición favorable para hacer frente a algunas de las luchas características que los protestantes tuvieron que confrontar en los primeros años de su desarrollo. Esto fue mayormente cierto

⁷⁷Ver Pedro Leturia, *El ocaso del patronato español en la América española* (Madrid: Administración de "Razón y Fe," 1925); y Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial*, 206-210. Ver también, Manuel Gutiérrez de Arce, "Regio patronato indiano: ensayo de valoración histórico-canónica," *Anuario de Estudios Americanos* 9 (1954): 107-168; y Shiels, *King and Church*.

en el caso de la lucha protestante por la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado.

Formalismo religioso. El proyecto de cristiandad que España se propuso imponer en América resultó en una religión superficial y sincretista. *La unión de la Iglesia y el Estado y los esfuerzos de la Inquisición no resultaron en una piedad verdadera.*

La estrecha relación entre el catolicismo y el poder político fue el resultado del legado español en el marco del patronato. Por medio de éste, la Iglesia estuvo bajo el rey o sus sucesores. Pero en la práctica, esto resultó en el dominio religioso de la vida del Estado y en el control estatal de la vida religiosa. La Iglesia como institución era muy dependiente del Estado, pero la influencia religiosa pudo imponer sus intereses. Los reyes españoles y portugueses tenían el control completo de las iglesias que ellos habían establecido, e incluso el derecho a decidir si los decretos papales serían aplicados en sus territorios. Para este tiempo los Papas ya no podían decirle a los reyes qué debían hacer en sus países, ni gobernar de manera directa las diversas iglesias nacionales.⁷⁸

El cristianismo no penetró más allá de la epidermis de la conciencia de los indígenas. En América Latina la religión primitiva de sus habitantes fue cubierta con una *religión formal*. Hubo poca penetración real del Evangelio cristiano y mucha imposición de un catolicismo meramente nominal. Esta es la manera en que se produjo la cristianización del continente. En este sentido, *cristianización* significó el establecimiento en América del sueño de crear, desde arriba hacia abajo, un ejemplo de cristiandad.

⁷⁸Francisco Javier de Ayala, "Iglesia y Estado en las Leyes de Indias," *Estudios Americanos* 1 (1949): 417-460.

⁷⁹José Ortega y Gasset, *An Interpretation of Universal History* (Nueva York: W.W. Norton, 1973), 167.

En razón de esto, las ideas corrompidas de la Reforma, el Renacimiento, y más tarde, del Iluminismo no debían penetrar en el nuevo continente. Así como España se había aislado del continente europeo refugiándose detrás de los Pirineos, del mismo modo América Latina permaneció protegida del contagio herético detrás del Atlántico. La "tibetización de España," como la denomina José Ortega y Gasset, fue traspasada a América.⁷⁹ La Inquisición española fue muy efectiva en llevar a cabo este aislamiento.



Condenado de la Inquisición luciendo el "sambenito", según un grabado en el Museo Británico.

Retraso. La Inquisición significó un freno para todas aquellas iniciativas humanas que sólo pueden concretarse en una atmósfera de libertad. Sobre el particular, *Frederick B. Pike* señala: "La Inquisición en sus varias funciones fue un microcosmo de las actividades temporales y espirituales de la Iglesia en la América Latina colonial. Las operaciones del Santo Oficio frecuentemente estuvieron marcadas por la discordia que surgía de la superposición de la autoridad eclesiástica y civil, y en numerosas ocasiones sus actividades condujeron a amargas luchas entre los clérigos. Es más, según sus críticos, la Inquisición proveyó de una prueba contundente de que la Iglesia, que ostentaba virtualmente un control monopólico sobre la educación y los medios de la expresión pública, utilizó su poder para apagar la curiosidad, la expresión potencial legítima, y la libertad de la pesquisa intelectual."⁸⁰

Demora del protestantismo. En razón de la efectividad de la Inquisición en América, el protestantismo no tuvo posibilidades de expansión en el continente durante el período colonial. Pero más tarde, a medida que los diferentes países latinoamericanos fueron declarando su independencia, la Inquisición fue abolida y se desarrolló una mayor libertad religiosa, que permitió el ingreso de la fe protestante.

En cuanto a los protestantes juzgados y condenados en el Nuevo Mundo por la Inquisición, la mayoría de ellos fueron marineros y soldados que habían formado parte de expediciones de piratas. La mayor parte de las

sentencias tenían que ver con casos individuales más o menos aislados, que profesaban un protestantismo nominal y abjuraron muy fácilmente.

Gonzalo Báez-Camargo cuenta para el período que va del siglo XVI al XVIII un total de 310 juicios y 58 casos de sospechosos. Muchos fueron torturados, pero pocos martirizados. El número de estos últimos no va más allá de los veintisiete individuos en todo el período colonial. Algunos de ellos estaban bien comprometidos con su fe y la proclamaron valientemente. La mayoría de los perseguidos eran ingleses, alemanes, holandeses o flamencos. No hay evidencia de algún pastor protestante ordenado, entre los condenados.⁸¹

Parece claro que en casi todos los casos de juicios inquisitoriales hubo motivos políticos más que religiosos detrás de las condenas. No obstante, la Inquisición tuvo éxito en prevenir la penetración de ideas protestantes en el continente, si bien esas ideas no fueron suprimidas del todo, y finalmente lograron entrar a partir del período independentista.⁸²

GLOSARIO

arbitraje: acción o facultad de arbitrar, que se refiere al procedimiento para dirimir pacíficamente cuestiones internacionales, en que las partes en conflicto convienen en someterse al fallo de una tercera potencia, de un tribunal o comisión o de un individuo.

audiencia: tribunal que atendía los pleitos en un territorio. Edificio en que funcionaba el tribunal.

cabildo eclesiástico: asamblea general de la jerarquía de la Iglesia.

capitanía general: división territorial de la América española, que disfrutaba de cierta independencia respecto al virreinato a que pertenecía.

derecho eclesiástico: también conocido como *derecho canónico*, que es el conjunto de normas doctrinales y de disposiciones dictadas por las autoridades eclesiásticas, que atañen al orden jerárquico de dichas autoridades y a las relaciones de las mismas con los fieles católicos en todo lo que se refiere al fuero externo.

diezmo: décima parte de los frutos que pagaban los fieles a la Iglesia o al rey.

diócesis: distrito o territorio, con su población, que está bajo el cuidado pastoral y la jurisdicción de un obispo.

estamental: perteneciente o relativo al estamento, i.e., cada uno de los cuatro Estados (el eclesiástico, el de la nobleza, el de los caballeros, y el de las universidades), que concurrían a las Cortes de Aragón.

fuero eclesiástico: privilegio o exención otorgado a los integrantes de un cuerpo eclesiástico para llevar sus causas a tribunales eclesiásticos en lugar de hacerlo a un tribunal de jurisdicción ordinaria o secular.

galicanismo: opinión religiosa peculiar de Francia, que se oponía a la autoridad papal

en favor de las libertades de la Iglesia galicana (francesa), de sus obispos y el orden temporal nacional, especialmente durante el siglo XVII.

jerarquía: orden entre los grados diferentes de la Iglesia, i.e., arzobispos, obispos, etc.

jurisdicción: término y extensión de un lugar o provincia; territorio sobre el que se ejerce dominio, gobierno y autoridad.

metrópoli: designa la ciudad principal, cabeza o capital de provincia o Estado, y a la iglesia arzobispal de que dependen otras sufragáneas.

oidor: ministro togado que antiguamente oía y sentenciaba las causas y pleitos en las audiencias del reino y las colonias.

placet: conformidad de un gobierno con la designación del representante diplomático hecha por otro extranjero.

prerrogativa: privilegio, gracia o exención que se otorga a una persona para que disfrute de ella, anexa por lo regular a una dignidad o cargo.

realista: aquel que apoya la doctrina u opinión que respalda a la monarquía.

regalismo: sistema o escuela de los partidarios o defensores de las regalías, derechos, privilegios y excepciones pertenecientes al rey.

simonía: compra o venta de cosas espirituales, como los sacramentos, o temporales que van unidas a las espirituales, tales como las prebendas, cargos o beneficios eclesiásticos.

⁸⁰Pike, ed.. *Conflict Between Church and State*, 10.

⁸¹Gonzalo Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1960), 17-18.

⁸²Ibid., 18.

sufragáneo: dicese de lo que depende de la jurisdicción de otro.

vicariato: dignidad y autoridad del que hace las veces de otro, territorio de su jurisdicción y tiempo que dura. Antiguamente fue la delegación por parte del Papa de una parte de su autoridad.

vicariato regio: teoría que sostenía que el rey era el vicario o representante del Papa en el Nuevo Mundo.

vicario: persona que tiene las veces, po-

der y facultades de otro o lo sustituye.

virreinato: institución creada por la Corona española para regularizar la vida y administración de sus colonias de las Indias.

virrey: individuo que gobernaba un estado o provincia en nombre y con la autoridad del rey.

xenofobia: odio, aversión, repugnancia u hostilidad para con los extranjeros o las cosas foráneas.

SINOPSIS CRONOLOGICA AMERICA LATINA COLONIAL

1494 Tratado de Tordesillas.	1558 Llegan los primeros jesuitas a América del Sur.
1513 Obispado de Santa Marta de la Antigua, el primero en el continente.	1558-1603 Isabel I, reina de Inglaterra. Se afirma el capitalismo en Inglaterra y la piratería inglesa asola las costas de Hispanoamérica.
1519 Obispado de Panamá.	1559 Audiencia de Charcas. Paulo IV elabora el primer <i>Index</i> .
1527 Obispos de México y Tlaxcala.	1563 Audiencia de Quito.
1534-1549 Gobierno papal de Paulo III.	1566 Muerte de Bartolomé de Las Casas.
1535 Creación del Virreinato de Nueva España, inaugurado por Antonio de Mendoza.	1568 Felipe II reúne la Junta Magna de Madrid.
1542 Paulo III organiza formalmente la Inquisición Papal o Romana.	1569 Llega la Inquisición Romana a América, primero a Lima y luego a México.
1544 Sevilla deja de ser la metrópoli de las diócesis de Indias. Arquidiócesis de México, Santo Domingo y Lima. Creación del Virreinato del Perú atendido primeramente por Blasco Núñez de Vela.	1571 Constitución del primer tribunal de la Inquisición en el continente, en México.
1548 Muerte de Juan de Zumárraga, arzobispo de México.	1574 Inicio de la aplicación del Concilio de Trento en la América española.
1556-1598 Reinado de Felipe II de España.	1576 Institución de la Prelatura de
1557 Se funda el primer obispado de Brasil, que será el único hasta 1675.	

Río de Janeiro.	del conde-duque de Olivares.
1580 Ascensión de Felipe II, rey de España, al trono de Portugal; unidad ibérica. Segunda fundación de Buenos Aires.	1622 Creación de la "Propaganda Fide" para limitar los poderes del patronato.
1585 Establecimiento de las primeras reducciones jesuíticas en Paraguay.	1655 Conquista inglesa de Jamaica.
1588 Derrota de la Armada Invencible.	1665-1700 Reinado de Carlos II: su reinado fue un desastre para España.
1588-1590 Publicación de <i>Procuranda indorum salute e Historia natural y moral de las Indias</i> , de José de Acosta.	1668 Independencia de Portugal.
1591 Reglamentación sobre las "tierras vacantes."	1671 Saqueo de Panamá por el pirata Henry Morgan.
1591-1593 Primera visita de la Inquisición a Brasil.	1713 Firma del Tratado de Utrecht.
1591-1600 Punto máximo de las exportaciones legales de plata para Sevilla.	1717-1723 Primer Virreinato de Nueva Granada.
1598-1621 Reinado de Felipe III; gobierno del Duque de Lerma.	1721-1735 Revolución de los <i>Comuneros</i> en Paraguay.
1602 Creación de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales.	1726 Fundación de Montevideo.
1604 Establecimiento de los franceses en Guayana.	1739 Creación (definitiva) del Virreinato de Nueva Granada.
1607 Entrada de los jesuitas al Paraguay.	1746-1759 Reinado de Fernando VI: período de paz.
1610 Tribunal de la Inquisición en Cartagena de Indias.	1759-1788 Reinado de Carlos III: el I despotismo ilustrado. Expulsión de los jesuitas del Brasil.
1613 Francisco Suárez publica su <i>Defensio fidei</i> .	1767 Expulsión de los jesuitas de la América española.
1614 Segunda visita de la Inquisición a Brasil.	1776 Independencia de las Trece Colonias norteamericanas. Virreinato del Río de la Plata, cuyo primer titular fue Pedro de Cevallos.
1616 Primer proceso contra Galileo Galilei.	1777 Real Audiencia de Caracas.
1618 Gobernación del Río de la Plata.	1778 Pragmática del comercio libre.
1620 Desembarco de colonos anglicanos en Norteamérica	1780 Sublevación de Tupac Amaru.
1621 Establecimiento de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales.	1788-1808 Reinado de Carlos IV; gobierno de Manuel Godoy.
1621-1665 Reinado de Felipe IV; gobierno	1789 Estallido de la Revolución Francesa.
	1797 Establecimiento del virreinato de Chile.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿En qué sentido las Indias se constituyeron en un Estado de misión? 2. ¿Cuál fue el primer problema que planteó el descubrimiento? 3. ¿Qué documento es conocido como la "bula de partición del mundo"? 4. Describa las disposiciones del Tratado de Tordesillas. 5. Sintetice en sus propias palabras el concepto del real patronato eclesiástico de las Indias. 6. ¿Cuáles eran las prerrogativas extraordinarias que recibía la Corona de parte de la Iglesia a través del patronato? 7. ¿En qué sentido el Estado español llegó a absorber jurídicamente a la Iglesia española? 8. ¿Cuál es la bula papal que concedía a Castilla el patronato universal sobre la Iglesia en América? 9. ¿Por qué se afirma que el patronato real fue el resultado de la tenacidad y la política absolutista de Fernando de Aragón? 10. Describa brevemente la dependencia mutua de la Iglesia y el Estado en la América colonial. 11. Explique en sus propias palabras la teoría del vicariato real de las Indias. 12. ¿Qué era el placet o pase regio? 13. ¿En qué grado el patronato dificultó las decisiones episcopales y la tarea misionera en América? 14. Describa brevemente la riqueza de la Iglesia durante el período analizado. 15. ¿Qué era el fuero eclesiástico y cómo operó en relación con la Iglesia en Indias? 16. ¿Cuál fue la posición de la Iglesia respecto del poder ejercido por la Corona bajo el patronato real? 17. ¿Quién fue el primer vicario o delegado apostólico en el Nuevo Mundo? 18. ¿Cuál fue la metrópoli de las diócesis indianas hasta 1544? 19. ¿Cuáles fueron los tres primeros arzobispados en ser creados en el Nuevo Mundo? 20. Describa brevemente la vida y obra de fray Juan de Zumárraga. 21. ¿Cuál era la situación de los obispos indianos, y qué evaluación puede hacerse de su ministerio? 22. ¿Cuál es una de las características de los episcopados indianos? 23. Explique en sus propias palabras que quiere decir el autor cuando afirma que la Iglesia pasó de ser misionera a ser colonial. 24. ¿Puede decirse que el clero indiano significó una amenaza para la administración estatal colonial? ¿Por qué? 25. ¿Cuál fue la autoridad suprema para la administración de la Iglesia en América? 26. ¿En qué sentido la organización institucional indiana fue un calco de los modelos vigentes en España? 27. Describa las funciones del Consejo de Indias. 28. ¿Hacia quiénes estaba orientada la Inquisición, y cuál era su propósito? 29. Explique en sus propias palabras la ideología inquisitorial. 30. Resuma los resultados de la Inquisición en América.

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Bula "Intercaetera"

Lea y analice:

... designamos todas las tierras continentales e islas descubiertas o por descubrir hacia el poniente y sur de una línea, que se trazará del polo ártico al polo antártico, o sea del norte al sur, y quedan comprendidas cuantas islas

descubiertas o por descubrir hubiere hacia la parte de la India, o hacia la parte de cualesquiera otros países, más allá de la dicha línea, que se trazará cien leguas al oeste y mediodía de las islas llamadas vulgarmente de las Azores y de Cabo Verde.

Así pues, todas las islas y tierras continentales encontradas o por encontrar, descubiertas o por descubrir, más allá de esa línea hacia el poniente y el sur, siempre que no hayan

entrado en posesión de cualquier otro rey o príncipe cristiano hasta el último aniversario de La Natividad de Nuestro Señor Jesucristo, día en que comenzó este año de 1493, si son alguna vez encontradas por vuestros enviados y capitanes, Nos, con la autoridad de la Omnipotencia Divina, que se nos ha transmitido en San Pedro, y por la potestad que tenemos sobre la tierra como representante de Jesucristo, por el tenor de las presentes, os damos, concedemos y asignamos, para vosotros y vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y de León, todas esas tierras con sus dominios, ciudades, fortalezas, villas y lugares, con toda la libre, plena y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción que corresponda. . . .

Graciela Meroni, *La historia en mis documentos*, 1ra serie: *Descubrimiento-fin del virreynato* (Buenos Aires: Huemul, 1969), 12.

- Lea atentamente este fragmento de la Bula de Alejandro VI.

- Busque en el diccionario las palabras cuyo significado no comprenda.

- Responda las siguientes preguntas, incluyendo textualmente en su respuesta aquellos términos del documento en los que basa su afirmación.

- ¿Cuál es el carácter de este documento?

- ¿Se indican en el fragmento leído el lugar, la fecha y el autor del documento? ¿Cómo?

- ¿Conoce la fecha y las circunstancias en que esta bula fue dada? ¿Se escribió en el momento que indica su fecha? ¿Por qué?

- Dado el carácter del documento ¿es probable que exista error o intento de falsificación en lo que expresa? ¿Por qué?

- ¿Quién es el que concede las tierras? ¿Por qué lo hace él?

- ¿A quiénes las concede?

- ¿Cuáles son las tierras que se conceden?

- ¿Tiene límite temporal la concesión?

- ¿Por qué dice "hacia el poniente y sur" y "al oeste y mediodía"? ¿No sería suficiente decir "hacia el poniente" y "hacia el oeste"?

TAREA 2 * Tratado de Tordesillas

Lea y analice:

Por cuanto . . . hay cierta diferencia sobre lo que a cada una de las partes pertenece de lo que hasta hoy . . . está por descubrir en el mar Océano: por tanto . . . sus Procuradores, en su nombre, e por virtud de los dichos sus poderes, otorgaron y consintieron, que se haga y señale por el dicho mar océano una raya o línea derecha, de polo a polo, convienen a saber, del polo ártico al polo antártico, que es de Norte a Sur, la cual raya o línea se haya de dar, . . . a trescientas y setenta leguas de las islas del Cabo Verde, hacia la parte del Poniente, por grados y por otra manera como mejor y más presto se pueda dar, . . . y que todo lo que hasta aquí se ha hallado y descubierto, y de aquí adelante se hallare y descubriere por el dicho señor de Portugal, y por sus navíos, así las islas como tierra firme, desde la dicha raya . . . yendo por la dicha parte del Levante

. . . que esto sea, y finque, y pertenezca al dicho señor Rey de Portugal y a sus sucesores, para siempre jamás, y que todo lo otro, así islas, como tierra firme, halladas y por hallar, descubiertas y por descubrir, que son o fueren halladas por los dichos señores rey y reina de Castilla, y de Aragón, etc., y por sus navíos desde la dicha raya dada en la forma susodicha, yendo por la dicha parte del Poniente. . . que todo sea y finque, y pertenezca a los dichos señores rey y reina de Castilla, de León, etc., y a sus sucesores para siempre jamás. . . .

Graciela Meroni, *La historia en mis documentos*, 1ra serie: *Descubrimiento-fin del virreynato* (Buenos Aires: Huemul, 1969), 12.

- Analice el Tratado de Tordesillas.
- Responda a las siguientes preguntas:
 - ¿Cuál es el carácter de este documento?
 - ¿Se indican en el fragmento leído el lugar, la fecha y el autor del documento? ¿Cómo?
 - ¿Dado el carácter del documento ¿es probable que exista error o falsificación en lo que expresa? ¿Por qué?
 - Según el fragmento leído, ¿cuál es la causa de este tratado?
 - ¿Cuáles son las partes a que se refiere?
 - ¿Qué establecen?
 - ¿Lo establecido se presenta como definitivo, o será sujeto a aprobación o modificación?

TAREA 3 * Conflicto entre España y Portugal por América

Lea y compare:

- Vuelva a leer los fragmentos de la Bula "Intercaetera" de Alejandro VI y el Tratado de Tordesillas.

- Compare ambos documentos y responda:

- ¿Qué tienen en común estos documentos? ¿En qué difieren?

- ¿Cuál de los dos favorece a los Reyes Católicos? ¿Por qué?

- ¿De qué manera se expresa la autoridad del Papa?

Trace un mapa:

- Calque un planisferio en el que aparezca claramente el perfil de los continentes americano, europeo y africano.

- Destaque y ponga nombres a las Islas Azores, las Islas de Cabo Verde, el Cabo Bojador, el Océano Pacífico y el Océano Atlántico.

- Señale sobre el planisferio, utilizando tres tipos de líneas diferentes, los límites fijados por las bulas de Alejandro VI, y por el Tratado de Tordesillas, y el límite anterior establecido por las paces de 1479 (ver p. 300).

- Observando el croquis diseñado, sacar conclusiones en cuanto a las consecuencias históricas, culturales y sociales de estos acuerdos sobre el continente latinoamericano.

LECTURAS RECOMENDADAS

DUSSEL, Enrique D. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación: perspectiva latinoamericana* (Salamanca: Sígueme, 1978), 151-156.

DUSSEL, Enrique D. *Historia general de la iglesia en América Latina*, vol. I/1: *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 241-258; 396-450.

KONETZKE, Richard. *América Latina*, vol. 2: *La época colonial* (México: Siglo XXI, 1971), 205-226; 259-263.

MIRES, Fernando. *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica* (San José, Costa Rica: DEI, 1987), 25-38.

PRIEN, Hans -Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 75-133.



UNIDAD UNO

EL CRISTIANISMO CATOLICO ROMANO

SUBUNIDAD IV

EL CATOLICISMO COLONIAL

*En virtud del derecho de patronato, la división y organización de la Iglesia en el Nuevo Mundo quedó en manos del Consejo de Indias. "El derecho de proveer cargos, contenido en el patronato, permitía a la corona una cierta subordinación de las instancias jerárquicas."*¹

El Consejo de Indias presentaba al rey una lista de los candidatos a ser obispos y arzobispos. El monarca, a su vez, nombraba o presentaba al Papa los nombres de los candidatos que consideraba más idóneos para las diversas diócesis, y éste los confirmaba. Inmediatamente el rey nombraba provisionalmente (carta ejecutoria) a su candidato, quien prestaba juramento de fidelidad, lo cual significaba su disposición de respetar el patronato y la jurisdicción real, y su compromiso de no impedir la recaudación de impuestos y cumplir fielmente con las obligaciones de

su cargo. El prelado nombrado debía viajar de inmediato a América.

De este modo, los obispos llegaron a ser una especie de funcionarios de la Corona para la tarea religiosa, y al Papa no le quedó otra alternativa que confirmar los candidatos del rey. "La investidura pontificia no pasaba, pues, de puro formalismo."² Estos obispos contaban con facultades especiales debido a la distancia que los separaba de Roma. El Papa les concedió también atribuciones que les permitían resolver casos particulares y urgentes sin necesidad de consultar a la Santa Sede. De igual modo, el Papa autorizó a los obispos en América a convocar concilios y sínodos para la resolución de los problemas propios de la tarea apostólica en el nuevo continente.

¹Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 123.

²Ibid., Konetzke, *América Latina*, 2:213.

La situación de la Iglesia en América Latina fue muy singular durante el período colonial. Según el obispo de Cuzco, *Sebastián de Lartaún* (ministró de 1573 a 1583), "en las Indias casi no hay Iglesia porque su Majestad lo es todo."³ La Corona se arrogaba grandes derechos aun contra las prescripciones de las leyes



Catedral de Panamá a comienzos de siglo.

eclesiásticas, y daba lugar a que los oficiales de gobierno se entremetieran en las cuestiones de la Iglesia y cometieran abusos.

LA ORGANIZACION DE LA IGLESIA

El conflicto entre la realidad misionera de la Iglesia y su creciente organización colonial fue permanente durante este período (1572-1808).⁴ El trabajo misionero recayó principalmente en el *clero regular*, es decir, aquél que está constituido por las diversas órdenes religiosas sometidas a una regla. El clero regular (monástico) es, pues, el que en las órdenes religiosas se liga con los tres votos solemnes de pobreza, obediencia y castidad. Este clero en América fue variado, fuerte, activo, en el que, al lado de sujetos mediocres y aun indignos, no faltaron sabios y escritores, hábiles administradores, hombres verdaderamente espirituales y celosos evangelizadores y pastores. El *clero secular* (no monástico), es decir, el que no está ligado por los votos solemnes,

jugó también un papel importante, si bien su labor se concentró en las **catedrales** y parroquias para los españoles.

La estructura diocesana

Poco a poco la labor misionera se fue dejando de lado, a medida que los españoles fueron construyendo

las estructuras visibles de la Iglesia institucional, tomando los modelos de la Madre Patria. Es así como surgieron numerosas diócesis en rápida sucesión en los territorios que eran incorporados al dominio colonial. La nueva burocracia de los oficiales del sistema colonial español promovieron la **burocratización** del sistema eclesiástico en América y su sometimiento a los intereses del Estado.

Desarrollo. Durante este período se crearon en América Latina cincuenta y un obispos de existencia permanente (siete de ellos en Brasil). El orden cronológico en que estas diócesis se fueron constituyendo refleja la marcha de los conquistadores, misioneros y colonos en su penetración del continente. De este modo, la historia de los *episcopados latinoamericanos* sigue estrechamente la evolución de la historia de la colonización. Y de forma parecida, la fundación y subdivisión de los arzobispados explica el desarrollo de los centros políticos, económicos y eclesiásticos

OBISPADOS Y ARZOBISPADOS EN LA EPOCA COLONIAL⁵

Año de Fundación	OBISPADO	Constitución Arzobispado
1511	Santo Domingo	1546
1511	Concepción de la Vega	
1511	San Juan de Puerto Rico	1546
1513	Santa María de Antigua (Panamá)	
1517	Santiago de Cuba	1743
1519	Tlaxcala, en Puebla (México)	
1520	Río de la Palma y Tierra Florida	1546
1527	México	
1527	Nicaragua	1769
1530	Michoacán	
1531	Honduras	1743
1531	Guatemala	
1531	Coro, Venezuela	1546
1531	Santa Marta I, Colombia	
1533	Cartagena, Colombia	1769
1534	Oaxaca, México	
1534	Cuzco, Perú	1546
1538	Chiapas, México	
1540	Lima	1769
1540	Quito , Ecuador	
1545	Popayán, Colombia	1676
1547	Guadalajara, México	
1547	Asunción del Paraguay	1609
1551	Yucatán, México	
1551	Bahía de todos los Santos , Brasil	1564
1552	La Plata de los Charcas, Bolivia	
1554	Vera Paz, Guatemala	1865
1556	Trujillo, Perú	
1556	Arequipa, Perú	1564
1559	Santiago de Chile	
1561	La Imperial, Chile Santa Fe de Bogotá , Colombia	1865
1570	Córdoba del Tucumán, Argentina	
1574	Santa Marta II, Colombia	1803
1605	Santa Cruz de la Sierra, Bolivia	
1606	La Paz, Bolivia	1803
1611	Guamanga, Perú	
1617	Buenos Aires , Argentina	1803
1620	Nueva Vizcaya, México	
1676	Río de Janeiro, Brasil	1803
1676	Olinda, Brasil	
1677	Maranhão, Brasil	1803
1719	Pará, Brasil	
1745	São Paulo, Brasil	1803
1745	Mariana, Brasil	
1777	Nuevo León, México	1803
1777	Mérida, Venezuela	
1779	Sonora, México	1803
1786	Cuenca, Ecuador	
1787	La Habana , Cuba	1803
1790	Santo Tomás de la Guayana, Venezuela Caracas	
1805	Maynas, Perú	1803
1806	Salta, Argentina	

³Citado por Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:424.

⁴Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 100; Dussel, *Historia de la Iglesia*, 107-108.

⁵Ibid., 101-109.

del período.⁶ Al final del período colonial, ya había nueve arquidiócesis organizadas: Santo Domingo, México, Lima, Santa Fe de Bogotá, Charcas, Guatemala, Santiago de Cuba, Quito y Caracas.

Según ya se señaló, todos los obispados hispanos estuvieron subordinados al arzobispo de Sevilla hasta 1546, cuando se crearon las tres primeras arquidiócesis (Santo Domingo, México y Lima). La organización eclesial tuvo, en parte, una función preparatoria de la organización estatal.⁷

De este modo, la creación de la arquidiócesis de Santa Fe de Bogotá en 1564 preparó la fundación del Virreinato de Nueva Granada (en 1717), y la del arzobispado de La Plata de los Charcas en 1609 respecto del Virreinato del Río de la Plata (en 1776). La administración colonial española, a través de la estructura de la Iglesia patronal, mantuvo a los obispos y arzobispos bajo su control y se aprovechó de sus servicios.

Estructura. Los obispos dividieron sus diócesis en provincias o vicariatos servidos por un vicario. Estos últimos, a su vez, abarcaban las parroquias de derecho común, generalmente en las ciudades a las que pertenecían los españoles y los mestizos. Luego, seguían las parroquias de los indígenas, llamadas doctrinas, y finalmente las misiones y reducciones o conversiones.⁸

“La estructura de las diócesis, manifestada en sus respectivas erecciones, indica ya

que el hecho de habérselas tomado o copiado de la organización de la Iglesia de Sevilla impedía inscribir un sentido misionero a la diócesis. La diócesis y arquidiócesis de Sevilla había sido concebida al modo de la ‘cristiandad.’ Todas las diócesis fueron una imitación de la organización de Sevilla; esto impidió la creación de una organización propiamente americana.”⁹

A lo largo de todo el período colonial, el clero secular estuvo a cargo de las iglesias parroquiales en las ciudades y los pueblos más importantes. Hubo catequistas que destruyeron a los indígenas en las villas más alejadas. Pero fueron las órdenes religiosas las que condujeron las misiones en las avanzadas de la civilización. Iglesias y catedrales sobresalieron en el horizonte de las principales ciudades y pueblos. Hubo conventos y monasterios por todas partes.¹⁰

Además, cuando se llegó a establecer plenamente la Iglesia secular y los obispados cubrían casi todo el continente, y cuando fue posible nombrar sacerdotes seculares en parroquias cada vez más alejadas de los centros poblados, la utilidad misionera de los regulares y su labor parroquial se vio limitada. Fue inevitable, en estas circunstancias, que se diese una colisión de intereses entre el clero regular y el clero secular. El resultado fue una larga y amarga lucha por la jurisdicción eclesial y el privilegio sacramental. El clero secular se sintió capaz de administrar los ritos de la Iglesia sin ningún tipo de ayuda, y se

resistió a compartir su autoridad. Las órdenes, por su parte, estuvieron también firmes en su determinación de mantener intactos sus privilegios. Allí donde ellos habían sembrado, otros no habrían de cosechar. Por eso disputaron cada punto con los sacerdotes y obispos. Este antagonismo llegó a extenderse, en algunas áreas, hasta el siglo XIX.¹¹

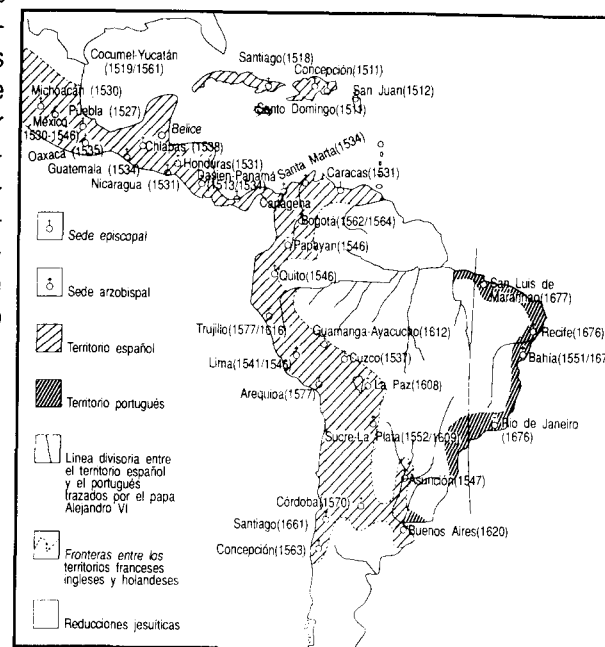
Limitaciones. Si bien es cierto que muchos obispos de la Iglesia en América Latina tuvieron una profunda preocupación por la conversión de los indígenas, la mayoría se mostró más interesada en el establecimiento de la Iglesia colonial. Fueron las órdenes religiosas-particularmente los jesuitas-quienes más abogaron por una Iglesia de carácter misionero. El derecho de proveer cargos, que ostentaba la Corona en virtud del patronato, determinaba una cierta subordinación de la jerarquía a los intereses del Estado español y específicamente a su proyecto colonial.

Las órdenes fueron perdiendo terreno, porque el gobierno alentaba al clero secular a afirmar sus derechos. Los privilegios especiales de los frailes fueron anulados gradualmente, y las órdenes se vieron restringidas en sus funciones normales. Pero el proceso fue lento, y se extendió hasta el siglo XVIII. Finalmente, un decreto de Fernando VI (1712-1759), de junio de 1757, prohibió a los miembros de cualquier orden hacerse cargo de una parroquia de cura de almas, y declaró que a la muerte de los que estaban a cargo, nadie sino sacerdotes seculares podían ser presentados para los beneficios vacantes.¹²

Unido a esto estaba el problema de las frecuentes y prolongadas vacancias episcopales a causa de los traslados, enfermedades, fallecimientos y la larga duración de los viajes.

Sin embargo, el factor que mayor vacancia ocasionó en las sedes episcopales fue la demora en la designación de obispos por parte del sistema patronal burocrático. Por otro lado, no era fácil encontrar candidatos que estuvie-

América Latina hasta 1700



⁶Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 100-112; Dussel, *Introducción general*, 1:414-427.

⁷Enrique D. Dussel, *El episcopado hispanoamericano: institución misionera en defensa del indio, 1504-1620*, 9 vols. (Cuernavaca, México: 1969-1971), 4:19-20.

⁸Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:424.

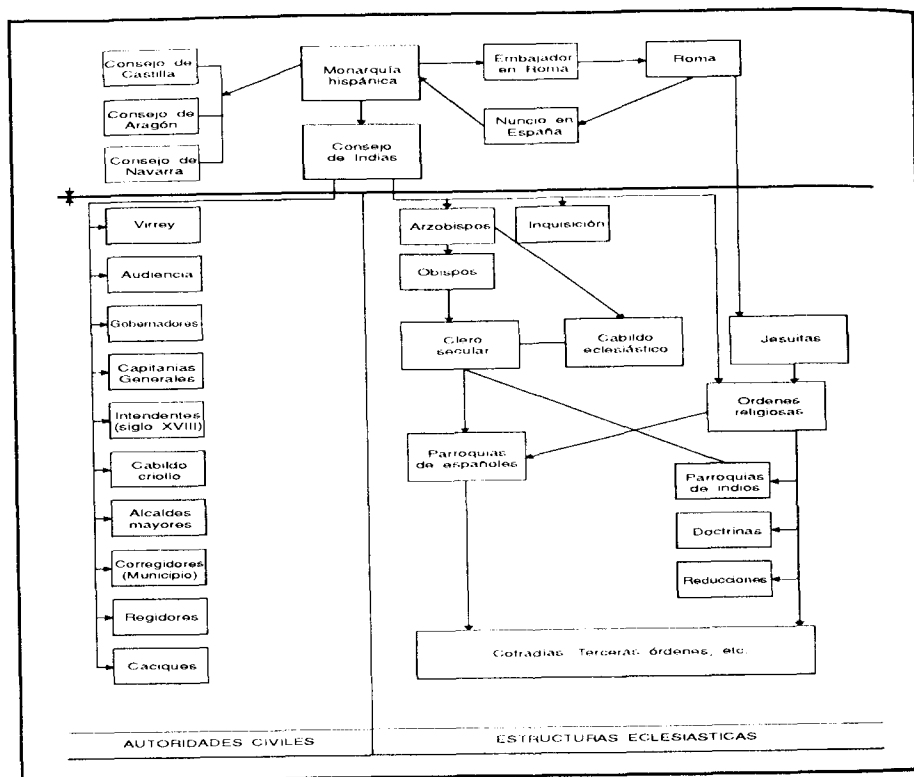
⁹Dussel, *Introducción general*, 1:475.

¹⁰Herring, *History of Latin America*, 181-182.

¹¹Haring, *Spanish Empire in America*, 187; Konetzke, *América Latina*, 2:216-218.

¹²Haring, *Spanish Empire in America*, 188.

ORGANIZACION DE LA CRISTIANDAD COLONIAL HISPANOAMERICANA¹³



CUADRO COMPARATIVO DEL TIEMPO ABSOLUTO EN MESES DE "SEDE VACANTE" Y DE GOBIERNO EFECTIVO DEL OBISPO RESIDENTE¹⁴

Arquidiócesis o región	Meses de presencia episcopal	Meses de "sede vacante"	% de tiempo de "sede vacante"
Santo Domingo	3.344	1.765	34,5
América Central	3.586	1.809	33,5
México	3.733	1.485	28,4
Santa Fe	2.656	841	24,0
Lima	3.627	2.994	45,2
La Plata	1.250	1.459	53,8
TOTAL	-	-	36,2

¹³Dussel, "Introducción general," 1:398.

¹⁴Dussel, "La designación de obispos," 126.

sen dispuestos a venir a América, especialmente en los primeros tiempos de la colonización o cuando se trataba de las diócesis más pobres o primitivas.

Además, los obispos españoles estaban impregnados de la mentalidad estamental medieval y muchas veces se sentían superiores al bajo clero y al pueblo sencillo. En consecuencia, en la selección de la jerarquía, la condición social de los candidatos y el favor que pudieran disfrutar ante el monarca jugó un papel mayor que su conducta cristiana, su celo apostólico y su educación teológica. La pastoral y la predicación misionera quedaron relegadas ante las ambiciones personales, la caza de prebendas (renta que corresponde a ciertas dignidades eclesiásticas) y la acumulación de cargos.

No obstante, "el Consejo de Indias tenía instrucciones estrictas de practicar una escrupulosa selección de los candidatos según sus virtudes, conocimientos y otras dotes. Es lícito afirmar, por cierto, que los preladados en la América española fueron en su mayoría dignos de sus cargos y que entre ellos se encontraron personalidades de excepción."¹⁵

Como ya se ha señalado, los miembros de la jerarquía en América Latina fueron en la práctica funcionarios del Estado español. De este modo, los arzobispos y obispos estuvieron sometidos a una peligrosa dependencia de los virreyes. Estos representantes de la Corona en el Nuevo Mundo, en su condición de vicepatronos, informaban al Consejo de Indias, del que dependían directamente, sobre la actuación de los funcionarios religiosos. De esta manera, los oficiales del Estado limitaban y controlaban el ejercicio del ministerio religioso de los oficiales de la Iglesia.

Otras limitaciones surgieron de las intromisiones estatales en la legislación eclesiástica, ya que en los concilios y sínodos debía participar el virrey o un representante del Estado. Por otro lado, las constituciones aprobadas eran nulas y sin efecto mientras no obtuvieran la aprobación del Consejo de Indias. El Estado también intervenía en la jurisdicción eclesiástica, bien porque no se respetaba la inmunidad clerical o porque los obispos eran obligados a declarar ante las audiencias.

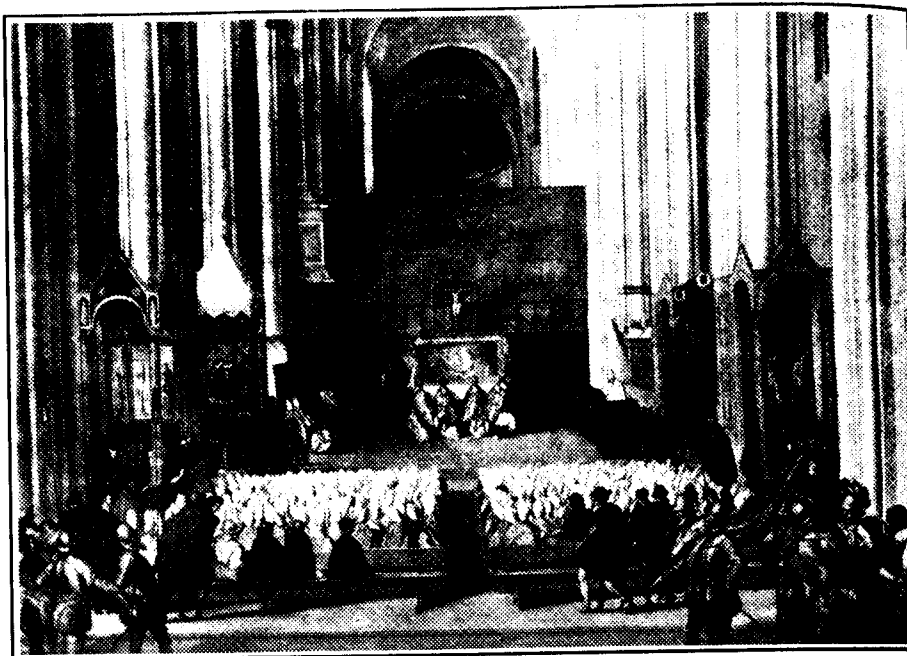
Concilios y sínodos coloniales

Fueron muchos y de variada importancia los concilios provinciales y sínodos diocesanos en los que el cuerpo colegial episcopal se reunió durante los tres siglos del dominio colonial español en América. En general, estos cónclaves tuvieron un carácter misionero-pastoral, a diferencia del Concilio de Trento (1545-1563), que fue eminentemente dogmático.¹⁶

En el año 1545, ante los males que aquejaban a la Iglesia Católica, el Papa reunió el Concilio de Trento, de carácter universal, con el objeto de poner fin a la división religiosa y realizar reformas disciplinarias dentro de la Iglesia. El Concilio sesionó en tres periodos, por espacio de dieciocho años. En el primero se trataron problemas de dogma y el conflicto con los protestantes. En el segundo, estuvieron presentes delegados protestantes porque el emperador tenía la esperanza de llegar a una conciliación con ellos, pero esta idea quedó totalmente abandonada cuando se firmó la Paz de Augsburgo (1555), que legalizaba la reforma luterana. En el tercero fueron condenadas las doctrinas cismáticas y quedó definido el dogma católico, y además se depuró la organización eclesiástica.

¹⁵Konetzke, *América Latina*, 2:213.

¹⁶Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 113.



El Concilio de Trento, en el que se decidió la reforma de la Iglesia Católica frente al protestantismo. Cuadro de Ticiano.

Concilios provinciales. Fueron convocados por los obispos para fijar normas sobre la enseñanza y predicación del Evangelio entre los indígenas y regularizar la atención pastoral de los colonos españoles. *El carácter de estos encuentros era eminentemente pastoral y misionero.* Básicamente se propusieron aplicar en América la doctrina y disciplina establecidas por el Concilio de Trento para toda la Iglesia. Estos concilios fueron muy importantes para la organización de la Iglesia en Indias, especialmente para el establecimiento de doctrinas y parroquias.

Los concilios hispanoamericanos más importantes del período se llevaron a cabo, como

es obvio, en México y Perú. El primer concilio sudamericano se reunió en 1551 en Lima y el primero mexicano en 1555 en la capital del virreinato de Nueva España.¹⁷ Las decisiones de estos concilios americanos entraban en vigor inmediatamente después de su publicación. Pero el rey Felipe II ordenó que estos documentos debían pasar primero por el Consejo de Indias para su examen. El rey fundamentó esta decisión en que anteriores reuniones eclesiásticas habían adoptado acuerdos que atentaban contra la autoridad real o impedían la introducción de la fe católica en las colonias.¹⁸

Con los primeros concilios provinciales se dio una ruptura entre la primera gran época

¹⁷Ver Rubén Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*, 3 vols. (Lima: 1951-1954). Sobre los concilios y sínodos en general ver Dussel, *Introducción general*, 1:472-516.

¹⁸Konetzke, *América Latina*, 2:219.

CONCILIOS PROVINCIALES EN AMERICA ESPAÑOLA²⁰

Año	Sede	No.	Nombre del metropolitano
1551-1552	Lima	I	Jerónimo de Loaysa
1555	México	I	Alonso de Montúfar
1565	México	II	Alonso de Montúfar
1567-1568	Lima	II	Jerónimo de Loaysa
1582-1583	Lima	III	Toribio de Mogrovejo
1585	México	III	Pedro Moya de Contreras
1591	Lima	IV	Toribio de Mogrovejo
1601	Lima	V	Toribio de Mogrovejo
1622	Santo Domingo	I	Pedro de Oviedo
1625	Santa Fe	I	Hernando Arias de Ugarte
1629	La Plata	I	Hernando Arias de Ugarte
1771	México	IV	Francisco de Lorenzana
1772	Lima	VI	Diego de Parada
1774	La Plata	II	Pedro Argadoña
1774	Santa Fe	II	Agustín Camacho y Rojas

misionera y la fase organizadora e institucional de la Iglesia, que empieza con los sínodos diocesanos. Estos concilios se caracterizaron por ser todavía pretridentinos en algunos aspectos. Estos concilios provinciales no fueron de fácil realización. Su convocación tuvo que enfrentar muchas dificultades, no sólo por las distancias y los problemas de comunicación y transporte, sino también por la falta de apoyo del rey y de los propios preladados. Además, no siempre el Consejo de Indias estaba dispuesto a aprobar su realización.¹⁹

El Concilio de Trento había establecido que los concilios provinciales debían reunirse cada tres años, pero esto no siempre fue posible. Es así como se volvió a convocar un segundo concilio mexicano en 1565 y otro limense para 1567. El tercer concilio provincial de la Iglesia peruana celebró sus sesiones en 1583, mientras que el tercer mexicano ocurrió en 1585.

El Tercer Concilio Peruano. El arzobispado de Lima ejerció una notable influencia

durante todo el período colonial. Paulo III había desmembrado de la diócesis de Cuzco la diócesis de Lima en 1541. A tal fin, a petición de Carlos V fue designado como primer obispo el dominico Jerónimo de Loaysa (m. 1575), que ya era obispo de Cartagena (Colombia). Más tarde, el papa elevó la sede de Lima a la condición de arzobispado asignándole como sufragáneas las sedes de León (Nicaragua), Panamá, Quito, Popayán y Cuzco. Loaysa es recordado como un excelente administrador eclesiástico, que se preocupó por la evangelización de los indígenas, la erección de templos y la creación de escuelas. Impuso la catequesis en las lenguas nativas en su célebre *Instrucción* de 1545, y se le debe la convocación de los dos primeros concilios limenses (1551 y 1567).

No obstante, la gran lumbrera del episcopado limense y de todo el episcopado hispa-

¹⁹Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 113-115.

²⁰Ver Dussel, *Introducción general*, 1:476.

noamericano fue *Toribio Alfonso de Mogrovejo* (1538-1606), el segundo arzobispo de Lima. Había nacido en Mayorga, y estudiado en Valladolid y Salamanca, para pasar más tarde al colegio de San Salvador, en Oviedo. En 1573 se licenció en derecho y en 1575 fue nombrado presidente del Consejo de la Inquisición, en Granada. En 1579, Felipe II lo designó para la sede arzobispal del Lima.

TORIBIO DE MOGROVEJO: EL BUEN PASTOR

Las grandes asambleas de obispos convocadas por Toribio Alfonso, y que comprendían los territorios entre Panamá y el Río de la Plata, configuraron, a la postre, la historia de la iglesia latinoamericana. El tercer concilio de Lima (1582-83) fue el "Trento americano", y fue también la coronación de la obra vital de Toribio.

Los religiosos no podían hacerse cargo de parroquias sin un permiso especial. De esta manera, pretendía el arzobispo que los religiosos abandonasen la vida asegurada de las parroquias y se dedicasen al trabajo misionero en el frente. En esta empresa los jesuitas dieron el primer paso, siendo de una gran ayuda para Toribio. La reforma del clero secular se introdujo con la fundación del seminario sacerdotal de Lima. Así, en América Latina, y bajo el influjo de los concilios de Trento y de Lima, fue creándose un clero que tomó sus distancias frente a los comerciantes y soldados españoles, cuando antes era relativamente sencillo percibir una colaboración. Pero la mayor preocupación de Toribio eran los indios. Aprendió prontamente la lengua de los incas, el quechua, exigiendo que todos los clérigos que tuviesen que trabajar con los indios, lo aprendiesen. El catecismo elaborado en el tercer concilio de Lima (1583) fue editado en tres idiomas: en quechua, en aimará y en castellano.²¹

Como no era aún sacerdote, se ordenó en Granada, pero fue consagrado en su propia sede, adonde llegó en mayo de 1581.

Mogrovejo se propuso renovar a fondo la Iglesia en América, especialmente a través de una profunda labor misionera. Fue un infatigable pastor y visitador. Fundó un seminario y mantuvo buenas relaciones con las autoridades civiles. Pero su contribución mayor fue la convocación del *Tercer Concilio Limense* (1582). Este concilio abrió nuevas pautas para la evangelización de todo el continente, ya que sus decretos fueron seguidos por todos los sínodos diocesanos y los concilios provinciales de las distintas sedes. *De todos los concilios provinciales de la época colonial éste fue el más importante, puesto que sus resoluciones rigieron hasta en el Brasil y el Oriente.* Este concilio fue para América Latina lo que el Concilio de Trento fue para la Iglesia Católica en todo el mundo. A causa de la importancia de sus constituciones se compara con el *Tercer Concilio Mexicano*, que es considerado como el Tridentino de México. Ambos concilios asimilaron definitivamente el espíritu y las decisiones del Concilio de Trento.²²

Los efectos de estos encuentros episcopales provinciales habrían de ser duraderos en América Latina. Las resoluciones del III Concilio Peruano o las del III Concilio Mexicano fueron típicas de las circunstancias históricas que rodearon a estos eventos. Sin embargo, sus decisiones no fueron superadas ni por el *Concilio Plenario Latinoamericano* de Roma en 1899 ni por el *Primer Concilio Plenario Brasileño* de 1939. Sólo la *Conferencia Episcopal Latinoamericana* de Medellín (II CELAM), en 1968, con su preocupación por la dependencia eclesiástica y teológica de Eu-

ropa y por el enfrentamiento con los problemas específicos de América Latina, puede decirse que está a la altura de los grandes concilios de la época colonial.²³

De manera particular, el *III Concilio Peruano* no se limitó a una imitación sevill de Trento, sino que intentó resolver los problemas de la evangelización de los indígenas, del uso de las lenguas nativas, del catecismo y del campo de trabajo de los párrocos y de una forma eclesiástica adaptada a la nueva situación misionera. En este concilio, y en los que siguieron en el siglo XVII, la Iglesia realizó un enorme esfuerzo por hacer justicia a la realidad de la América indígena, sobre la que se había sobrepuesto la América colonial. La labor de estos concilios fue tanto más titánica cuanto que pretendían organizar eclesiásticamente el inmenso territorio que se extiende desde California hasta el sur de Chile.

Los sínodos diocesanos. Los sínodos diocesanos debían ser convocados anualmente, pero esto casi nunca ocurrió. No obstante, se llevaron a cabo muchos sínodos diocesanos (más de setenta) a lo largo de la época colonial. Los hubo de tres tipos. Los de la primera época fueron, en general, reducidos por el número de sus decretos y aun por su importancia. Después vinieron los sínodos primeros de una diócesis, a partir del de *Popayán* en 1555. Estos encuentros sirvieron para organizar los obispados y aplicar los decretos de Trento o de los concilios provinciales. Finalmente, hubo otros sínodos ocasionales, muchos de ellos convocados simplemente porque así lo indicaba la ley.²⁴

Los cabildos eclesiásticos

Uno de los rasgos característicos de la estructura eclesiástica colonial transplantada a América fue el establecimiento de los *cabildos eclesiásticos*, creados en cada diócesis según el modelo europeo. *Fernando de Aragón* concibió la Iglesia de América como una organización religioso-política, según el mismo plan aplicado en España, a partir de la conquista del reino de Granada en 1492. Exactamente igual que los cabildos en la esfera política, en la eclesiástica se transfirieron a América los cabildos eclesiásticos. Estas instituciones fueron algo efectivas para servir a la Iglesia colonial en los centros de población española, pero resultaron ser un obstáculo para el desarrollo del ministerio misionero de la Iglesia.

Los *cabildos eclesiásticos* o *catedrales* incluían siempre un *deán*, la más alta dignidad después del obispo y responsable de todo lo relacionado con el culto; un *arcediano*, a quien correspondía el examen de los que querían ser ordenados clérigos y quien debía ser jurista y tenía que administrar y visitar la diócesis; y otros funcionarios canónicos (chantre, maestrescuela, tesorero, etc.) El cabildo o catedral, pues, estaba compuesto de varios *canónicos* (aquellos que obtienen y desempeñan una canonjía o prebenda de canónigo).

Con el tiempo se dispuso la creación de cuatro canonjías: la *doctoral* (que ejercía la asesoría jurídica del cabildo o catedral), la *penitenciaria* (el confesor propio del cabildo), la *lectoral* (el teólogo del cabildo que tenía a su cargo la lección de la Sagrada Escritura), la

²¹ Enrique D. Dussel, "Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606): el buen pastor," en *Testigos de la fe en América Latina*, ed. por Emil L. Stehle (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1982), 54.

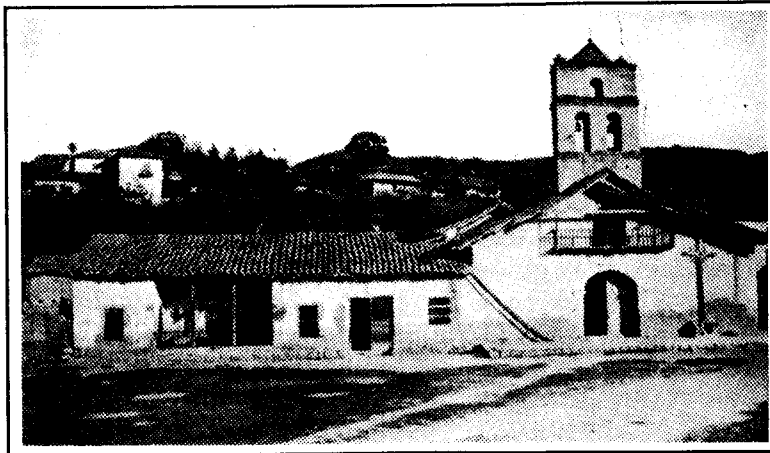
²² Prién, *Historia del cristianismo en América Latina*, 114-115; Dussel, *Introducción general*, 1:474-475.

²³ Prién, *Historia del cristianismo en América Latina*, 115-116.

²⁴ Sobre el particular, ver Dussel, *Introducción general*, 1:502-516; e *Idem*, *El episcopado hispanoamericano*, 1:253-254.

magistral (encargada de la predicación en la catedral). Estos funcionarios eclesiásticos limitaron, en algunos casos, el poder del obispo y muchas veces fueron fuente de serios problemas.

Vista en conjunto, la transferencia automática de esta institución medieval a la situación completamente diferente de la Iglesia en América fue un error costoso. La estructura diocesana transplantada demostró su inadaptación a la situación ambigua de una Iglesia que se desenvolvía en un contexto eminentemente misionero. La estructura eclesiástica montada respondió bien al modelo colonial en desarrollo, pero liquidó el impulso misionero. Además, el aparato eclesiástico institucional creó la ilusión de que el continente era católico romano porque la red organizativa estaba más o menos bien articulada. Pero las masas con-



Iglesia colonial en Ofia (sur de Ecuador), según una fotografía de comienzos de siglo.

tinuaban sin conocer el Evangelio. Aquí se encuentra, en parte, la raíz de uno de los mayores problemas del catolicismo latinoamericano en la actualidad: su carácter nominal.²⁵

Otro de los motivos de fricción dentro de la estructura organizativa de la Iglesia latinoamericana fue el poder económico de los cabildos eclesiásticos. Los cabildos estaban ricamente dotados con la cuarta parte de los diezmos y ostentaban mucho poder. Por arrogarse muchos derechos, los cabildos eclesiásticos dieron motivo a múltiples enfrentamientos con los obispos. No obstante, jugaron un papel destacado en la historia colonial, ya que constituyeron el elemento de continuidad en la administración de los obispados frente a las frecuentes vacancias de la jerarquía.

LA VIDA DE LA IGLESIA

Los primeros obispados que se constituyeron en el Nuevo Mundo fueron concebidos como diócesis misioneras. Pero, con el correr del tiempo, y a medida que los colonos y sus descendientes (criollos y mestizos) fueron incrementando su avidez de tierras y de la fuerza laboral indígena, la Iglesia misionera fue entrando en conflicto con la Iglesia colonial. La política colonial española llevó a la Iglesia institucional a comprometerse con los intereses de la Corona y los colonizado-

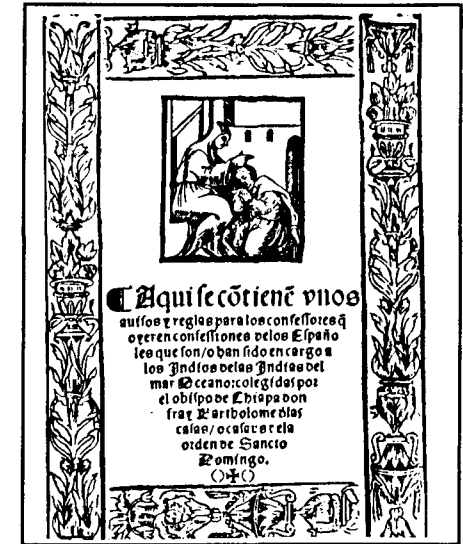
res, y a debilitar así su vocación misionera. El cristianismo que resultó de este compromiso estuvo hipotecado como la religión de los conquistadores y colonos, y fue desfigurado como una religión ritualista orientada a la vida venidera y justificadora del *statu quo* colonial.

Conforme al modelo de la cristiandad medieval europea, que fue el que se aplicó en América, con su asociación de la Iglesia y el Estado, la Iglesia prestó mayor atención a la creación de estructuras organizativas que a la cristianización de los individuos. Ser cristiano significaba formar parte de la organización cristiana, de la Iglesia, y de una cultura cristiana. Es por ello que los indígenas fueron hispanizados antes que evangelizados, a fin de integrarlos a la Iglesia colonial. Lamentablemente, con esto se los despojó de su propio ser y se los expuso al influjo mayormente negativo de los cristianos venidos de Europa. La falta de una auténtica Iglesia indígena llevó al desarraigo espiritual y cultural de los nativos.

En 1622 el papa Gregorio XV trató de recuperar el papel protagónico de Roma en la conducción de la labor misionera mundial, mediante la fundación de la *Congregatio de Propaganda Fide*. La iniciativa llegó demasiado tarde a América Latina, puesto que para entonces la red básica de los episcopados coloniales ya estaba montada. El proyecto papal no pudo impedir la continuación del proceso de politización y comercialización de la misión en América, de europeización y burocratización de la Iglesia colonial, y de fragmentación de intereses entre los oficiales del Estado, la jerarquía y las órdenes religiosas.

Desde mediados del siglo XVI fue surgiendo en América Latina una sociedad religiosamente más uniforme que la que había existido en la Europa medieval. Con la ausencia de herejías, se formó un catolicismo cultural, al que bastaba el mantenimiento de las formas

exteriores de la religiosidad cristiana. Mientras que la Iglesia oficial era presa de un rígido formalismo en los campos del dogma, de las formas litúrgicas, del derecho canónico y de las estructuras administrativas, la religiosidad medieval sobrevivió intacta en América como religiosidad popular, amalgamada con elementos indígenas y africanos. De todos modos, el ideal de una Iglesia indígena, que estuviera auténticamente al servicio de las



Portada de los Avisos para los confesores (1552), de Bartolomé de las Casas.

masas del continente, quedó frustrado en favor de una Iglesia colonial unitaria de cuño castellano o lusitano, según el caso.

Contra el telón de fondo que se ha descrito debe interpretarse la vida de la Iglesia durante el período colonial.

El clero y su preparación

En su tarea apostólica inicial en América, la Iglesia confrontó pronto la necesidad de

²⁵Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 116.

atender las necesidades espirituales de los españoles, sin dejar de aprovechar las oportunidades para la cristianización de los indígenas. El desarrollo del clero era fundamental para llevar a cabo tan enorme trabajo.

Clero indígena. Desde un principio hubo inquietudes por la preparación de un clero indígena, que facilitara el acercamiento a los nativos. Sin embargo, los indígenas estuvieron alejados de la vocación sacerdotal durante muchos años. Obviamente, conforme al entender de aquel entonces, tal clero debía resultar de una educación de corte europeo y medieval. Los candidatos a sacerdotes debían aprender latín, filosofía y otras artes.

Es así como, en la formación del clero indígena en México, se observan tres momentos: de intento fracasado, de exclusión, y de inicial admisión al sacerdocio. El primero, que a partir de 1536 no dejó resultados positivos, llevó a que el Primer Concilio Mexicano de 1555 prohibiese la admisión de indígenas y mestizos en los seminarios. De igual modo el II Concilio Peruano dictaminó que los indígenas no fuesen ordenados al sacerdocio. Franciscanos, agustinos y dominicos confirieron el hábito a indígenas, pero sin mucho resultado.²⁶

Durante el siglo XVI, la formación de un clero autóctono fue casi imposible. Recién a fines de ese siglo se pusieron los cimientos para la formación de un clero indígena en América, por medio de *seminarios diocesanos*. Sin embargo, tuvo que pasar todo el siglo XVII para que en Hispanoamérica entrara en funcionamiento una docena de seminarios. De todas maneras, el número de seminaristas fue por lo general muy pequeño y el acceso de los indígenas a los seminarios fue muy restringido. Ni la Iglesia ni la sociedad dieron una

auténtica oportunidad a los indígenas para entrar al sacerdocio. De este modo, la Iglesia perdió la oportunidad de echar raíces en la población nativa y de convertirse así en una Iglesia latinoamericana, negligencia que pagaría muy caro durante la crisis de la independencia en el siglo XIX.



Sacerdote indígena de la Amazonia brasilera.

La paralización de la obra misionera en América durante el siglo XVII fue el resultado directo del trato dado a los indígenas como esclavos, la vinculación de la predicación del Evangelio con la desposesión de su libertad, y su exclusión del clero. *La marginación espiritual y religiosa de los indígenas resultó en su creciente paganización y en el surgimiento de una religión católica sincretizada.*

Clero mestizo. En cuanto a los *mestizos*, estos sufrieron la misma discriminación que los indígenas. Si bien es posible señalar ciertas excepciones durante los siglos XVI y XVII, habrá que esperar a que la influencia de la

Ilustración durante el siglo XVIII flexibilizara las oportunidades, para encontrar un número mayor de mestizos en el clero. Sin embargo, fuera de México y Perú es difícil encontrar centros para la formación sacerdotal de indígenas y mestizos y, en consecuencia, el desarrollo de un *clero autóctono*. En realidad, para reflejar la heterogénea composición de la sociedad colonial, la Iglesia debería haber conformado un clero indígena, negro y de todo tipo de mestizos, cosa que no ocurrió durante todo el período colonial.²⁷

Los mestizos eran víctimas de mayores sospechas, ya que muchos de ellos eran hijos ilegítimos y crecieron como vagabundos o bajo el cuidado de sus madres indígenas sin una buena educación. Más tarde, a medida que la sociedad colonial se estabilizó, se abrieron algunas oportunidades tanto en el clero secular como en las órdenes religiosas.²⁸

Es cierto que el papa Gregorio XIII en 1576 permitió la ordenación al sacerdocio de mestizos, de hijos ilegítimos y de indígenas puros, sin tener en cuenta las prevenciones de la Corona española. Pero sus buenos deseos no se llevaron a la práctica. De todos modos, hubo sacerdotes indígenas y mestizos, al igual que frailes, especialmente de la Orden de Santo Domingo.

Clero criollo. Más numeroso que los anteriores fue el clero criollo. Los hijos de españoles nacidos en América pugnarón por posiciones clericales con los peninsulares. *Las circunstancias propias del desarrollo colonial llevaron a una intensa rivalidad entre el clero que venía de Europa y el clero criollo.* La rivalidad llegó a ser tan grande que, dentro de algunas órde-

MARTIN DE PORRES: MULATO AL SERVICIO DE LOS ENFERMOS (1569-1639)

Todas las mañanas, Martín asistía a la primera misa de su parroquia de San Lázaro (Lima), dedicándose luego, hasta la caída de la tarde, al cuidado intenso de sus pacientes. Su fama y su crédito fueron tan grandes que no pasó mucho tiempo sin que se sintiese cansado de esta vida de universal admiración, determinando, en consecuencia, retirarse. Por eso, un día, y contando con la aprobación de su madre, pasó el Rimac y se encaminó decididamente al gran convento de los dominicos. Ya de entrada, Martín le hizo saber al superior que quería ser un sencillo hermano lego, es decir quería ser contado como hermano lego de la tercera orden y como sirviente ordinario; ni siquiera como hermano religioso de pleno derecho. En la escala social, primero venían los españoles, luego los indios, los negros y, en último lugar, los mulatos. El superior sabía muy bien que las prescripciones legales entonces en vigor le imposibilitaban conceder al joven mulato lo que, en realidad, hubiese merecido, esto es, ser un "frater coadjutor" y sacerdote. Martín era consciente de la profunda injusticia que se cometía con él por causa de su piel oscura; también sabía que por sus venas corría sangre noble española, y, a la postre, conocía muy bien sus talentos y sus aptitudes, pero, no obstante, se decidió a arrostrar el sacrificio.

Sólo 9 años después, el 2 de junio de 1603, se confirmó definitivamente la entrada de Martín a la orden, y, ciertamente, en el humilde estado que él mismo había elegido, esto es, como simple lego. En estos años, como enfermero y cirujano de la comunidad se había esforzado incansable en cuidar y servir a los demás; de preferencia, asistía Martín a la primera misa, y bastante frecuentemente pasaba toda la noche en oración y en penitencias. Todo el convento lo tenía por santo. Desde ese año de 1603, se dedicó al ministerio del hermano enfermo y "cumplió, a lo largo de su vida, este trabajo con tanta entrega y dedicación que causaba asombro y admiración."²⁹

²⁶Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 243.

²⁷Haring, *Spanish Empire in America*, 188.

²⁸Enrique D. Dussel, "San Martín de Porres (1569-1639): mulato, hermano lego al servicio de los enfermos," en *Testigos de la fe en América Latina*, ed. por Emil L. Stehle (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1982), 78-80.

²⁹Dussel, *Introducción general*, 1:521-529.

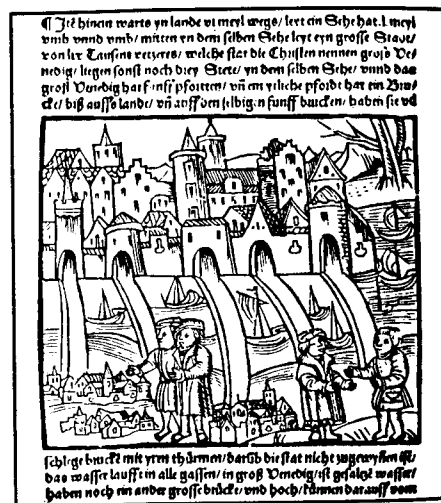
nes religiosas, se llegó a dar la ley de "alternativas," en virtud de la cual las provincias fueron gobernadas unas veces por superiores procedentes de Europa y otras por criollos. Esta división, acentuada a lo largo del tiempo, fue fatal en el momento en que estalló el grito de emancipación política, pues dejó a la Iglesia acéfala en muchas ocasiones.

Al principio, muy pocos criollos fueron admitidos a las órdenes religiosas. No había oportunidades para hacerlo ni instituciones teológicas para la formación que se les requería, según las demandas del Concilio de Trento y de los concilios provinciales latinoamericanos. Pero poco a poco, los criollos fueron superando en número a los españoles, si bien éstos continuaron imponiéndose en su influencia.

Los *mercedarios* aceptaban en sus filas a jóvenes criollos e incluso mestizos, lo que favorecía las aspiraciones autonómicas de sus provincias americanas. Pero esto mismo volvía sospechosos a los mercedarios del Nuevo Mundo a los ojos de Felipe II.³⁰ En la *Orden Franciscana* en Nueva España, una regla de 1618 establecía que la admisión de nuevos miembros y la distribución de oficios debía hacerse alternadamente entre peninsulares y criollos. Esta práctica se esparció gradualmente a otras órdenes y regiones de América, hasta que finalmente se introdujo en Perú en 1664.³¹

Clero europeo. La mayor parte del clero en la América colonial provino de Europa. Esto significó que sacerdotes y frailes trajeron consigo las formas exteriores del cristianismo europeo medieval, que con el tiempo llevaron a la indiferencia religiosa y al anticlericalismo de amplios sectores de la población. Los frai-

les, que por siglos estuvieron excluidos de la administración parroquial en Europa, en América se encontraron repentinamente frente a tareas pastorales, para las que de ninguna manera estaban preparados. Por otro lado, fueron frecuentes los conflictos entre el clero secular y el clero regular, como también entre las diversas órdenes religiosas que competían entre sí por prestigio y beneficios materiales. El choque entre los obispos y las órdenes religiosas llevó a la intervención del brazo secular en muchas oportunidades. Los prela-



Impreso ilustrado alemán del siglo XVI, el primero en publicarse en ese país con noticias sobre México.

dos recurrieron a la Corona en procura de apoyo a su causa, y ésta se convirtió en árbitro de la controversia, favoreciendo el regalismo y aumentando la dependencia de la Iglesia respecto del Estado.

Casi todos los obispos fueron europeos, y naturalmente se inclinaron en favor de sus compatriotas de ultramar. Los virreyes y go-

bernadores que actuaban como vicepatrones de la Corona también eran españoles, y presionaban por mantener el control metropolitano de la Iglesia.

La disciplina del clero

La disciplina del clero no fue de la mejor durante el período colonial. Especialmente deleznable fue la conducta de muchos clérigos durante la primera época de la conquista y colonización. Más tarde, a partir de la fundación de las universidades y de los primeros seminarios (fines del siglo XVI), el clero estuvo mejor preparado y disciplinado. Para fines del siglo XVIII, no obstante, la disciplina del clero secular como del regular se relajó. El afán de lucro y poder, la indiferencia hacia las responsabilidades ministeriales y las necesidades del pueblo, la intemperancia y la incontinencia caracterizaron la conducta de muchos sacerdotes y frailes.

Prien señala: "Hasta nuestros días las concubinas de los sacerdotes seculares son algo corriente en algunas regiones latinoamericanas."³² A la solución de este tipo de problemas y otros de carácter disciplinario y que hacen al cumplimiento de la misión, apuntaron los principales concilios provinciales latinoamericanos. El propio Estado alentó estas medidas. "La corona hizo valer ante el clero un derecho de vigilancia y disciplinario. Los monarcas, en su calidad de vicarios del Papa, se sentían obligados a velar por el buen orden en la Iglesia, pero, ciertamente no lo hacían menos por motivos políticos. . . . Muchas reales órdenes apuntaron a que los clérigos dieran, con su vida privada, un ejemplo moral y a que se dedicaran por entero a sus tareas pastorales."³³



Guamán Poma muestra a un sacerdote dominico obligando a su concubina indígena a trabajar para él, con lo cual obtenía ingresos ilegales.

Las disposiciones reales y eclesiásticas iban especialmente en contra de la práctica bastante generalizada del **concubinato** de sacerdotes, seglares y monjes. "Según los informes oficiales, eran frecuentes los casos en que clérigos tenían mujeres, sin disimularlo, vivían en sus casas como padres de familia, instituían a sus hijos por herederos y casaban y dotaban a sus hijas."³⁴

Como parte de sus esfuerzos por mejorar el nivel y la disciplina del clero, el Estado tomó medidas para su formación sacerdotal. En este sentido, apoyó la creación de *seminarios* y posibilitó el estudio de la teología mediante la fundación de *universidades*. "El Gobierno español estaba convencido de que sólo un

³⁰Konetzke, *América Latina*, 2:239.

³¹Haring, *Spanish Empire in America*, 188.

³²Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 251-252.

³³Konetzke, *América Latina*, 2:221.

³⁴Ibid.

clero teológicamente instruido y moralmente ejemplar podía hacer que la religión arraigara profundamente en los corazones de los pobladores de América.³⁵

La vida espiritual y religiosa

A los primeros evangelizadores les faltó experiencia misionera. Convencidos como estaban del próximo fin del mundo, a causa de su concepción medieval de la **escatología**, consideraron su deber integrar a la Iglesia la mayor cantidad de gente posible en el corto espacio de tiempo de que todavía disponían. La cristianización superficial postergó la necesaria profundización de la fe y la aplicación del mensaje cristiano a la vida diaria.

Además, los agentes de evangelización estuvieron más preocupados por la ortodoxia que por una auténtica conversión cristiana de aquellos a quienes anunciaban el mensaje. La misión se llevó a cabo con un ritmo tempestuoso y violento, lo cual, unido a la falta de una catequesis profunda, resultó en un cristianismo nominal y superficial.

El bautismo. El bautismo católico fue practicado con ligereza a lo largo de todo el período colonial, ya que los indígenas fueron bautizados sin una instrucción básica en la fe cristiana. En parte, el bautismo precipitado se debió al hecho apuntado de que se veía en la "salvación del alma" (según el concepto católico romano de aquel entonces) el objetivo principal de toda evangelización. Según esta comprensión de la misión, era necesario administrar el sacramento del bautismo

para la remisión de los pecados, antes que anunciar el Evangelio de la redención. Esta ligereza en el bautismo de indígenas y negros dio lugar en ellos a la impresión de que no era tan profunda la diferencia entre su religión tradicional y la cristiana, de manera que consideraron el cristianismo como una magnífica evolución posterior de su propio culto fetichista y animista nativo. Con ello se hicieron posibles los *sincretismos*, que son tan frecuentes en el paisaje religioso en América Latina hoy.

Según Prien: "En América latina, donde la sociedad y la Iglesia eran prácticamente idénticas, se puede hablar de una afiliación eclesial marginal, cimentada en el bautismo y activada por el uso ocasional de los sacramentos. En el mejor de los casos, la Iglesia es un grupo de referencia. La pretensión eclesial de abarcar la sociedad entera tuvo que llevar a minimizar las exigencias a sus miembros."³⁶

La penitencia y la eucaristía. En cuanto a los sacramentos de la penitencia y la eucaristía, éstos encontraron ciertos correlatos en prácticas indígenas precolombinas. Sin embargo, la ignorancia de las lenguas nativas fue un obstáculo para la práctica de la *confesión*.

La *eucaristía* estuvo muchas veces vedada a los indígenas y fue una práctica poco frecuente para ellos, ya que sólo se la administraba a aquellos que habían dado pruebas de ser dignos de recibirla. Con ello se alentó la idea de que la comunión es una especie de *recompensa* por una virtud y devoción extraordinarias. A la idea del culto mágico medieval de la hostia se agregó así una idea de mérito.

Los sacramentos en la América colonial. En general, puede decirse que los sacramentos católicos-en particular, el bautismo y la eucaristía-asumieron en la América colonial una nueva función. El bautismo se convirtió en un medio para la pacificación de los indígenas, mientras que la eucaristía se constituyó en un medio para la legitimación divina de la unión de la Iglesia y el Estado.

Una línea de larga duración une las suntuosas procesiones públicas de *Corpus Christi* (festividad de la institución de la eucaristía), cuando se hace la exposición pública de la hostia consagrada, con los *congresos eucarísticos* del siglo XX, fomentados por los Estados latinoamericanos, muchos de ellos de carácter autoritario y dictatorial.

El matrimonio en Indias. Los conquistadores y colonizadores españoles en América prefirieron casarse con mujeres de origen europeo. La razón no fue por prejuicio racial, sino más bien por *conveniencia social*. Lo decisivo era el hecho de que para aspirar a un alto cargo, para no perder las encomiendas de indios o para obtenerlas a perpetuidad, el estar casado con una indígena pesaba negativamente. Existía una legislación que permitía y hasta promovía el casamiento interracial. No obstante, *la mayor parte de los españoles veía como un descenso en la escala social el casarse con una mujer indígena*. Entre españoles y portugueses el matrimonio legal del



Iglesia colonial de Yavi, en Jujuy (Argentina).

hombre blanco con una india resultaba socialmente denigrante.³⁷ Como afirma Konetzke: "La distinción social del español dependía de su mujer blanca."³⁸ En América, la cantidad de españoles casados con blancas resultó holgadamente superior a la de los matrimonios con mujeres de otro color.



Escena del film "La Misión" en que el sacerdote jesuita sale en procesión elevando el Corpus Christi u hostia consagrada.

³⁵Ibid., 222.

³⁶Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 284.

³⁷Ibid., 80.

³⁸Konetzke, *América Latina*, 2:80.

El número de mujeres blancas en América no era tan reducido como suele pensarse. En las tres décadas inmediatas al descubrimiento, dentro de la cifra total de viajeros, el porcentaje de mujeres constituye el 5.6%, mientras que en las décadas finales del siglo XVI, el 27%. Es decir, que de 54.882 viajeros que vinieron a América en el curso del siglo, 10.118 fueron mujeres. Además, estas cifras no corresponden a la migración total, puesto que los registros están incompletos y hubo mucha emigración clandestina. Puede estimarse que la cifra total de viajeros al Nuevo Mundo, durante el siglo XVI ascendería a 250.000 o 280.000 personas, la mayoría de las cuales jamás regresó a España.³⁹

La forma de convivencia en pareja más generalizada en el Nuevo Mundo a lo largo de estos siglos fue el *concubinato*. Los españoles y portugueses se mezclaron generosamente con las mujeres indígenas, dando origen a los que en Hispanoamérica se denominaron *mestizos* o *cholos* y en Brasil *mamelucos* o *caboclos*. La población mestiza de Paraguay surgió en gran parte de los ofrecimientos voluntarios de mujeres indias por parte de los caciques a los conquistadores hispánicos. Algunos de éstos llegaron a tener un gran número de mujeres, al punto que a Paraguay se le llamaba "el paraíso de Mahoma." La convivencia libre entre hombre y mujer era conocida como *barraganía*. La preponderancia de esta forma de vida familiar y en pareja tuvo notables consecuencias en el desarrollo social y cultural latinoamericano. Con ello, el *sacramento católico del matrimonio* quedó relegado al nivel de una práctica social poco frecuente.

El *trasmundo religioso colonial*. Al animismo y la comprensión mágica del mundo por parte de los indígenas, se agregó la

LA BARRAGANIA

Era ésta un convenio de amistad y solidaridad entre personas de diferente sexo, disoluble por voluntad de los contrayentes, pero que también podía conservar su validez de por vida. En las postrimerías de la Edad Media regulaban este concubinato disposiciones legales, que fijaban también la posición jurídica de la mujer y de los hijos. Aunque los Reyes Católicos ordenaron que todos los casamientos se celebraban únicamente por la iglesia, no pudieron abolir la vieja costumbre del matrimonio libre. En las remotas comarcas americanas, difícilmente sujetas a la vigilancia de la autoridad, y bajo las influencias moralmente disolventes suscitadas por el contacto con poblaciones de otras razas, la *barraganía* de seglares y clérigos encontró una amplia difusión y se mantuvo hasta el final del período colonial. Era la forma habitual de la vida familiar hispano-india. Las prohibiciones y conminaciones de la autoridad poco modificaron esta situación, y tampoco tuvieron gran éxito las exhortaciones eclesiásticas a que quienes vivían públicamente con una amante contrajeran matrimonio, toda vez que muchos clérigos en sus casas llevaban una vida familiar, con mujeres e hijos.⁴⁰

interpretación medieval del cristianismo que trajeron los españoles y portugueses. La creencia en numerosos milagros, la devoción a imágenes y reliquias, la construcción de santuarios y centros de peregrinación y la celebración de ritos de carácter mágico se unieron a la religiosidad primitiva indígena para producir la *religiosidad popular* de un tono cristiano superficial, que todavía persiste en todo el continente. La catequesis católica, con su carácter moralizante, no supo ganar a los indígenas, quienes sí se vieron atraídos por los elementos mágicos de la práctica religiosa católica.

El *trasmundo religioso colonial* estaba sometido al imperio de los objetos. Imágenes, santuarios, reliquias, rosarios, cruces, grutas, medallas y agua bendita constituyeron manifestaciones materializadas de lo sagrado. La expresión máxima de la piedad religiosa consistió en "tocar" la imagen de Cristo o la Virgen, algún santo milagrero o un objeto poderoso. Asociado a estas prácticas estuvo la visión del mundo de la *religiosidad milagrera*, según la cual la religión y lo sagrado empapan la vida cotidiana.

Esta religiosidad resultaba sumamente egocéntrica y fundada en la búsqueda de la satisfacción de necesidades personales. Mediante la aplicación de mecanismos de carácter meritório, se esperaba obtener favores de parte de la divinidad, que resultaran en el beneficio personal. La *oración* no pasaba de ser expresión de deseos y argumentación para convencer a la divinidad de que debía actuar conforme se le rogaba. De este modo,

la religión era intimista, privada, con un concepto equivocado de Dios-al menos desde una perspectiva evangélica-, fatalista y egocéntrica. La falta de una catequesis adecuada no hizo más que estimular el desarrollo de este tipo de religiosidad, alejado de los fundamentos bíblicos.

Instituciones sociales y caritativas

Con la estabilización de la sociedad colonial en sus centros más importantes durante la segunda mitad del siglo XVI, surgió la necesidad de la creación de instituciones sociales y caritativas. Fue así como fueron estableciéndose hospitales, orfanatos, asilos para viudas y otros organismos con ayuda de la iniciativa privada y de las *hermandades* y *cofradías*. En la época colonial, la *beneficencia pública* por lo general estuvo en manos de estas organizaciones laicas.

Los hospitales. Entre las obras caritativas, el cuidado de los enfermos ocupaba el primer lugar. Entre los establecimientos fundados cabe destacar el de *San Nicolás*, en Santo Domingo, según la tradición el más antiguo en las Indias, y cuyo origen se atribuye a una negra piadosa.

Cortés fundó un hospital en 1521, del que se ocupa en su testamento. En 1764 se creó la *Casa del Niño* en México, que fue continuación del *Hospicio de Pobres* y *Casa de Expósitos* de esa ciudad. En estos ministerios se destacaron hermandades laicas como la de la *Santa Misericordia*, que fue fundada en 1594 por Juan Fernández de León.

En el siglo XVII llegaron a América los *Hermanos Hospitalarios de San Juan de Dios* y se fundaron sus primeros hospitales en La Habana y México. También llegaron los *anto-*

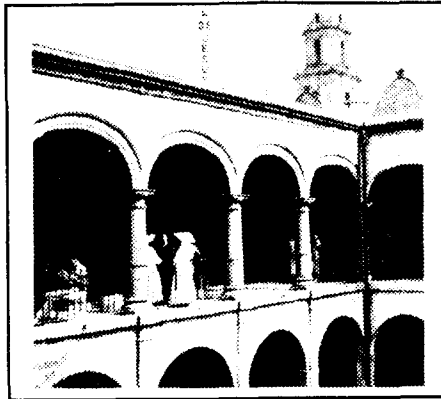


La Virgen Conquistadora. Grabado del siglo XVII, que reproduce la imagen que llevó Hernán Cortés.

³⁹Teresa Piossek Prebisch, "Las conquistadoras: presencia de la mujer española en América durante el siglo XVI," *La Nación*, 19 de febrero 1991, sec. 4a. 1.

⁴⁰Konetzke, *América Latina*, 2:79-80.

nianos, quienes al igual que las congregaciones autóctonas de los *hipolitanos* y de los *betlemitas*, no eran comunidades clericales, sino órdenes laicales, que sólo de forma excepcional contaban con sacerdotes entre sus miembros. Por lo general, confiaban la atención pastoral en sus hospitales al clero secular y financieramente dependían de las donaciones de la población.

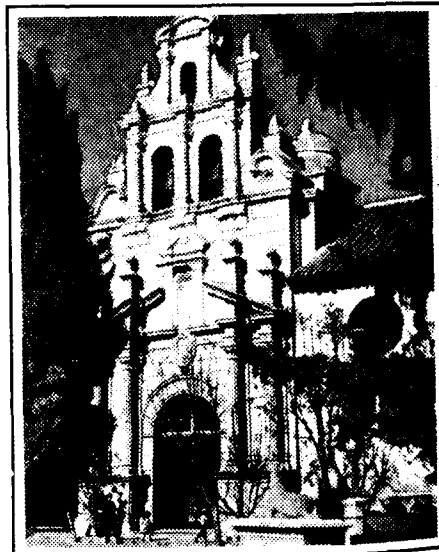


El Hospital de Jesús, de la ciudad de México, el más antiguo de América, fue fundado hacia 1524.

Merecen especial atención las *dos órdenes hospitalarias que se fundaron en América: los hipolitanos y los betlemitas*. La primera debe su nombre a su primer hospital en México, que estaba dedicado a San Hipólito y se constituyó en 1594. La segunda fue fundada en 1652, en Guatemala, por *Pedro de Bethencourt* (1619-1667), misionero español nacido en las Islas Canarias. A comienzos del siglo XVIII los hipolitanos y betlemitas fueron elevados a la categoría de órdenes autónomas. Ambas órdenes prestaron un gran servicio al atender a las necesidades inmediatas del pueblo. Con ello consolidaron el prestigio de la Iglesia y elevaron la credibilidad del mensaje cristiano.

La orden de los *mínimos* (fundada por *Francisco de Paula*, muerto en 1507) y la de los *tilipenses* (fundada por *Felipe Neri*, 1515-1595) también llegaron a América. Estos institutos de sacerdotes seculares arribaron en la segunda mitad del siglo XVII. A partir de ellos fue disminuyendo la ola de estas organizaciones de caridad. Los últimos en llegar, en 1737, fueron los sacerdotes hospitalarios *camilos*, que se establecieron en el Perú y se especializaron en todas las obras de misericordia, espiritual y corporal.⁴¹

Órdenes femeninas. Las órdenes religiosas hicieron algo en favor de la formación de las mujeres indígenas, pero en general actuaron según los prejuicios de la sociedad colonial, que las consideraba *seres humanos de segunda categoría*. Las órdenes femeninas no hicieron casi nada por la emancipación de la mujer indígena hasta el siglo XVIII. En los siglos XVI y XVII, además de los conventos, los misioneros fundaron *beateríos* (instituciones de tipo conventual destinadas especial-



Hospital de Sucre (Bolivia), de origen colonial.

mente para las hijas de los indígenas), en varias partes del continente.

El propósito de estas instituciones no sólo fue hacer frente al problema de la educación y formación de la mujer, sino también ofrecer una alternativa a las indígenas a quienes les estaba vedado el ingreso a las órdenes femeninas. "El concepto de educación femenina estuvo mezclado a consideraciones que excedían lo puramente pedagógico, orientadas a dar una solución al problema social creado por la existencia de niñas y mujeres desprotegidas y expuestas a los abusos de la sociedad. De esta manera, la institución educativa era, simultáneamente, orfanato y casa de recogimiento."⁴² El contenido de la instrucción no pasaba de la doctrina cristiana, las tareas domésticas y las virtudes que se esperaban de una mujer. A veces esta instrucción incluyó la enseñanza de la lectura y la escritura, aunque siempre en función del aprendizaje de la doctrina.

En 1530, a instancias de Cortés, llegaron a México seis beatas *Terciarias de San Francisco* especializadas en enseñanza femenina. Por su parte, *Juan de Zumárraga*, primer obispo de México y su primer arzobispo, gran propulsor de la instrucción del indígena, trajo una treintena de religiosas flamencas o españolas para ocuparse de la educación de las mujeres indígenas. Tanto en México como en Perú se hicieron esfuerzos por ofrecer este tipo de educación. La instrucción generalmente estaba en manos de beatas, monjas y mujeres españolas interesadas en la cuestión.

En general, *los conventos femeninos estuvieron al servicio de la clase social superior*, que por razones parecidas a las de la Europa medieval, deseaba situar a sus hijas en los



Mujeres indígenas encendiendo velas y rezando a la Virgen de Copacabana, cerca del Lago Titicaca (Bolivia).

conventos famosos. De este modo, *los conventos femeninos con frecuencia sirvieron más un objetivo social que eclesialístico*. Es por eso que predominó en ellos un *espíritu mundano*, que se expresó en el lujo de los edificios y templos conventuales, y en el descuido de las oraciones litúrgicas, el arreglo liberal de los problemas inmobiliarios, las visitas discrecionales de los clérigos y otros graves problemas.

No obstante, cabe destacar la importancia e influencia de algunas notables mujeres latinoamericanas en el desarrollo de la cristianidad en el Nuevo Mundo. *Mariana de Jesús Paredes* (1618-1645), más conocida como la "Azucena de Quito," encarna el tipo de una beata que hizo de su casa un convento. Allí se dedicó a la meditación, los ejercicios espirituales jesuíticos, las obras de caridad y la catequesis. En ocasión de un terremoto y de una epidemia de peste en 1645, se ofreció

⁴¹Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 154.

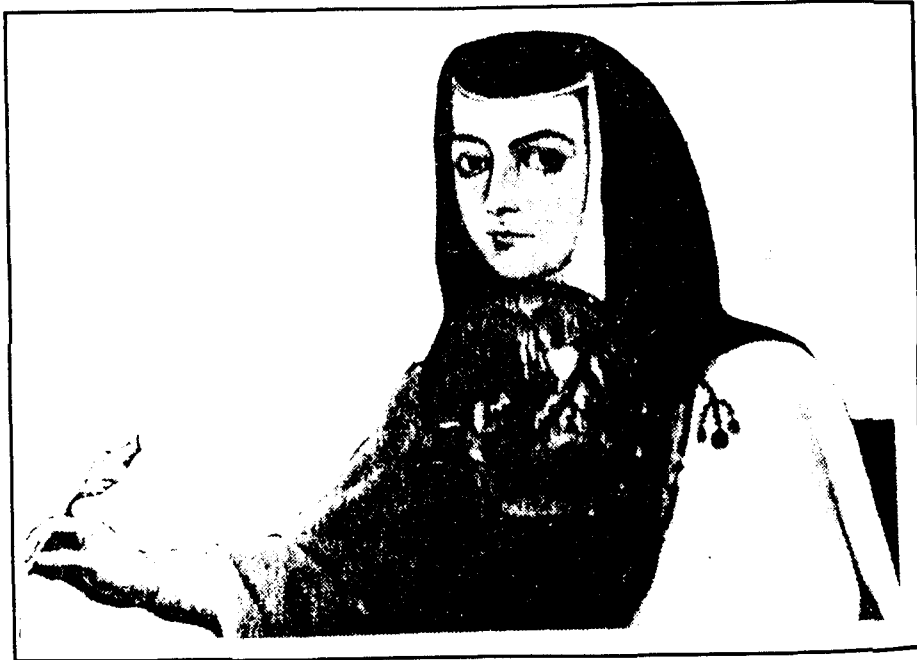
⁴²Teresa Pioseek Prebisch, "Las conquistadoras: presencia de la mujer española en América durante el siglo XVI," *La Nación*, 26 de febrero 1989, sec. 4a, 2.

públicamente a Dios como víctima, enfermó y murió poco después, con lo cual aumentó su popularidad.⁴³

Otra mujer admirable fue *Juana Inés de la Cruz* (1651-1695), la gran poetisa mística mexicana y quien merece el título de "primer teóloga" del continente. Nació en San Miguel Nepantlan, hija de un vasco y una criolla. Sirvió en la corte del virrey de Nueva España, asombrando a todos por su inteligencia precoz y su sorprendente ilustración. A los 16 años, entró en la orden de los Carmelitas, de donde pasó después al convento de San Jerónimo. Escribió poesías, obras de teatro y obras en prosa, de redacción cuidada, flexible, inteli-

gente, sincera e influida por el **gongorismo**. Se le deben a su pluma algunos autos sacramentales, comedias, poesías, relatos, loas y sainetes. Por su enorme contribución literaria se la llamó "la décima musa" o "el fénix de México."⁴⁴

La esclavización de los africanos. Un problema que merece ser comentado, por su relevancia durante la época colonial, es el de la esclavitud de los negros. Los esclavos africanos llegaron a América, inicialmente, como criados y ayudantes de los conquistadores, cumpliendo un papel que valió a muchos de ellos obtener su libertad e incluso disposiciones legales relevantes. Superado el primer



Sor Juana Inés de la Cruz (óleo de Miguel Cabrera).

⁴³Alexandra Toepsch, "Santa Mariana de Jesús (1618-1645): el seguimiento de Cristo en el Ecuador," en *Testigos de la fe en América Latina*, ed. por Emil L. Stehle (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1982), 82-87.

⁴⁴Sobre Juana Inés de la Cruz, ver: Julio Jiménez Rueda, *Sor Juana Inés de la Cruz en su época* (México: Porrúa, 1951); Ludwig Pfandl, *Sor Juana Inés de la Cruz, décima musa de México: su vida, su poesía, su psique* (México: Universidad Nacional autónoma de México, 1963); Ramón Xirau, *Genio y figura de sor Juana Inés de la Cruz* (Buenos Aires: EUDEBA, 1967).

SANTA ROSA DE LIMA (1586-1617)

"Todo el que la conocía, no podía menos que quererla". Así escribe el cronista acerca de santa Rosa de Lima. Según los testimonios unánimes de los contemporáneos, se aunaban en ella el atractivo de la belleza física y el encanto del corazón. Y sin embargo, Rosa estremeció a los hombres de entonces, como a los de hoy, con lo inaudito de sus mortificaciones y penitencias. No hay en su vida ningún compromiso entre la cruz y el confort. Rosa de Lima tomó a la letra la pasión de Jesucristo y trató de imitarla en la soledad del jardín paterno.

Muchos detalles de la vida de santa Rosa, fallecida cuando contaba 31 años y medio de edad, se publicaron poco después de su muerte. . . . El papa Clemente IX firmó el 12 de febrero de 1668. . . . el documento de beatificación. . . . El papa Clemente X, su inmediato sucesor, declaró el 11 de agosto de 1670 a la beata Rosa patrona de toda Hispanoamérica y de Filipinas. El 12 de abril de 1671, tuvo lugar la canonización junto con el jesuita francisco de Borja y el dominico Luis Beltrán. . . .

"Si yo no fuera mujer, había de ser mi primer cuidado, en acabando de cursar estudios, darme toda a las Misiones y predicación del Evangelio, deseando ir a las provincias más feroces, bestiales y que se sustentan de carne humana; sólo por acudir con salud y remedio a los indios a costa de sangre y sudores, a fuerza de predicación y catecismo."⁴⁵

momento de conquista, la organización esclavista de la producción fue una respuesta elemental a la necesidad de mano de obra para explotar las riquezas naturales del continente. *El proceso de esclavización comenzó con los indígenas. Pero la terrible mortalidad que aniquiló en pocos años a estas poblacio-*

nes en las zonas tropicales, determinó el trasplante masivo de los africanos.

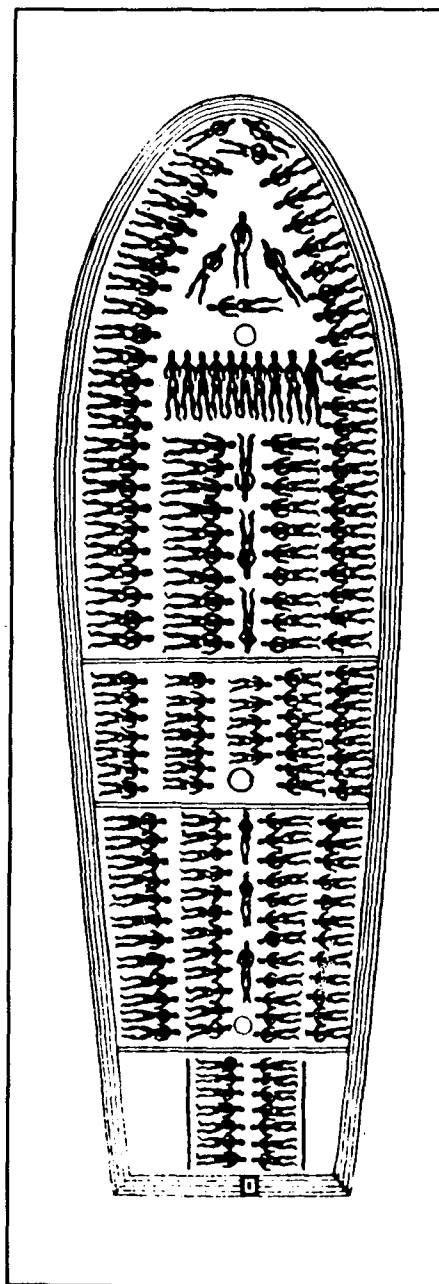
Desde el siglo XVII este problema fue tomando proporciones gigantescas en América Latina.⁴⁶ Es interesante notar que mientras se produjo una multitud de leyes que pretendían proteger al indígena, no ocurrió lo mismo en relación con los africanos arrancados de su tierra para ser esclavizados en el Nuevo Mundo. Incluso innumerables instituciones eclesiásticas eran dueñas de personas esclavizadas. La adquisición de esclavos africanos constituyó una de las mayores inversiones de la Compañía de Jesús en América.

Además, *la Iglesia no empeñó el mismo esfuerzo en la evangelización de las personas de color que el que dedicó a la catequesis de los indígenas*, a pesar de que tan sólo en Brasil fueron llevados más de tres millones y medio de africanos. No es difícil ver cómo, en el caso de las personas de color, la Iglesia estuvo aliada con sus opresores. Las consecuencias de este descuido se han visto con el tiempo, y que aquí está la raíz de los cultos afroamericanos, como el *Umbanda*, que hoy se están expandiendo tan rápidamente a costa del propio catolicismo, por todo el continente.

No obstante, hubo cristianos que fueron sensibles a la situación de los esclavos. Algunos vieron el sufrimiento de los africanos como la forma más pura de imitación de Cristo, optando así por una *moral conformista*. Otros se limitaron a exhortar a los amos de esclavos y elaboraron planes de reforma para la mejora parcial de su situación. Aun otros

⁴⁵Elisabeth Prégardier, "Rosa de Lima (1586-1617): la crítica de la conquista," en *Testigos de la fe en América Latina*, ed. por Emil L. Stehle (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1982), 61-67.

⁴⁶Sobre esta cuestión, ver Rolando Mellafe, *La esclavitud en Hispanoamérica* (Buenos Aires: EUDEBA, 1964), capítulo 3.



Plano de un barco negrero del siglo XVII.

LA TRATA

En sus instrucciones de 1501, la Corona española delineó una política de poblamiento para el nuevo mundo, prohibiendo la emigración de moros, judíos, conversos, y también esclavos. No obstante, se concedían autorizaciones especiales para introducirlos a los conquistadores, funcionarios, religiosos, comerciantes y cabildos indianos, y se llevó a los "negros del rey" para trabajar en empresas y obras públicas.

Hacia 1513, la Corona comenzó a ceder a las presiones en favor de la trata negrera, estableciéndose un sistema de licencias previas y un impuesto por pieza, que se convirtió en fuente de cuantiosas rentas. Fue predominando luego la variante de los asientos monopólicos (que no lo eran totalmente) otorgados a grandes empresarios. Estos sólo esporádicamente fueron españoles: portugueses en la época de unión de España y Portugal, holandeses en la segunda mitad del siglo XVII, y más tarde, en el tiempo de mayor intensidad de trata, también compañías francesas e inglesas, hasta el libre comercio de fines del siglo XVIII. La Corona llegó incluso a asociarse con un porcentaje del negocio, como fue el caso de la Compañía de Guinea formada en 1701 y el Asiento de 1713 con la South Sea Company. El esclavismo era una cuestión de intereses, que se superpuso a todos los reparos morales y aun a la filosofía política de la colonización hispana.

La Casa de Contratación de Sevilla, en un informe al Rey de 1589, se refería a los esclavos como **la mercadería más importante que se lleva a las Indias**; en esos años, la mitad de los navíos llegados regularmente a las colonias eran barcos negreros. La trata llegó a convertirse en el rubro principal y más rentable del comercio americano: indicador clave del tipo de estructuras generadas por el mercantilismo colonial. El paradójico desarrollo del trabajo libre en Europa y la esclavización en América, en esta época de transición del feudalismo al capitalismo, denuncia la terrible contradicción del colonialismo como fenómeno de progreso y atraso, de crecimiento e involución.⁴⁷

tucharon consecuentemente contra la esclavitud comenzando por liberar a las personas esclavizadas de instituciones eclesiásticas. Y hubo quienes, ante el fracaso de sus protestas, se orientaron a un amor compasivo hacia el prójimo expresado en un servicio práctico.

titulado *De instauranda Aethiopia salute* (Sevilla, 1627). El segundo, Pedro Claver, considerado el "Apóstol de los negros," llegó a Colombia cuando aún era estudiante. Se ordenó en 1616, consagrándose por entero hasta su muerte (1654) a la evangelización de los africanos esclavizados.⁴⁸

La vida intelectual

Un elemento que llama la atención a lo largo del período colonial es el escaso desarrollo de la cultura.⁴⁹ Este resultado *no se debió al propósito de mantener a los colonos en la ignorancia*. Obedeció, en efecto, a diversas circunstancias.

Primero, las ideas de la época eran poco propicias para el desarrollo de la cultura popular: la enseñanza primaria, que hoy se considera indispensable, se la reputaba necesaria solamente para quienes aspiraban al ejercicio de las carreras liberales o la vocación religiosa. La América colonial llegó a contar con numerosas universidades, y sin embargo, escaseaban las escuelas y colegios.

Segundo, las trabas opuestas a la publicación y comercio de libros. Una y otro estaban sometidos a la censura, a cargo de la Inquisición o de algún oidor de la Real Audiencia, según los casos. Las obras puramente imaginativas como las novelas de caballería estaban prohibidas. También lo estaban las que podían contrariar los dogmas religiosos o los principios básicos de la organización política y



Mujer africana de Brasil camino al mercado (foto de fines del siglo pasado).

Entre estos últimos cabe recordar nuevamente a los jesuitas Alonso de Sandoval y Pedro Claver, en la primera mitad del siglo XVI en Cartagena de Indias. Para ellos la asistencia corporal y la atención espiritual constituían una unidad, y se dedicaron a ese ministerio con auténtica vocación apostólica. Sandoval llegó a Cartagena con la primera expedición jesuítica (1605). Escribió un libro sobre la evangelización de los negros,

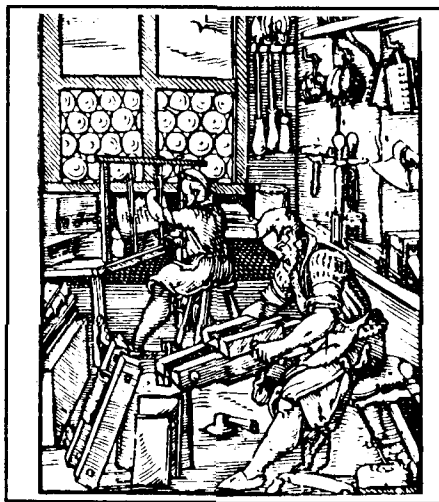
⁴⁸Mariano Picón-Salas, "Pedro Claver: el santo de los esclavos," en *Obras selectas* (Madrid y Caracas: Edime, 1953), 575-700.

⁴⁹Sobre el desarrollo cultural en la época colonial, ver Julio Jiménez Rueda, *Historia de la cultura en México: el virreinato* (México: Porrúa, 1950); Mariano Picón-Salas, *A Cultural History of the Spanish America: From the Conquest to Independence* (Berkeley: University of California, 1963); George M. Foster, *Culture and Conquest: América's Spanish Heritage* (Chicago: Quadrangle, 1960); y Arciniegas, *Latin America: A Cultural History*.

⁴⁷Hugo Chumbita, "Esclavismo y rebeliones de negros en América," *Todo es historia* 19 (noviembre 1986): 64-65.

social. Sin embargo, merced al descuido o tolerancia de las autoridades y especialmente al amparo del contrabando, las obras prohibidas circulaban con cierta profusión y aparecían en muchas bibliotecas particulares.

Tercero, la despreocupación de las autoridades civiles, que salvo honrosas excepciones, poco o nada hicieron en favor de la cultura colonial. La escasez de recursos retardó grandemente el desarrollo de instituciones educativas. Y, cuarto, el estado de ignorancia en que se hallaba sumida la metrópoli y contra el cual reaccionaron los monarcas de la dinastía borbónica, quienes realizaron numerosas iniciativas para levantar el nivel intelectual de España y sus colonias.⁵⁰



"El encuadernador" (grabado de una edición de una obra latina de 1568).

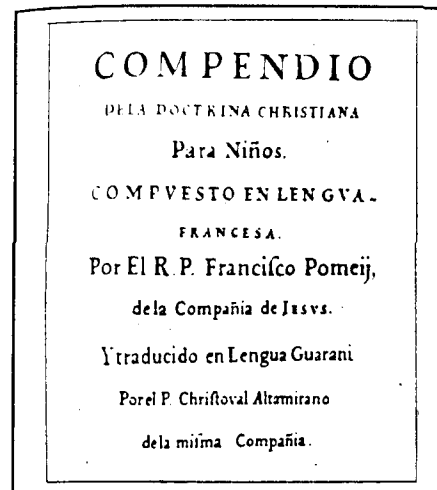
La acción de la Iglesia. Fuera de algunas universidades civiles, la educación en América Latina durante el período colonial estuvo por completo en manos de la Iglesia Católica

Romana. Una corriente ininterrumpida desde España, de eclesiásticos y empleados de la administración, junto con la provisión de bibliotecas públicas y privadas, el establecimiento de universidades y seminarios clericales, y el flujo de estudiantes latinoamericanos a Europa, son algunos de los elementos que caracterizan el panorama de la educación en el continente durante esta época. Las órdenes religiosas jugaron un papel destacado en su desarrollo. La más influyente de todas fue la orden de los jesuitas.

La Iglesia desempeñó en América una misión análoga a la que desarrollara en Europa durante la Edad Media, cuando los monasterios y abadías eran los únicos centros irradiadores del saber. La Iglesia tomó a su cargo la tarea de difundir los conocimientos. Estaba en condiciones inmejorables para hacerlo, por la preparación de sus miembros, monjes o sacerdotes; la influencia que estos ejercían sobre la población; y, los recursos con que contaba, procedentes de donaciones, legados y otros.

Los objetivos de esta educación colonial fueron dos: la evangelización o cristianización de los indígenas, y la educación general de todos los habitantes, en particular aquellos de origen europeo y los criollos.⁵¹

La obra educativa de la Iglesia fue superior a la realizada por las autoridades civiles, aún en pleno siglo XVIII cuando éstas ya habían impreso un fuerte impulso a la cultura colonial. Baste decir que en 1773, las dos terceras partes de la población escolar portañona concurría a las aulas de las escuelas conventuales o parroquiales de Buenos Aires.



Texto en guaraní de la Doctrina cristiana para niños, traducida por el padre Cristóbal Altamirano del original en francés.

Escuelas, colegios y universidades.⁵² El primer colegio en América se estableció en Santo Domingo en 1505. En México, los primeros pasos en la enseñanza se dieron en el Colegio de San Francisco. Estos centros educativos fueron multiplicándose lentamente, fundándose no sólo establecimientos asociados a los conventos, sino otros de tipo independiente. Estos colegios estaban radicados en las ciudades, si bien hubo algún tipo de instrucción primaria en los medios rurales a cargo de los curas párrocos.

La instrucción primaria estaba a cargo de cuatro clases de establecimientos: las escuelas conventuales, que funcionaban como un anexo de los conventos pertenecientes a

los franciscanos, dominicos y, antes de su expulsión, de los jesuitas; las escuelas municipales a cargo de los cabildos; las escuelas del rey, sostenidas con recursos confiscados a los jesuitas; y algunas pocas escuelas particulares, fundadas por la iniciativa privada. Los indios y mestizos que vivían lejos de los centros poblados, no recibieron casi ninguna formación escolar.⁵³

La enseñanza secundaria o media no respondía a propósitos de cultura general, ni suministraba a los alumnos los conocimientos prácticos necesarios. Su orientación era marcadamente filosófica y teológica. No tenía carácter popular y estaba destinada más bien a las clases superiores. Estuvo impulsada por el clero, primero por los dominicos y más tarde especialmente por los jesuitas; o bien por funcionarios civiles de la colonia, después de la expulsión de los jesuitas.⁵⁴

Los monarcas de la dinastía borbónica contribuyeron eficazmente a la difusión de la cultura colonial. Durante la segunda mitad del siglo XVIII las iniciativas fueron numerosas: en Santiago de Chile se fundaron los colegios de San Francisco Javier y Carolino; en Lima y Buenos Aires, los de San Carlos; en México, las Escuelas de Medicina, Minas y Botánica, esta última con un jardín anexo; en Lima, el anfiteatro anatómico y los estudios matemáticos; en Santa Fe de Bogotá, el observatorio astronómico; en Charcas, la Academia Carolina para la profundización y práctica del derecho; en Córdoba, una cátedra de jurisprudencia anexa a la Universidad; en Buenos Aires, las escuelas de náutica y dibujo.

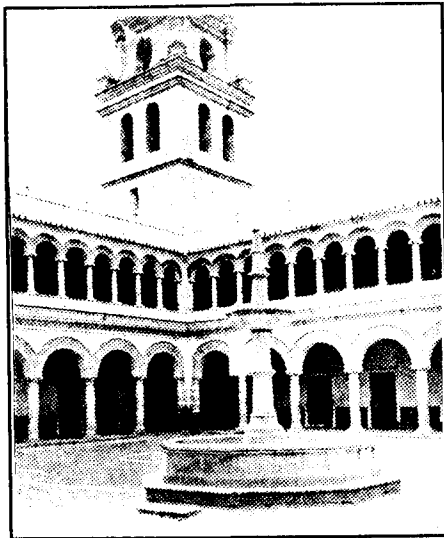
⁵⁰Konetzke, *América Latina*, 2:317-318.

⁵¹Lorenzo Luzuriaga, *Historia de la educación y de la pedagogía*, 4ta ed. (Buenos Aires: Losada, 1961), 140.

⁵²Ver Haring, *Spanish Empire in America*, 224-234; Herring, *History of Latin America*, 204-207; y Helen Miller Bailey y Abraham P. Nasatir, *Latin America: The Development of its Civilization*, 3ra ed. (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1960), 223-240.

⁵³Konetzke, *América Latina*, 2:313-314.

⁵⁴Ibid., 314-316.



Antiguo colegio jesuita en La Plata, en el Alto Perú, actual territorio de Bolivia.

La enseñanza universitaria fue la mejor desarrollada en la época colonial.⁵⁵ Cuando los colegios se desarrollaban y crecían se convertían en *studium generale*, para alcanzar más tarde el nivel de universidades. La Universidad de México se fundó en 1551. La de Lima, fundada un poco antes en el mismo año, es actualmente la más antigua de América, ya que no ha conocido interrupción a lo largo de los siglos que pasaron desde su fundación. En 1574 adoptó el nombre de *Universidad Real y Pontificia de San Marcos*. Estos centros de estudios superiores fueron copia de las universidades medievales europeas. Tenían cuatro facultades donde se enseñaba artes, derecho, teología y medicina. El idioma utilizado era el latín. Con el tiempo llegaron a fundarse veintiséis centros universitarios, que en general siguieron el modelo de

la Universidad de Salamanca. Su finalidad no fue científica, sino social, profesional y eclesiástica.⁵⁶

Las universidades fueron los grandes centros de cultura de la América española. Cuatro de ellas datan del siglo XVI y quedaron establecidas en Lima (1551), México (1551), Santo Domingo (1538, 1558) y Santa Fe de Bogotá (1573). Otras tantas fueron fundadas en el siglo siguiente: Córdoba (1621), Javeriana de Bogotá (1622), Charcas (1624), Guatemala (1676) y Cuzco (1692). Las de Caracas (1721), Santiago de Chile (1738), La Habana (1728) y Quito (1791) datan del siglo XVIII. En 1821 se fundó la Universidad de Buenos Aires. En la América portuguesa del período colonial no se fundó ninguna universidad.



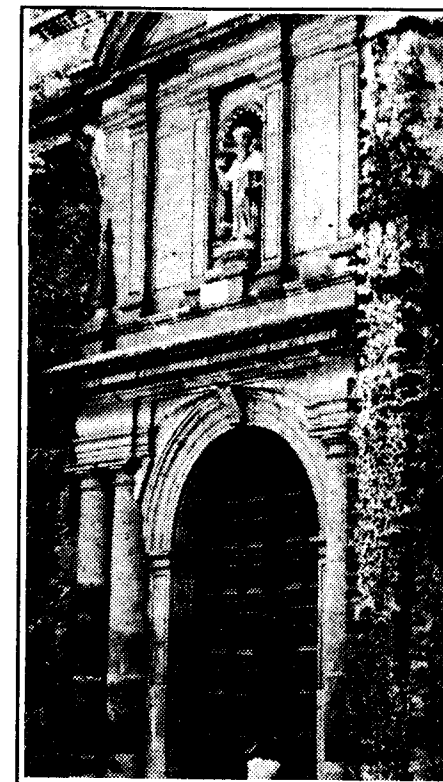
Portada de la primera obra de cirugía publicada en América (1578). En ella aparecen representados los santos Cosme y Damián.

“En las universidades coloniales, al igual que en las de la metrópoli, imperaba el sistema escolástico de enseñanza, que centraba toda la formación cultural en la teología y la jurisprudencia.”⁵⁷

Convictorios y seminarios. Además de los colegios y universidades, hubo otros centros educacionales, como los convictorios y los seminarios. Los *convictorios* eran colegios dependientes de las universidades, encargados de preparar a los alumnos que fueran a entrar en ellas. Los primeros centros de formación sacerdotal fueron pre-tridentinos. El centro de estudios de Santo Domingo, fundado por los dominicos en razón de una bula pontificia de 1538, que no recibió autorización inmediata del Consejo de Indias, fue uno de los primeros de su tipo en el Nuevo Mundo.⁵⁸

Los *seminarios* en América se rigieron por las normas dadas por el Concilio de Trento. Fue a partir de este Concilio que se inició en América el movimiento de los llamados “seminarios conciliares.” Hubo seminarios tridentinos en América desde 1582, cuando se fundó el de San Luis de Francia, en Bogotá. En los seminarios y los colegios se formó el clero americano. Sin embargo, la falta de suficientes recursos hizo que no se fundasen todos los seminarios conciliares que hacían falta. Transcurrió casi todo el siglo XVII para que entraran en funcionamiento alrededor de una docena de seminarios, siendo el último el de la ciudad de México en 1697.⁵⁹ Además, el número de seminaristas siempre fue muy reducido. La mayor parte del clero obtuvo su formación teológica en las primeras universidades.

La educación jesuítica. Los jesuitas fueron los educadores por excelencia a lo largo del período colonial. Las escuelas jesuíticas fueron vehículos de las ideas católicas ortodoxas, al servicio de la Iglesia colonial y de la



Iglesia y monasterio de San Gerónimo, al que Sor Juana Inés de la Cruz ingresó en 1669 y donde vivió hasta su muerte. Su celda se convirtió en centro de reunión de las mentes más preclaras de la colonia.

burocracia civil. La importancia del papel de los jesuitas en el sistema educativo colonial se ve en el desastre que sufrió el mismo, con motivo de la expulsión de la orden en 1767. El efecto negativo de la salida de los jesuitas se dejó sentir en mayor grado en la educación superior. La educación primaria se encontraba mayormente en manos del clero secular.⁶⁰

⁵⁵Sobre el particular, ver John Tate Lanning, *Academic Culture in the Spanish Colonies* (Nueva York: 1940). Según este autor, a fines del período colonial, solamente en Nueva España había unos cuarenta colegios y seminarios, diecinueve de los cuales otorgaban grados académicos. *Ibid.*, 26.

⁵⁶Crow, *The Epic of Latin America*, 287-293.

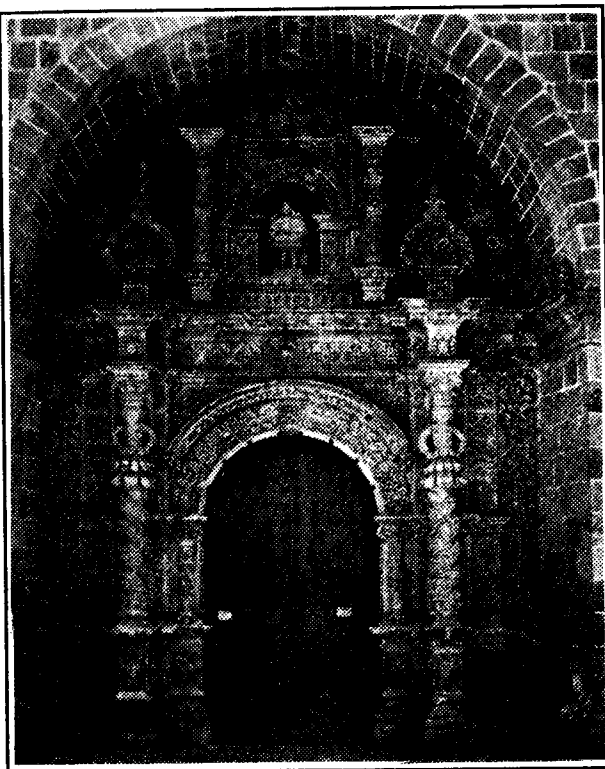
⁵⁷Konetzke, *América Latina*, 2:316.

⁵⁸Dussel, *Introducción general*, 1:525.

⁵⁹Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 239; ver la tabla de pp. 240-241; y Dussel, *Introducción general*, 1:526-529.

⁶⁰Sobre las consecuencias de la expulsión de los jesuitas sobre la educación, ver Mörner, *The Expulsion of the Jesuits*.

La ausencia de los jesuitas en los claustros universitarios y en los colegios secundarios desestabilizó toda la enseñanza en su misma base. Numerosas escuelas se cerraron. Muchos centros de estudios superiores, como la *Universidad de Córdoba* (Argentina), cayeron en la dependencia política o en la decadencia científica.



Pórtico del siglo XVII, en Potosí (Bolivia).

Según los modelos educacionales jesuitas, en la educación inferior predominaron los nuevos ideales humanistas y los métodos educativos del Renacimiento. Sin embargo, no se aplicaron las innovaciones metodológicas más importantes del humanismo, como el método racional de preguntar y el recurso a las fuentes. En el campo de la educación teológica continuó dominando de manera absoluta la escolástica. De esta manera, la educación jesuítica transmitió los valores de una cultura cristiana estrecha: la ibérica. Faltó el espíritu de un humanismo civil o liberal.

Desde el siglo XVII en adelante, las virtudes cristianas y la religiosidad católica se tornaron más importantes que los estudios científicos. La educación jesuítica estuvo más orientada a la defensa sistemática de la ideología colonial de la monarquía española. Sus esfuerzos educacionales tenían a la élite como objetivo. Sus misiones servían para la seguridad del imperio español, mientras que su obra educacional servía a la persistencia de la dominación colonial. Para ellos, la fe católica era la esencia misma de la cultura hispánica.⁶¹

Una grave limitación del sistema educativo desarrollado por los jesuitas y otras órdenes religiosas activas en la educación en América fue que no estaba abierto a las masas de la población. El sistema educativo establecido por ellos servía sólo a la educación de las élites. En este sentido, el sistema resultó justificador del statu quo colonial y favoreció los intereses de la monarquía española. Así se forta-

leció la dependencia de la metrópoli española, y la educación (que era paga) sólo fue un privilegio para las clases acomodadas.⁶²



Escribiente público de cartas, según C. Linati (Bruselas) en su obra *Costumes civils, militaires et religieux du Mexique*.

En el mejor de los casos, los sectores marginales de la sociedad sólo recibieron una alfabetización inicial, que los habilitaba para una catequesis religiosa elemental. Los niveles superiores de educación fueron casi inaccesibles a los indígenas, mestizos, negros y mulatos. En buena medida, esta falta de educación y formación religiosa resultó en el sincretismo religioso que ha predominado como un mal endémico en el escenario católico latinoamericano.

El impacto de la Ilustración. La expulsión de los jesuitas ayudó a los poderes coloniales a introducir algunas reformas en el siste-

ma educacional. Poco a poco se fue poniendo más énfasis sobre una formación material y práctica antes que espiritual y teológica. Los cursos sobre ciencias naturales comenzaron a encontrar lugar en el nivel secundario, al igual que la enseñanza de carácter profesional.⁶³

Como telón de fondo para la comprensión de la vida intelectual y académica del período, hay que tener en cuenta a la **Ilustración**. La Ilustración fue un nuevo modo de pensar y de entender la vida. Fue una verdadera revolución ambiental, una revolución de la conciencia europea, que tocó todos los dominios de la vida del ser humano: la política, la ciencia y la religión. La Ilustración intentó romper definitivamente los lazos entre la fe y la razón, entre la religión y la cultura. El culto a la diosa razón llevó a muchos a atacar a la Iglesia Católica y a toda religión que se presentase como verdad revelada y absoluta. Todo este movimiento racionalista se concentró en un grupo de intelectuales franceses conocidos como los **enciclopedistas**, aunque la Ilustración alcanzó a todos los países europeos.

La influencia de las ideas de la Ilustración en América Latina estuvo condicionada por su dependencia de la metrópoli.⁶⁴ Sin embargo, los esfuerzos realizados por la Inquisición para impedir el ingreso de libros enciclopedistas fueron inútiles. Raynal y Montesquieu, Descartes y Newton eran leídos por todas partes. En diferentes lugares se fundaron sociedades

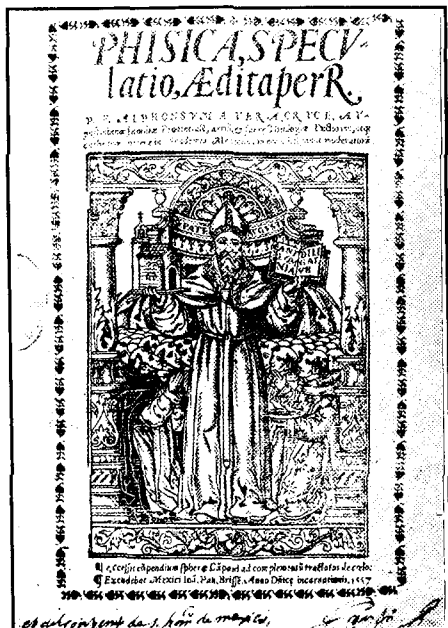
⁶¹ Prién, *Historia del cristianismo en América Latina*, 348.

⁶² Antonio de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX: hemisferio sur* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966), 1072-1088. Según Konetzke, el número de escuelas primarias aumentó hacia fines del siglo XVIII, y el nivel de analfabetismo en América Latina no fue más alto que el de España. Konetzke, *América Latina*, 2:314.

⁶³ Sobre la Ilustración en América, ver A. O. Aldridge, *The Ibero-American Enlightenment*, 1971; Miller Bailey y

⁶¹ Peggy K. Liss, "Jesuit Contributions to the Ideology of Spanish Empire in Mexico," *The Americas* 29 (1973): 449-470.

culturales en cuyo seno fueron admitidos hombres de ideas enciclopedistas y liberales.



El primer libro científico impreso en América. Tratado de física, en latín, por Fray Alonso de la Vera Cruz, México, 1577.

En el siglo XVII en Lima se organizó la *Academia Antártica*. En la misma ciudad de Lima se fundó la *Arcadía* y la *Sociedad Filarmónica*, de cuyo seno, transformada en 1790 en *Sociedad de los Amantes del País*, salió la más prestigiosa publicación de todo el virreinato, el *Mercurio Peruano*. En Buenos Aires se creó la *Sociedad Patriótica y Literaria* en la que se leía a los autores más en boga en el momento cultural europeo, tales como Descartes, Bacon, Gassendi, Newton, Locke, y otros.

Estas sociedades culturales de tendencia enciclopedista fueron las promotoras de un cambio de mentalidad. Publicaciones como la *Gazeta de Buenos Aires* reclamaban la libertad de expresión. También hizo su inicio el periodismo colonial, con la publicación de la *Hoja Volante de México* (1621), y la *Gaceta de Lima* (1744). El *Papel Periódico de la Ciudad de Santa Fe de Bogotá*, fundado por el propio virrey de Nueva Granada, *José de Ezpeleta de Galdeano* (1741-1823), en 1791, exigía nada menos que la "depuración" de las antiguas enseñanzas y su sustitución por la "filosofía." Los antiguos centros universitarios, después de la salida de los jesuitas, iniciaron un período de reforma. Recibieron profesores europeos de gran renombre, se crearon nuevas cátedras (especialmente en el campo de las ciencias naturales) y se reformaron las asignaturas tradicionales. Cada vez se fue apreciando más la importancia de las ciencias según su utilidad para el Estado.⁶⁵ De todos modos, en la América Española no hubo una reforma universitaria unitaria. La forma y el momento de las reformas dependieron sobre todo de los virreyes, de las autoridades civiles y eclesiásticas y de los rectores.⁶⁶

La nueva educación. Durante el siglo XVIII, debido a las influencias de la Ilustración, la tradición intelectual de la escolástica en el sistema de educación superior fue perdiendo terreno cada vez más debido a la aplicación de los métodos racionalistas de conocimiento. Las materias de ciencias naturales fueron

adquiriendo mayor importancia. Pero, por falta de medios financieros y de un número suficiente de intelectuales, no se pudieron llenar totalmente los vacíos causados por la salida de los jesuitas. El sistema educativo quedó seriamente resentido.⁶⁷



Profetas del Santuario del Bom Jesus do Matosinhos, en Congonhas do Campo, Minas Gerais (Brasil) esculpidos por el Aleijadinho (1730-1814), escultor y arquitecto brasileño.

Además, el pensamiento católico se mostró incapaz, a pesar de las reformas, de asimilar reflexivamente la revolución científica que se estaba produciendo en el mundo. El precio que pagó el catolicismo por este descuido fue su marginamiento de los procesos históricos, cuando estas nuevas corrientes filosóficas, culturales y políticas fueron despertando en la conciencia de todo el continente la idea de una mayor autonomía política.

LOS PROBLEMAS DE LA IGLESIA

Si bien la asociación de la Corona y el altar le dio a la Iglesia ciertas ventajas para la imposición de su doctrina sobre la masa indígena, ésta significó también una seria limitación para el desarrollo de la misión misma. Ya se ha mencionado el conflicto entre la Iglesia misionera y la Iglesia colonial. La incapacidad de dissociar el objetivo espiritual de la Iglesia, de los intereses de los poderes coloniales, caracterizó el desempeño eclesiástico desde el principio mismo del período colonial. Para el colono español, la Iglesia era un elemento "natural" de la sociedad que ella misma había moldeado, y al que tampoco se podía renunciar en América. En la América colonial española no existía el concepto de la Iglesia como una comunidad de cristianos comprometidos y motivados por el mandato misionero. Los intereses financieros y de poder de la metrópoli y las colonias utilizaron a la Iglesia como instrumento propicio para la promoción de sus fines. Y la Iglesia se dejó limitar en sus funciones a cambio del monopolio religioso, un mayor prestigio e influencia, y cierta cuota de poder económico y social.

De esta manera, *el clero se convirtió en el mejor agente de la administración colonial*. La Corona gozaba, en virtud de las bulas papales, del derecho de patronato, que puso toda la administración de la Iglesia en América en manos del rey. Este proveía los cargos eclesiásticos a través del Consejo de Indias y fijaba los límites de las diócesis. Por propia autoridad cobraba, en nombre del clero, los diezmos que se le debían en virtud de la bula de 1501. Como

Nasatir, *Latin America*, 265-268; John Tate Lanning, "The Enlightenment in Relation to the Church," *The Americas* 14 (1958): 493; y Arthur P. Whitaker, ed., *Latin America and the Enlightenment: Essays*, 2da ed. (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1961).

⁶⁵Egaña, *Historia de la Iglesia*, 1089-1090; Konetzke, *América Latina*, 2:316-317.

⁶⁶Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 352.

⁶⁷*Ibid.*, 353. Sobre la influencia de la Ilustración en América Latina, ver Charles C. Griffin, "The Enlightenment and Latin American Independence," y John Tate Lanning, "The Reception of the Enlightenment in Latin America," en *Latin America and the Enlightenment: Essays*, 2da ed., ed. por Arthur P. Whitaker (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1961).



Negros danzando en la procesión de Cuasimodo según Pancho Fierro en su obra *Types and Customs of Lima*.

agente de la autoridad real, la Iglesia ayudaba a la Corona a dominar la población española por medio de la Inquisición, instaurada en América por real cédula de 1509. Pero la obra capital de la Iglesia consistió, ante todo, en la conversión de los indígenas a un cristianismo sumario, superficial y nominal. Este fue el primer paso decisivo para la europeización de las masas indígenas y su incorporación dependiente al sistema colonial.

Algo similar ocurrió en relación con los africanos esclavizados. Lejos de trabajar para liberar a los negros de su situación de esclavitud y pobreza, la Iglesia Católica terminó por justificar el sistema opresivo y cristianizó superficialmente la religiosidad africana, creando así uno de los sincretismos religiosos más dinámicos del continente. El propio *Documento de Puebla* (8) reconoce que "el problema de los esclavos africanos no mereció, lamentablemente, suficiente atención evangelizadora y liberadora de la Iglesia."

Los factores mencionados y otros crearon serios problemas a la Iglesia del período colonial. A continuación se considerarán algunos de los más importantes.

La falta de personal

La Iglesia Católica no estaba preparada para una expansión misionera tan grandiosa como la planteada por el descubrimiento de América. La Iglesia pontificia del Renacimiento italiano, demasiado inmersa en cuestiones seculares, no podía concentrar su mente y energías en la difusión de la fe cristiana en un mundo desconocido. Sin embargo, fue en esta coyuntura eclesiástica cuando los dominios españoles en América se convirtieron en un Estado misionero. La Corona asumió la responsabilidad de predicar el Evangelio. Las órdenes religiosas le prestaron su asistencia. Pero, a diferencia de lo ocurrido en la Reconquista ibérica, ya no se disponía de los *cistercienses* y de las órdenes religioso-militares, como adelantados en la actividad colonizadora y misional. El personal misionero que utilizó el Estado español provino de las *órdenes mendicantes*, como los franciscanos y dominicos. Como se vio, frailes de estas órdenes participaron tempranamente en los viajes ultramarinos de los descubridores.

Una mies grande, pero pocos obreros. Desde el comienzo mismo de la empresa conquistadora y colonizadora española en América, la Iglesia estuvo presente. Sin embargo, a medida que los conquistadores fueron penetrando el continente, fue dificultándose el peso de esa presencia. El problema mayor de la Iglesia para el cumplimiento de su misión en la primera etapa de la misma fue la falta de



El Obispo de Buenos Aires, Antonio de Azcona Imberto, que regentó la diócesis desde 1676 a 1700. Bajo su episcopado se inició el culto a la Virgen de Luján.

personal idóneo para la tarea. De América llegaban a España los pedidos de más sacerdotes, pero surgieron dificultades para reunir tantos religiosos, ante todo porque los conventuales (religiosos recluidos en conventos) mostraban un exiguo celo apostólico. Otros, como los franciscanos, habían despertado al celo apostólico y numerosos frailes se ofrecieron a predicar el Evangelio a los indígenas. No obstante, fueron pocos los que lograron partir hacia el Nuevo Mundo en los primeros años de la conquista.

Sobre el número escaso de los religiosos misionando en América da una idea el hecho de que hasta la muerte de Felipe II (1598) partieron hacia el nuevo continente un total de 2.200 franciscanos, 1.670 dominicos, 470 agustinos, 300 mercedarios y 350 jesuitas.⁶⁸ A ellos se debe agregar los miembros del clero secular, que se dedicó a la organización

eclesiástica y la atención de los europeos. Más adelante, el clero secular se hizo cargo también de la evangelización de los indígenas, una vez que los religiosos llevaron a cabo el primer trabajo misional.

Trabas impuestas por el Estado. En un comienzo, el gobierno español sólo había admitido el ingreso a sus dominios americanos, en calidad de misioneros, a las órdenes mendicantes de los franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios. No parecía deseable la radicación de otras órdenes religiosas cuyos individuos vivían en clausura y dedicados a la contemplación. En consecuencia, en la América española no se levantaron conventos *benedictinos*. La *Compañía de Jesús*, que apareció más adelante, debió primero fortalecerse internamente y superar fuertes resistencias del gobierno español, antes de poder cumplir su gran obra misionera en América. Tras los jesuitas, únicamente se admitió a la orden de los *capuchinos*, desprendida de la franciscana.⁶⁹

La Corona ejerció un estricto control sobre el clero regular, y con ello afectó el desarrollo de la labor misionera en el Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, se percibe una cierta preferencia por las órdenes religiosas en la designación de la jerarquía indiana. De 171 clérigos escogidos como obispos en Hispanoamérica durante el siglo XVI, 108 eran monjes y sólo 63 sacerdotes seglares.⁷⁰

Efectos sobre la estrategia ministerial. El problema de la carencia de sacerdotes fue creciendo con el correr del tiempo. La institución sacerdotal en Europa y en la reforma tridentina había sido concebida para un continente pequeño y ya cristianizado, como el

⁶⁸Konetzke, *América Latina*, 2:243.

⁶⁹Ibid., 239-243.

⁷⁰Ibid., 215-216.

europeo. La realidad americana era diferente, con una población indígena numerosa, territorios de gran extensión, una enorme multiplicidad lingüística y cultural, y recursos muy escasos. La estrategia debió haber sido otra, pero no era posible pedir en aquellos siglos lo que con mucho trabajo la Iglesia Católica latinoamericana no logra hacer ni siquiera hoy.

La falta de personal misionero llevó a un estilo de trabajo itinerante.⁷¹ Los franciscanos, dominicos, mercedarios (y más tarde también los agustinos y jesuitas) se dedica-

ron en un comienzo a este método de evangelización. Todavía en los siglos XVII y XVIII el método itinerante resultaba insustituible en los territorios eclesiásticamente mal atendidos y escasamente poblados. El tiempo insuficiente de la catequesis, la falta de atención personalizada, y los bautismos masivos y precipitados fueron algunos de sus resultados.

Se puede considerar a Francisco Solano (1549-1616) como prototipo de misionero itinerante ejemplar. Llegó en 1590 de España a San Miguel del Tucumán, como misionero franciscano. Allí comenzó su actividad como

FRANCISCO SOLANO

El provincial de los franciscanos envió, desde Lima, a Francisco Solano a esta avanzada misional (en Santiago del Estero). En un tiempo récord aprendió Francisco la lengua tonocota. En 15 años de constante trabajo misional, según el método del primer apóstol de América, anunció el evangelio a miles de indios, y los bautizó (desde la provincia de La Rioja hasta el Paraguay, una circunscripción de sus buenos 1.100 km.), sobre todo en las aldeas y pueblos del Magdalena y del Socotonio. Francisco curaba a los enfermos; aconsejaba a los caciques, predicaba al pueblo y todos lo consideraban como enviado de Dios. Todavía en nuestra época, el pueblo - los mestizos provenientes de la unión de españoles e indios - venera los lugares en que el santo se aposentó, comió o bien tocaba el violín; las ruinas de la cabaña en que se detuvo; la celda de su convento; el naranjo bajo el que oró o compuso música. Y si bien es verdad que los indios no eran capaces de comprender en toda su profundidad el mensaje que Francisco les anunciaba, pues para ello hubiese sido necesaria la experiencia de varias generaciones, sin embargo la memoria colectiva de estas tribus recuerda con toda claridad la presencia física de aquel cristiano heroico. . . .

Francisco fue nombrado guardián del convento de Tucumán- Paraguay. A lo largo de 15 años peregrinó por estas regiones en donde no siempre los españoles daban el mejor ejemplo. El 6 de abril de 1584, el obispo había constatado que "entre los 150.000 indios que vivían en la provincia y en su vecindad, sólo unos 25.000, más o menos, eran cristianos" (carta del obispo Vitoria a Felipe II). Cuando Francisco dejó esta región para volver a Lima - ya había comenzado el siglo XVII - todos los indios de este territorio habían sido bautizados. Sin embargo, la predicación del evangelio no había hecho más que comenzar (el santo era muy consciente de ello), pero en todo caso los fundamentos estaban ya puestos.⁷²

⁷¹Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 222-223.

⁷²Enrique D. Dussel, "Francisco Solano (1549-1610): pionero de la misión desde el Perú a Argentina," en *Testigos de la fe en América Latina*, ed. por Emil L. Stehle (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1982), 59.

doctrinero entre los indígenas, demostrando gran capacidad para el aprendizaje de sus lenguas. Logró la conversión de miles, destacándose como asceta, místico, predicador y taumaturgo.⁷³

El carácter foráneo del clero. La gran masa de agentes de misión y oficiales de la Iglesia durante todo el período colonial fue europea. Poco y nada se hizo para la creación de un clero autóctono. Como se indicó, los escasos seminarios que se fueron fundando, especialmente después del Concilio de Trento, no se adaptaron para la capacitación de los indígenas. En consecuencia, hubo muy pocos sacerdotes indígenas. Si bien en menor grado, algo similar ocurrió con los mestizos y aun con los criollos.

Con el advenimiento de la Ilustración en el siglo XVIII, el número de los indígenas y negros en el sacerdocio aumentó. En 1697 y en 1725 la Corona castellana había ordenado explícitamente que los indígenas fuesen recibidos en las órdenes religiosas y fuesen instruidos en los colegios. Pero la orden no tuvo el éxito esperado, porque la equiparación de los indígenas y mestizos con el clero peninsular siguió siendo apenas una teoría durante el período colonial.⁷⁴

La falta de un clero autóctono y la dependencia casi exclusiva del clero peninsular y más tarde de otros países europeos, fue un factor que demoró y limitó la tarea misional en América. El desplazamiento de un clero nativo afectó el desarrollo sólido de la misión y el surgimiento de una auténtica Iglesia latinoamericana.

La intervención del Estado

El descubrimiento y la conquista de América se llevaron a cabo bajo la dirección del Estado y no obedecieron a una iniciativa eclesiástica. Pero la Iglesia participó de manera significativa en la organización de la vida americana bajo el dominio europeo. En la asociación con el Estado, el elemento más fuerte fue siempre el poder político. La Iglesia cayó en una amplia dependencia respecto del Estado, que pesó decisivamente en las instituciones eclesiásticas del Nuevo Mundo. Tal hegemonía fue reforzada con las múltiples concesiones papales a las Coronas española y lusitana, que ampliaron sus derechos a intervenir en asuntos eclesiásticos. Estas concesiones se fundaban en el hecho de que los reyes habían conquistado las nuevas tierras a los paganos y emprendido su conversión a la santa fe católica.

Fernando el Católico, Carlos I y Felipe II hicieron uso intensivo de sus derechos patronales y subordinaron cada vez más la Iglesia Americana a la autoridad del Estado. Los Papas se esforzaron por intervenir de manera directa en los problemas eclesiásticos del Nuevo Mundo y pensaron en instituir una nunciatura (embajada del Papa) para la América española. Pero el proyecto fue rechazado por parte de la Corona, que pretendía la creación de un patriarcado para América, bajo el control real. De modo que, así como el Papa no accedía a la creación de un patriarcado, el rey español impedía la institución de una nunciatura americana del pontífice. Esta situación permaneció invariable durante todo el período colonial.⁷⁵

⁷³Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, 6 vols. (Buenos Aires: Don Bosco, 1966-1970), 1:497-499.

⁷⁴Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 246.

⁷⁵Konetzke, *América Latina*, 2:208-209.

Absolutismo real y vicariato real. Con el auge de las tendencias regalistas y galicanistas (favorables a una Iglesia nacional) en el siglo XVIII, teólogos y juristas españoles desarrollaron la teoría del *vicariato real*. Los reyes borbónicos reivindicaron el derecho de resolver omnímodamente, como delegados y vicarios (representantes) del Papa, el gobierno espiritual de sus dominios americanos.



Iglesia colonial en las cercanías de la Paz.

Los efectos del vicariato real en Brasil fueron semejantes a los de la América española. Se fue formando la conciencia en el

pueblo de que la Iglesia no es la comunidad de los cristianos, sino una estructura administrativa, que se funda en el derecho positivo del Estado y, lo que es más grave, que está al servicio del Estado.⁷⁶

Una nueva legislación eclesiástica. Con estos instrumentos, el Estado promulgó una serie de disposiciones legales que, si bien estaban basadas en el derecho canónico, imponían sobre la Iglesia una legislación ajena a la misma. El Estado se arrogó el privilegio de crear un nuevo derecho, adecuado a las estructuras eclesiásticas en el Nuevo Mundo, no contempladas en el derecho canónico vigente. Con ello se abrían las posibilidades para una legislación eclesiástica dictada por el Estado, que eventualmente robusteciera la autoridad de la monarquía frente a la del pontificado.

La intromisión estatal en la legislación eclesiástica repercutió con especial fuerza en los concilios y sínodos, en los que debía participar el virrey, presidente o gobernador del distrito o un representante. Además, las disposiciones conciliares carecían de efecto mientras no obtuvieran la aprobación del Consejo de Indias. También el *exequátur* real era más que una toma de conocimiento, examen de autenticidad y registro de las bulas y breves papales. En más de una ocasión, bulas y decretos papales no llegaron a América porque la Corona los *retuvo* o no los autorizó.⁷⁷

La intromisión estatal en la legislación eclesiástica repercutió con especial fuerza en los concilios y sínodos, en los que debía participar el virrey, presidente o gobernador del distrito o un representante. Además, las disposiciones conciliares carecían de efecto mientras no obtuvieran la aprobación del Consejo de Indias. También el *exequátur* real era más que una toma de conocimiento, examen de autenticidad y registro de las bulas y breves papales. En más de una ocasión, bulas y decretos papales no llegaron a América porque la Corona los *retuvo* o no los autorizó.⁷⁷

En el mismo siglo XVIII, el regalismo de los Borbones españoles encontró un nuevo fundamento teórico. Según la nueva doctrina, el poder real se derivaba directamente de Dios y era éste quien se lo confería al rey. En el caso de América, había sido Dios mismo quien había dado a los monarcas españoles la tarea de conquistar y convertir el continente. La teoría no contemplaba ninguna subordinación al papado.

Con el tiempo, el patronato y el vicariato se transformaron en una regalía de la Corona y dejaron de ser derechos de las concesiones pontificias. El trono sagrado se elevó por encima del altar. En esta doctrina, el absolutismo monárquico encontró el fundamento jurídico necesario para estructurar, conforme a los dictados de la razón de Estado, la vida exterior de la Iglesia. El Papa sólo podía intervenir en cuestiones de dogma.

⁷⁶Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 123; y Cayetano Bruno, *El derecho público de la Iglesia en Indias: estudio histórico-jurídico* (Salamanca: Instituto San Raimundo de Peñafort, 1967), 131-154.

⁷⁷Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 127-128.

La provisión de cargos. Otro mecanismo de control, ya considerado, fue el derecho de la Corona a la provisión de cargos en la Iglesia americana. El rey seleccionaba el clero y subordinaba con ello a las instancias jerárquicas. La confirmación pontificia de los obispos designados por la Corona no fue más que una formalidad. El derecho real se extendió con el tiempo a virreyes, presidentes de las Audiencias y gobernadores. Incluso en los conflictos entre el clero secular y regular, las autoridades del Estado actuaron como moderadoras, favoreciendo así el control estatal de la Iglesia.

El control y vigilancia estatal. El Estado español veló también por la doctrina y la disciplina eclesiásticas. Sínodos y concilios necesitaban de la aprobación real o del Consejo de Indias, para que sus constituciones entraran en vigencia. De este modo, el Estado se constituyó, en alguna medida, en *custodio*

de la doctrina de la Iglesia y manipuló en su beneficio las líneas de acción religiosa de la misma.

La Corona ejerció de igual modo su derecho de vigilancia de la gestión eclesiástica y de *control disciplinario del clero*. Como vicarios del Papa, los reyes se consideraban obligados a velar por el buen orden en la Iglesia. Por cierto, su motivación fue mayormente política, ya que la influencia de los clérigos era grande sobre españoles e indígenas.

El Estado se preocupó también por la formación de los sacerdotes. A tal efecto, apoyó la creación de los seminarios diocesanos y, con la fundación de universidades, posibilitó a los jóvenes criollos el estudio de la teología. La Corona española estaba convencida de que sólo un clero teológico y moralmente ejemplar podía hacer que la religión arraigara

LOS OBISPOS: FUNCIONARIOS DEL ESTADO

Los obispos adquirían el carácter de funcionarios y se les encomendaba, asimismo, muchas tareas seculares. Ciertamente, en sus órdenes a los preladados los monarcas se servían de la cortés fórmula "ruego y encargo", pero estas peticiones reales no eran menos un mandato que cuando el rey decía a las autoridades civiles: "mando y ordeno". Como la confirmación papal solía demorarse y una prolongada ausencia del obispo era pernicioso para la Iglesia, el rey otorgaba al obispo electo una carta de presentación en la cual se solicitaba al cabildo catedralicio que confiara a esa persona, antes de la llegada de la respectiva bula pontificia, la administración provisional del obispado, aunque sólo tras la recepción de aquella se procedía a la consagración episcopal. Esta medida de la corona significaba a la vez una forma de presión sobre la curia, pues la no aceptación papal de un obispo ya en funciones era asaz improbable. Por lo general, la confirmación pontificia del obispo designado por el rey y ya en su cargo no era más que una formalidad.⁷⁸

⁷⁸Konetzke, *América Latina*, 2:213.

profundamente en la población de América, y con ello se facilitara su dominación política y económica.⁷⁹

Los recursos de la Iglesia

Un falso concepto, bastante generalizado, hace suponer que la Iglesia americana ha sido siempre dueña de cuantiosas riquezas y de innumerables fuentes de ingresos. Sin embargo, uno de los problemas serios de la Iglesia Católica en América ha sido la falta de recursos propios suficientes para su subsistencia y el desarrollo de sus labores apostólicas. La Iglesia no sólo estuvo subordinada al Estado en materia política e institucional, sino también económicamente.

El manejo de los diezmos. La dependencia económica de la Iglesia respecto del Estado quedó sustanciada jurídicamente en 1501, con la bula papal de Alejandro VI, "Eximiae devotionis", que otorgaba al rey la propiedad y administración de los diezmos de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Más tarde, en 1510, Fernando de Aragón estableció que los diezmos se colectasen exclusivamente de la producción agrícola-ganadera y de algunas industrias rudimentarias. Nunca se pagaron diezmos sobre la explotación minera, ni sobre la industria o el comercio. *El diezmo fue, pues, un impuesto a la producción agrícola*, que debían pagar los colonos españoles, mestizos y, en cierto grado, también los indígenas.⁸⁰

Si bien es cierto que la Corona invirtió en la Iglesia americana más de lo que recibió por los diezmos, también es cierto que por



Aspecto interior de la Iglesia de Santa María de Tonantzintla en el estado de Puebla, magnífico exponente del arte barroco y la suntuosidad religiosa.

sus derechos patronales, el rey pudo manipular los recursos financieros que necesita-

ba la Iglesia, y controló así a su clero. Los elegidos por el rey como preladados debían obedecerle, o de lo contrario, podían perder sus beneficios.

Durante los siglos XVI y XVII, la Iglesia padeció problemas financieros, especialmente en aquellos lugares que, por su pobreza, no producían diezmos en un monto suficiente como para el sostenimiento de la organización eclesiástica. Se multiplicaron los litigios, particularmente en ocasión de vacancias eclesiásticas.⁸¹

Los procedimientos de aplicación del diezmo se fueron haciendo cada vez más complicados. Los diezmos generalmente se pagaban en especie, y esto obligaba a los obispos o entidades eclesiásticas a comerciar los productos para obtener numerario. De este modo, el clero se vio forzado a abandonar su ministerio propiamente espiritual para dedicarse a la administración de los recursos que necesitaba para cumplir con su ministerio espiritual.

A fines del siglo XVIII, los diezmos se habían convertido en una fuente de ingresos considerable para la Iglesia. Una compleja organización administrativa se hizo necesaria para su recaudación y reparto. La burocracia administrativa fue poco a poco ocupando el lugar de los agentes apostólicos, y la Iglesia se transformó en una institución replegada sobre sí misma, que defendía celosamente sus prerrogativas y beneficios.

El patrimonio de la Iglesia. El patrimonio de la Iglesia se vio acrecentado durante el período colonial con donaciones, fundaciones y legados voluntarios. A las ocasionales donaciones de tierras por parte de la Corona,

con destino a ciertas obras eclesiásticas, se sumaron las donaciones de los colonos quienes personalmente o por medio de sus antepasados las habían arrebatado de forma dudosa a los indígenas.



Minas de plata de Potosí, en Bolivia. Estas explotaciones produjeron grandes riquezas para España, y en ellas trabajaban los indios en condiciones infrahumanas.

El fisco eclesiástico trasplantó a las colonias los métodos y principios de la política financiera y de inversiones de la Iglesia metropolitana. De este modo, la Iglesia americana creó su propio sistema bancario, único en la época colonial.

La Iglesia del siglo XVIII en México otorgaba créditos hipotecarios a los hacendados, mineros y comerciantes. Al actuar como un verdadero agente bancario, la Iglesia pudo obtener, en una medida que no cesó de crecer a lo largo del período colonial, la capacidad de disponer de inmuebles de todo tipo. La Iglesia era el mayor terrateniente y la mayor empresa bancaria y financiera, y constituía el grupo de

⁷⁹Ibid., 219-222.

⁸⁰Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 130.

⁸¹Ibid., 131.

interés más poderoso en México al comienzo del período de la independencia.⁸²

Problemas administrativos. Con el incremento del poder económico y financiero aumentaron también los problemas administrativos y la negligencia de las tareas espirituales por parte del clero. *Hacia fines del período colonial, la Iglesia poseía una estructura financiera mejor articulada que la administración estatal.* A pesar de ello, la mentalidad de muchos eclesiásticos continuó siendo dependiente en lo referente a la ayuda del Estado para el sostenimiento del culto católico.

Ha sido esta mentalidad dependiente la que ha pugnado por la permanencia de la unión de la Iglesia y el Estado en algunos países latinoamericanos hasta el día de hoy. Además, los esfuerzos de la Iglesia por defender su riqueza y prerrogativas económicas han llevado a grandes trastornos sociales y políticos, especialmente desde el período de la independencia en adelante.

GLOSARIO

arcediano: dignidad en las iglesias catedrales, que actuaba como juez eclesiástico en determinado territorio ejerciendo una jurisdicción delegada de la episcopal.

arquidiócesis: es la diócesis en la que reside el arzobispo, que es el obispo de una iglesia metropolitana de quien dependen otros obispos (sufragáneos).

beaterio: casa en que viven las beatas en comunidad y siguiendo alguna regla.

burocratización: proceso por el cual una organización formal adopta de manera cre-

ciente las características de una burocracia, especialmente a través de la formalización de reglas y regulaciones.

canónigo: funcionario eclesiástico que obtiene y desempeña una canonjía, i.e. una prebenda de oficio, como asesor jurídico, teólogo, predicador o confesor en el cabildo catedral.

catedral: es la iglesia principal, donde reside el obispo o arzobispo con su cabildo.

catequista: persona que enseña a los catecúmenos (nuevos creyentes) los elementos esenciales de la fe cristiana, preparándolos para recibir el bautismo.

concilio: congreso o junta de los obispos y otros eclesiásticos de la Iglesia Católica, o parte de ella, para deliberar y decidir sobre materias de dogma y de la disciplina. Puede ser ecuménico o general, nacional, o provincial.

concubinato: en las sociedades occidentales, es la cohabitación de un hombre y una mujer sin que exista vínculo matrimonial.

constituciones: decisiones o mandatos solemnes en forma de una colección de reglas eclesiásticas elaboradas por la jerarquía, para su cumplimiento en la Iglesia Católica de su jurisdicción.

deán: el que, después del obispo, hace de cabeza del cabildo eclesiástico y lo preside en las catedrales.

dogmático: perteneciente a los dogmas de la religión. El vocablo pone énfasis sobre

los principios doctrinales más que en la acción que resulta de esos principios.

enciclopédista: partidario de las doctrinas profesadas por los autores de la Enciclopedia francesa del siglo XVIII, monumental obra publicada en París por D'Alembert y Diderot de 1751 a 1772, y arma poderosa de la filosofía del siglo XVIII.

erección: fundación o institución de una iglesia catedral como sede episcopal en una diócesis.

escatología: el estudio de las "últimas cosas," que ocurrirán al fin de los tiempos y en particular en relación con la segunda venida de Jesucristo.

exequátur: voz que se usa para designar el pase que la autoridad civil de un Estado da a las bulas y breves pontificios para su observancia.

gongorismo: culteranismo o falta de sencillez y naturalidad en el estilo, afición a los giros rebuscados y violentos, a las voces nuevas y peregrinas introducidas en la literatura española por el poeta cordobés Góngora y Argote y sus discípulos.

hermandad: privilegio concedido a una o varias personas por una comunidad religiosa para hacerlas participar por este medio de ciertas gracias y privilegios. Las personas así beneficiadas constituyen una liga, confederación o alianza.

ilustración: movimiento cultural europeo del siglo XVIII, caracterizado por una gran confianza en la razón, por la crítica de las instituciones tradicionales y la difusión del saber.

nunciatura: cargo o dignidad de nuncio y el lugar donde reside el embajador del Papa.

patriarcado: dignidad y territorio de la jurisdicción que corresponde al patriarca, en razón del título que el Papa concede a los obispos de algunas iglesias principales.

studium generale: nombre medieval dado a una comunidad de estudiosos legalmente reconocida, dedicada a la erudición y la educación, i.e., lo que más tarde se denominaría *universidad*.

taumaturgo: persona admirable en sus obras, que realiza milagros y hechos prodigiosos y maravillosos.

⁸²Ibid., 132-133.

**SINOPSIS CRONOLOGICA
EL CATOLICISMO COLONIAL**

- | | | | |
|-----------|--|-----------|--|
| 1538 | Universidad de Santo Tomás de Aquino, Santo Domingo. | 1594 | Hospital de San Hipólito, México. |
| 1538-1606 | Toribio de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima. | 1602 | Publicación de la revisión bíblica de Cipriano de Valera, en Amsterdam. |
| 1543 | Publicación de la primera versión del Nuevo Testamento en español, en Amberes, por Francisco de Encinas. | 1618-1645 | Mariana de Jesús Paredes, la "Azucena de Quito." |
| 1545-1563 | Concilio de Trento (sin la participación de los obispos de América). | 1619 | Llega Pedro Claver a Nueva Granada. |
| 1546 | Los obispos indios dejan de depender del Arzobispado de Sevilla. | 1621 | Universidad de Córdoba (Argentina). |
| 1547 | Establecimiento de los arzobispos de México y Lima. | 1622 | Creación de la <i>Congregatio de Propaganda Fide</i> , por Gregorio XV. |
| 1551 | Primer Concilio de Lima. Construcción de un templo dedicado a Nuestra Señora de Guadalupe (México). Creación de las universidades de Lima y México (inaugurada en 1553). | 1623 | Universidad de San Francisco Javier o Javeriana, por los jesuitas en Colombia. |
| 1555 | Primer Concilio de México. Paz de Augsburgo, que legaliza la reforma luterana en el Sacro Imperio. Primer Sínodo Diocesano de Popayán, Colombia. | 1627 | Se publica en Sevilla <i>De instauranda Aethiopia salute</i> , de Alonso de Sandoval. |
| 1565 | Segundo Concilio de México. | 1651-1695 | Juana Inés de la Cruz, poetisa mística mexicana. |
| 1567 | Segundo Concilio de Lima. | 1652 | Orden hospitalaria de los betlemitas, fundada por Pedro de Bethencourt, en Guatemala. |
| 1569 | Publicación de la primera versión completa de la Biblia en español, en Basilea, por Casiodoro de Reina. | 1674 | Publicación de la <i>Gazeta de México y Noticias de Nueva España</i> , el primer periódico de América. |
| 1569-1639 | Martín de Porres, enfermero mulato de la tercera orden dominicana, en Perú. | 1676 | Fundación de la Universidad de San Carlos Borromeo en Guatemala. |
| 1576 | El papa Gregorio XIII permite la ordenación al sacerdocio de mestizos e indígenas. | 1681 | Publicación del Nuevo Testamento en portugués (versión de Almeida), en Amsterdam. |
| 1582-1583 | Tercer Concilio de Lima. | 1721 | Fundación de la Universidad de Venezuela. |
| 1585 | Tercer Concilio de México. | 1728 | Fundación de la Universidad de La Habana. |
| 1586-1617 | Rosa de Lima, religiosa dominicana peruana. | 1738 | Fundación de la Universidad de Chile. |
| | | 1767 | Expulsión de los jesuitas de la América española. |

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿En manos de quién quedó la división y organización de la Iglesia en el Nuevo Mundo? 2. Describa el conflicto entre la realidad misionera de la Iglesia y su creciente organización colonial. 3. ¿En qué sentido la historia de los obispos latinoamericanos sigue estrechamente la evolución de la historia de la colonización? 4. ¿Hasta qué año los obispos hispanos estuvieron subordinados al arzobispo de Sevilla? 5. ¿Quién estuvo a cargo de las iglesias parroquiales en las ciudades y pueblos más importantes? 6. Describa la colisión de intereses entre el clero regular y el clero secular. 7. En sus propias palabras, explique el problema de las frecuentes y prolongadas vacancias episcopales. 8. ¿De qué manera la mentalidad estamental medieval de los obispos españoles afectó sus relaciones con el bajo clero y el pueblo sencillo? 9. ¿Cuál fue el carácter de los concilios provinciales hispanoamericanos? 10. ¿En qué años y dónde se llevaron a cabo los dos primeros concilios provinciales? 11. ¿Cuál fue la importancia del Tercer Concilio Peruano? 12. ¿Quién fue Toribio Alfonso de Mogrovejo? 13. ¿Qué son los cabildos eclesiásticos? 14. Mencione algunos oficiales de un cabildo eclesiástico. 15. ¿Qué lugar tuvieron los indígenas en el clero? 16. ¿Qué lugar tuvieron los mestizos en el clero? 17. ¿Quién fue Martín de Porres? 18. Describa la rivalidad entre el clero criollo y el europeo. 19. ¿De dónde provenía la mayor parte del clero en la América colonial? 20. Evalúe la disciplina del clero durante la época colonial. 21. Sintetice la vida espiritual y religiosa durante el período colonial. 22. ¿Cuál fue el significado de los sacramentos en la América colonial? 23. Describa el matrimonio en Indias. 24. ¿Qué era la barraganía? 25. ¿En qué sentido el "trasmundo religioso colonial estaba sometido al imperio de los objetos"? 26. Mencione algunas instituciones sociales y caritativas coloniales. 27. Mencione dos órdenes hospitalarios fundados en América. 28. Evalúe las órdenes femeninas en América. 29. ¿Quién fue Juana Inés de la Cruz? ¿Quién fue Rosa de Lima? 30. ¿Cuál fue la actitud de la Iglesia hacia los africanos esclavizados? 31. Describa la trata de esclavos. 32. ¿Qué circunstancias explican el escaso desarrollo cultural a lo largo del período colonial? 33. ¿En qué sentido la educación en América Latina durante el período colonial estuvo por completo en manos de la Iglesia Católica Romana? 34. Mencione algunas universidades coloniales y su año de fundación. 35. ¿Cómo fue la educación jesuítica? 36. Describa el impacto de la Ilustración sobre la cultura colonial. 37. ¿En qué sentido la falta de personal afectó la obra misionera católica? 38. Ejemplifique el método misionero itinerante. 39. ¿De qué manera la intervención del Estado afectó el desarrollo de la misión en América? 40. Discuta críticamente los recursos de la Iglesia durante el período colonial.

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * "El sermón del padre cura"

Observe y responda:

- ¿Dónde está el sacerdote jesuita? ¿Qué está haciendo?

- Procure leer las tres primeras líneas de su sermón. ¿De qué está hablando?

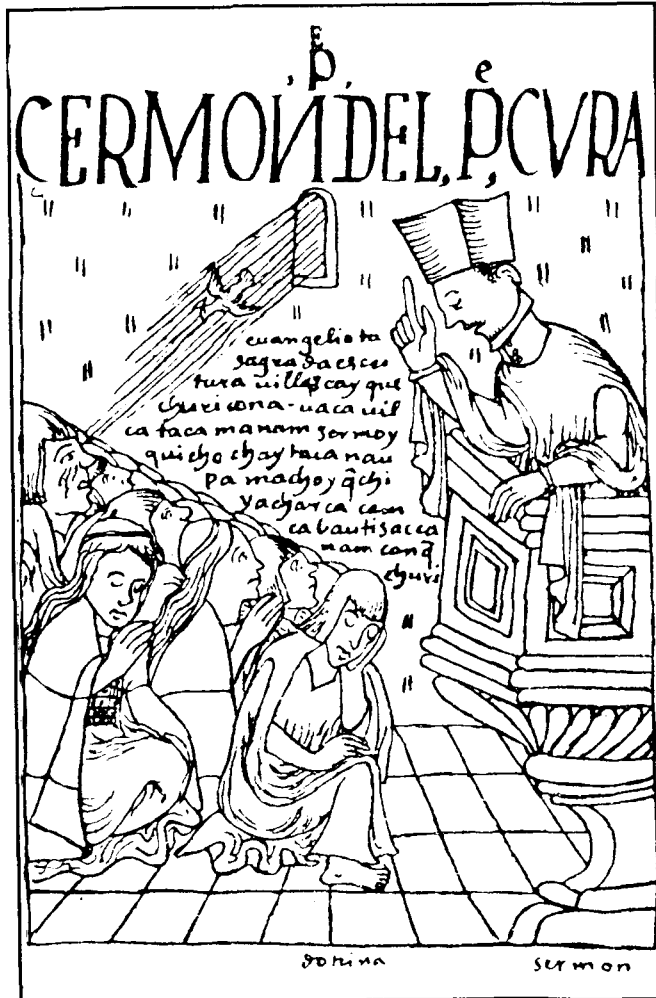
- Procure leer las líneas que siguen. ¿En qué idioma está predicando: en castellano o quechua?

- Observe la actitud de los indígenas.

¿Con qué actitud lo están escuchando? (atención-indiferencia-meditación-rencor- oración-emoción-incredulidad-rechazo-otra).

- ¿Qué le parece que significa el haz de luz que entra por la ventana y la paloma que desciende sobre el auditorio?

- El grabado está tomado de la obra de Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, de 1614. Un comentario hecho por A. Aubry dice: "La conclusión implícita de Guamán resulta clara: si los padres de las doctrinas hubieran predicado solamente el evangelio, sin mezclas españolas, en la iglesia latinoamericana se habría producido un puro pentecostés." ¿Cuál es su propia interpretación de los hechos a la luz de esta ilustración?



TAREA 2 * Al servicio del culto eucarístico

Lea y responda:

En los comienzos se sintió también la falta de medios y de sacerdotes incidiendo fuertemente en la pastoral eucarística.

En 1581, el obispo de Tucumán ponderaba las necesidades de sus iglesias. En cien leguas a la redonda no poseía sacerdote que lo pudiese confesar. Un clérigo le escribió pidiéndole corporales [lienzo sobre los cuales se coloca el sacerdote la hostia y el cáliz] para su templo. Decía poseer unos de más de cincuenta años y no los osaba lavar de miedo a que se deshiciesen al hacerlo. El cáliz lo tenía quebrado y lo había atado con un alambre. La casulla [vestidura sagrada que se pone el sacerdote sobre el alba] que utilizaba llamaba la atención por sus remiendos. Este cura se encontraba a trescientas cincuenta leguas de distancia.

Desde estos modestos límites hasta la opulencia admirable, el culto eucarístico recorrió todas las etapas y un largo camino. De la mano de la teología postridentina y de la devoción propia de la época. No cabe duda que la forma cómo se destacó el sacramento de los altares constituirá una característica de la vida eclesial de esos siglos.

Cuando los jesuitas fueron expulsados de Quito, en el año 1767, por voluntad de Carlos III, el obispo del lugar, que examinó la sacristía de la iglesia de la Compañía de Jesús de esa sede de audiencia real, pudo afirmar que nunca había visto una iglesia tan bien abastecida. Encontró custodias de oro, plata y pedrería; muchas joyas de gran valor en las imágenes; gran cantidad de vasos sagrados; espe-

jos, frontales y otras alhajas de cristal; gran variedad de ornamentos preciosos; siete mil marcos de plata en candeleros y adornos y gran número de relicarios. El templo se había dorado desde la bóveda hasta el zócalo.

Una descripción sobre el Perú señalaba que si los altares de la Virgen de Lima eran de plata, que son un cielo, sin embargo, el de la capilla de Nuestra Señora de Loreto de la iglesia de El Callao era una vía láctea por su riqueza en plata. El retablo de la testera era de plata. Del mismo material se había fabricado el tabernáculo del medio, que era el torno de Nuestra Señora, y el sagrario y el altar donde se celebraba la eucaristía. Los elementos litúrgicos y los adornos también eran de plata.

Juan Villegas, "Evangelización de América: desde el descubrimiento hasta la emancipación," en *Gran enciclopedia de España y América*, vol. 7: *Las creencias*, ed. por Juan María Laboa (Madrid: Espasa-Calpe/Argantonio, 1986), 90.

- ¿De qué manera este pasaje ilustra la falta de sacerdotes en América Latina durante el periodo colonial?

- ¿Cómo ilustra el autor la falta de medios en muchas iglesias?

- ¿Cómo evalúa la asociación que hace Villegas entre el boato de los altares y la importancia del culto eucarístico?

- Discuta críticamente el contraste entre templos fastuosamente dotados y decorados, y la miseria en que vive la mayor parte del continente. ¿Cree usted que la Iglesia Católica ha hecho realidad su tan publicitada "opción por los pobres" en América Latina?

- ¿Le parece correcto o incorrecto que la Iglesia en América Latina se deshaga de obras de arte de gran valor para dar de comer a los pobres? Hay templos, altares, joyas y obras de arte que son un patrimonio cultural que pertenece a todos. ¿Habría que venderlos, enajenarlos, ponerlos bajo la custodia del Estado, o es mejor que queden bajo el cuidado de la Iglesia?

LECTURAS RECOMENDADAS

DUSSEL, Enrique D. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. I/1: *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 259-280; 366-396.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 197-253.

VILLEGAS, Juan. "Evangelización de América: desde el descubrimiento hasta la emancipación," en *Gran enciclopedia de España y América*, vol. 7: *Las creencias*, ed. por Juan María Laboa (Madrid: Espasa-Calpe/Argantonio, 1986), 52-104.



UNIDAD UNO

EL CRISTIANISMO CATOLICO ROMANO

SUBUNIDAD V

EL CATOLICISMO Y LOS NUEVOS ESTADOS NACIONALES

El advenimiento de la independencia de las colonias españolas en América significó un rompimiento muy significativo con el centro político europeo. Esto afectó necesariamente el estado y la evolución religiosa de los antiguos dominios españoles y portugueses en Hispanoamérica. Las consecuencias de los procesos independentista y de organización nacional de las repúblicas latinoamericanas todavía siguen pesando considerablemente sobre el catolicismo del continente.

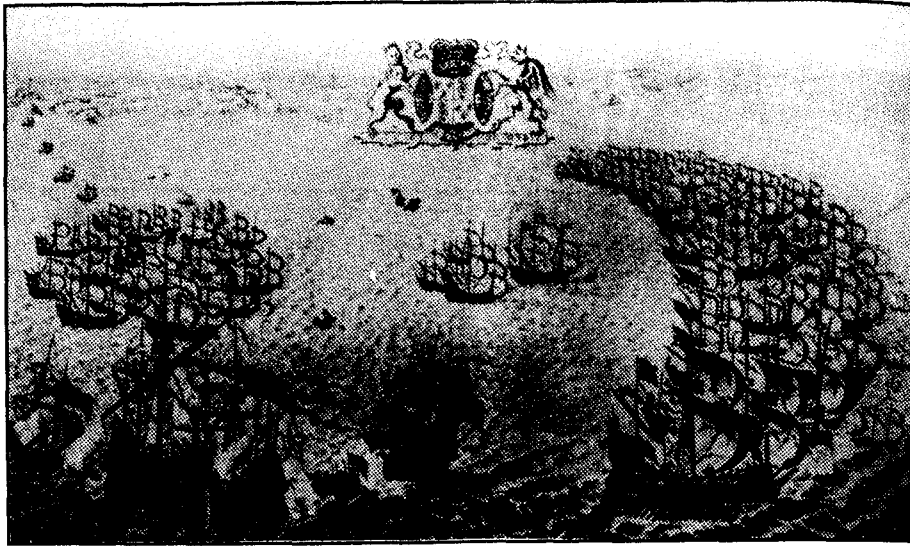
PERIODO PRE-REVOLUCIONARIO

Durante los siglos XVII y XVIII, la influencia y el poder español en América se encontraban en franca decadencia. Reyes débiles e incapaces demandaban más y más **exacciones** de las colonias, a fin de sostener su corte absolutista y en bancarrota, y para hacer frente a los gastos excesivos de la

burocracia real. La mayor parte de la carga caía sobre los hombros de la *oligarquía criolla*, que padecía de pesados impuestos pero no gozaba de mayores privilegios. El sentimiento acumulado de frustración junto a otros varios factores terminó por estimular el deseo de una vida política y económicamente independiente.

Situación política

La monarquía personal y absolutista española, que había alcanzado su máximo poder con *Felipe II*, comenzó a desplomarse después de la destrucción de la *Armada Invencible* (1588). España perdió su hegemonía en el mar y otras potencias fueron ocupando poco a poco su lugar (Inglaterra, Francia, Holanda). En realidad, en 1600 España era todavía rica y sus ejércitos los más poderosos de Europa, pero su debilidad era cada vez más acentuada. No obstante, la



La Armada Invencible, flota de 127 navíos enviada por Felipe II contra Inglaterra en 1588 para vengar la muerte de María Estuardo y destronar a Isabel I.

pésima administración central y la falta de una política adecuada terminaron por producir el desmembramiento del vasto imperio colonial español en América.

Los Austrias Menores. El proceso de la decadencia de España se fue agudizando durante el siglo XVII. A lo largo de todo este siglo, España se desangró en los campos de batalla europeos. La colonización de América y la atención de sus otros Estados europeos la habían privado de sus mejores hombres. Confiada en los metales preciosos americanos, las industrias fueron descuidadas. El imperio español parecía indefenso frente a los **corsarios** y piratas de toda Europa, que hostigaban sus cargamentos y tornaban inseguras sus rutas marítimas. Sus monarcas, llamados los *Austrias Menores*, se mostraron incapaces para impedir la crisis, y entregaron el gobierno a sus **favoritos**, que estuvieron muchas veces guiados por sus intereses personales.

La paulatina decadencia española podría haberse solucionado si los monarcas se lo hubieran propuesto. Pero lamentablemente los tres reyes *Habsburgos* sucesores de Felipe II y que ocuparon todo el siglo XVII (desde 1598 a 1700), fueron los peores monarcas de su tiempo. *Felipe III* (1578-1621) confió el gobierno al *Duque de Lerma* (¿1550?-1625), mientras que *Felipe IV* (1605-1665) dejó gobernar al *Conde-Duque de Olivares* (1587-1645). *Carlos II* (1661-1700) fue una verdadera calamidad pública. El poder fue desempeñado por su madre y otros parientes. Al morir en 1700, concluyó con él la dinastía de los *Habsburgos* en España. Hasta entonces, el reino había estado unido a la suerte de la *Casa de Austria*. A partir de ahora, el poder pasó a manos de los *Borbones*, de origen francés.

Las naciones colonizadoras del continente americano (España, Portugal, Inglaterra, Francia y Holanda), pasaron el siglo XVII y XVIII en permanente rivalidad por su política europea. Sus conflictos repercutieron notablemente en el Nuevo Mundo. Con cada evolución de la política europea, se producía una



Retrato de Felipe IV de España en sus años mozos, por Velázquez (Museo del Prado, Madrid).

concomitante repercusión bélica en América, acompañada de actividades corsarias.

Los Borbones. Los Borbones de origen francés comenzaron a reinar en España al iniciarse el siglo XVIII y ejercieron un gobierno muy centralizado, sin la intervención del pueblo, pero buscando su bienestar económico y social. La divulgación de las nuevas ideas de la *Ilustración* repercutió en diversas formas en Europa. En Francia, que descollaba en el aspecto intelectual, y en Inglaterra que prevalecía en el orden político, llevó al **liberalismo**. En cambio en Austria, Prusia, Rusia y España la *Ilustración* condujo al **despotismo ilustrado** y a la justificación del **absolutismo** real, al considerar que *si bien el pueblo era el depositario de la soberanía, éste la entregaba a los reyes porque no estaba capacitado para gobernar*.

EL LIBERALISMO

El movimiento liberal nació en los siglos XVIII y XIX durante la lucha entre la ascendente burguesía contra la sociedad feudal, el poderío de la nobleza y de la Iglesia. En los países en que la burguesía llegó pronto al poder, como en Inglaterra y Holanda, comenzaron ya antes a imponerse los fundamentos de la política liberal. En suma, los principios del liberalismo derivan de la teoría del derecho natural y de los innatos derechos del hombre. Esos principios constituyeron el fundamento de las grandes revoluciones del siglo XVIII en Francia y América. Hasta hoy coinciden en substancia con los principios de la democracia.

El nombre de "liberal" surgió después de las guerras napoleónicas y se originó en España, donde los integrantes del Partido Progresista se denominaban "los liberales." . . . El liberalismo . . . pregonaba las libertades ciudadanas fundamentales y exigía gobiernos constitucionales con la participación de una representación popular. Económicamente representaba la libre empresa, la propiedad privada y el comercio libre. Ha sido llamado la expresión política de la clase burguesa o capitalista. . . . El liberalismo fue, y es hoy todavía, racionalista y anticlerical.¹

¹Walter Theimer, *Diccionario de política mundial* (Buenos Aires: Miguel A. Colia, 1958), 348-349.



Luis XIV, el Rey Sol, rey de Francia de 1643 a 1715.

En el siglo XVIII, Francia perdió la preponderancia que había alcanzado con Luis XIV (1638-1715), y en cambio Inglaterra se convirtió en primera potencia. En Hispanoamérica, el establecimiento de los Borbones en el trono español determinó la aplicación de una política acorde con los principios centralizadores que éstos traían de Francia, y con los del despotismo ilustrado de Carlos III (1716-1788).

La centralización borbónica se concretó en América con la disminución del poder de los virreyes y de los cabildos, y de los organismos metropolitanos como el Consejo de Indias y la Casa de Contratación. La creación de los virreinos del Río de la Plata y Nueva Granada y de las capitanías generales de Venezuela, Chile y Cuba, el régimen de gobernaciones-intendencias y la uniformidad de la legislación se sumaron al esfuerzo centralizador. Incluso cambió la terminología que se usaba, ya que los territorios americanos dejaron de llamarse

"reinos" para ser denominados "dominios" o "colonias".²

Situación social

Estratificación social. Desde que se inició la conquista, se produjo una gran corriente migratoria, proveniente de los distintos **estratos sociales** de la sociedad hispánica, a la vez que en América ya existía una población indígena también estratificada, especialmente en los centros de altas culturas.

Como consecuencia, surgieron distintos grupos sociales determinados (**estratificación social**) en algunas regiones - como México y Perú - , por el origen más que por la riqueza. En otras partes, como en el Río de la Plata, se organizó una sociedad más democrática, porque en razón de la ausencia de metales preciosos, vinieron quienes estaban decididos a desarrollar actividades comerciales, o poseían tierras que trabajaban por medio del indígena o del mestizo. Este último estaba jurídicamente en el mismo nivel que el criollo, siempre que procediera de uniones legítimas.

Las clases más altas estaban formadas por los *beneméritos de Indias*, especie de aristocracia de la conquista, integrada por los conquistadores y sus descendientes, que desempeñaban los cargos, tenían propiedad de la tierra y la posesión de encomiendas. Los sacerdotes tenían mucha influencia por su actividad como religiosos, en la enseñanza y en la beneficencia. Los *funcionarios*, los que ejercían las *profesiones liberales* y los *comerciantes enriquecidos* eran parte de la clase

alta. Perduró también la *nobleza indígena*, integrada por los caciques y sus descendientes. Dentro del *común de la gente* se encontraban los artesanos - que muchas veces eran indígenas - , los pequeños comerciantes, los labradores, y finalmente, los esclavos.

Los criollos. Los **criollos**, a pesar de tener que sufragar generosamente la maquinaria burocrática de la administración colonial española, generalmente no tenían la posibilidad de ejercer responsabilidades como altos oficiales de gobierno en el sistema colonial. El resentimiento fue creciendo lentamente junto con un sentido de identidad nacional, que fue encontrando su centro en los valores e intereses locales.³

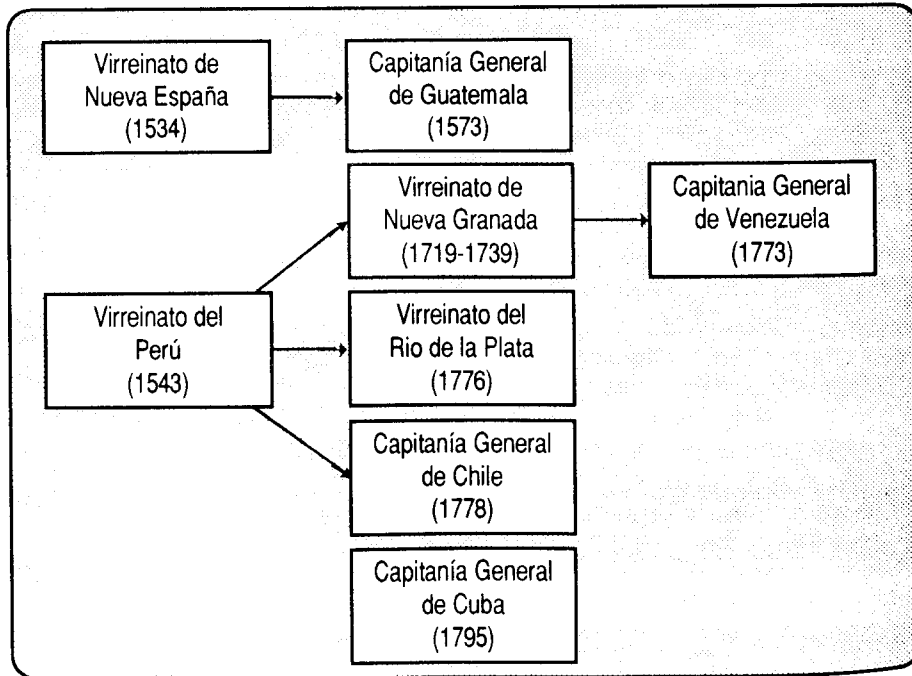
Varios factores dan cuenta del extrañamiento entre europeos y americanos (criollos), que es uno de los motivos principales de la emancipación. Por un lado, *el criollo tenía un profundo sentido aristocrático, que lo hacía sentirse superior al español*. Este sentido se enardecía en ocasión de la rivalidad por los honores y funciones civiles y eclesiásticas. El odio se tornaba mayor cuando el criollo era discriminado en los nombramientos reales, y cuando un español de menor prosapia y cualidades recibía el puesto que él ambicionaba. Estos sentimientos fueron creciendo a lo largo del siglo XVIII, asociados a la idea de que España era un poder retrógrado en comparación con otras naciones europeas o con los grandes reinos de las Indias.⁴

Todo esto llevó a dos consecuencias. La primera fue un cambio en el nombre que los

²Abelardo Levaggi, *Manual de historia del derecho argentino: castellano-indiano. nacional*, vol. 3: *Estatul, económico, laboral* (Buenos Aires: Depalma, 1991), 30-32.

³Ver Richard Konezke, "La condición legal de los criollos y las causas de la Independencia," *Estudios Americanos* 2 (no. 5. 1950): 31-54; cf. Idem, *América Latina*, 2:143-144.

⁴Salvador de Madariaga, *Spanish American Empire*, 192-194.





Elegante criolla y su hijo vestido como fraile, según C. Linati, en *Costumes civils, militaires et religieux du Mexique (Bruselas)*.

criollos comenzaron a darse. Por tres siglos se habían llamado "españoles," dejando a los venidos de España el nombre de "europeos." Pero ahora dejaron el calificativo de "españoles" y comenzaron a llamarse "americanos." La segunda consecuencia fue que los criollos prefirieron a cualquier extranjero antes que a los españoles. Esto llevó muchas veces a la aceptación de la dominación inglesa.⁵

Además, debe tenerse en cuenta que la población blanca nacida en América fue poco a poco superando a los inmigrantes blancos de Europa. En 1813 vivían en el virreinato de Nueva España unos 70.000 europeos y un millón de criollos. En la ciudad de México, de

100 habitantes 49 eran criollos y sólo dos europeos. Se calcula que en el siglo XVIII el 95% de los blancos había nacido en el Nuevo Mundo.⁶

Situación cultural

El barroco. A fines del siglo XVI, concluida la crisis religiosa que afectó a la cristiandad europea, se instalaron nuevamente en Roma los mejores artistas de la época con el beneplácito de los Papas gustosos de las manifestaciones artísticas. Es así como surgió un nuevo arte, el barroco, que se difundió desde allí al resto de Europa y a América. Fue el arte característico de España y Portugal, y el arte de la Contrarreforma, conocido también como jesuítico, porque lo difundieron los jesuitas.

Victor-Lucien Tapié afirma: "Si el barroco se encuentra estrechamente asociado con la doctrina del Concilio Tridentino y la difusión de valores sensibles en la vida religiosa, si procede del Renacimiento pero se nutre igualmente de tradiciones más antiguas, si, en fin, a menudo se muestra a la vez aristocrático y popular, no cabe duda que habrá que interrogar la experiencia española al respecto."⁷

Cuando el barroco surgió, fue considerado una decadencia del arte, porque le criticaban la exageración en la forma y el exceso de elementos decorativos. En realidad, no era sino el reflejo del mundo de la época, con una Italia desunida y dominada por la Casa de Austria, España en decadencia, Inglaterra en guerras civiles y la amenaza de la guerra de los Treinta Años (1618-1648) envolviendo a Europa.

EL BARROCO

El barroco es un estilo fastuoso, recargado, caprichoso, y ricamente adornado, que no intenta como el renacentista exaltar la belleza sino que busca despertar el asombro y admiración por lo poderoso. Además, demuestra "horror al vacío" y completa todos los espacios libres, con verdadera obsesión decorativa. La arquitectura predomina sobre la pintura y la escultura. Se abandona el contorno definido que caracterizaba al arte clásico, pero se destacan las figuras por medio de la luz y el color. En la arquitectura, se abandonan las líneas rectas del Renacimiento y se adoptan las curvas, las columnas "salomónicas" que se retuercen en espiral y muchas veces se recubren con guirnaldas, y los techos estucados y decorados profusamente. En la concepción del barroco los elementos son diversos y dispares, pero el conjunto presenta una unidad total. Los templos buscaron representar la gloria y el poder de la Iglesia con una profusa y rica decoración y esta riqueza se tomó como una ofrenda y un sacrificio a Dios. Los palacios, muy lujosos y decorativos, exaltaron el poder de los reyes absolutistas, cada vez más distantes de sus súbditos.

El barroco alcanzó en América su mayor plenitud, y fue aún más rico y recargado que el de España, en cuanto a arquitectura y escultura con la imaginería, los retablos y las sillerías. "En México, en el Perú, en las demás provincias o audiencias de América, adóptase, para edificar palacios o iglesias, el estilo de la metrópoli o, mejor dicho, el que proponen los arquitectos metropolitanos. . . . Muy rápidamente expandióse por el Nuevo Mundo un barroco recargado, intensamente decorativo. . . En México y Perú, los dos países dueños de civilizaciones locales evolucionadas, parecería que las formas y el espíritu del arte indígena despertaron y unieron sus efectos para dar al barroco colonial un carácter más vehemente aún que el de las metrópolis."⁸

En el Virreinato de Nueva España es donde el barroquismo aparece más desbordante, quizá por la influencia del arte indígena, que era muy decorado. En arquitectura se da suma importancia a las cúpulas, y en la decoración se agrega la aplicación de

azulejos. En el Virreinato del Perú la arquitectura religiosa es más chata que la de México, tal vez debido a los terremotos. Las torres son bajas y la cúpula muchas veces se suprime. Las columnas salomónicas, que en España se ubican en el interior de las construcciones, aquí se usan en el exterior. La arquitectura religiosa se caracteriza por su riqueza tanto en Lima como en Quito y en Cuzco, y la arquitectura civil en Lima, por la aparición de los balcones volantes - balcones cerrados con ventanas - muy trabajados en madera.

Las nuevas ideas. El siglo XVIII, llamado de la Ilustración, se caracterizó en Europa por la actividad intelectual de quienes basados en la razón, iniciaron una crítica sistemática de las instituciones tradicionales, formando el ambiente propicio para lograr profundas transformaciones políticas, económicas, sociales, culturales, jurídicas y religiosas. Fue en función de estas nuevas ideas que se desarrolló el liberalismo en los siglos XVIII y XIX, como un movimiento para la libertad individual en

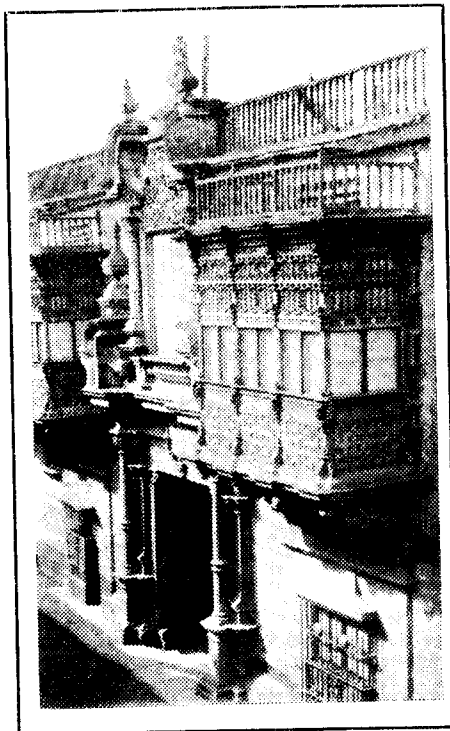
⁵Ibid., 195-196.

⁶Konetzke, *América Latina*, 2:93.

⁷Victor-Lucien Tapié, *El barroco* (Buenos Aires: EUDEBA, 1965), 107.

⁸Ibid., 118, 127.

muchas esferas de la vida política, económica y religiosa.



Típica casa colonial limeña con sus balcones volantes.

Ya en el siglo XVII, en el momento en que el absolutismo monárquico estaba en su apogeo, se divulgaron nuevas ideas que amenazaron su existencia y que se sustentaban en la **filosofía cartesiana** (racionalista), en los descubrimientos científicos y en el pensamiento anglo-holandés.

Las nuevas ideas políticas surgieron en Inglaterra con **John Locke** (1632-1704), cuya teoría política concibe al Estado con división de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial), con preponderancia del legislativo. En Francia surgieron críticas contra Luis XIV, con filósofos que propiciaban la libertad en materia

política y la tolerancia religiosa, como **Montesquieu** (1689-1755) y **Voltaire** (1694-1778). Más tarde, filósofos como **Juan Jacobo Rousseau** (1712-1778) y **Denis Diderot** (1713-1784) reflejarían el espíritu crítico y racionalista de la Ilustración, pero con criterios muy distintos. Rousseau fue el primero en expresar la teoría de un gobierno democrático, en su obra *El contrato social*.



Juan Jacobo Rousseau, de espíritu sistemático y carácter apasionado, sostenía que el hombre es naturalmente bueno, que la sociedad lo corrumpe y que, por lo tanto, es necesario volver a la virtud primitiva.

la propiedad privada y el comercio libre. El liberalismo sostenía la libre competencia, y también se oponía a toda interferencia del gobierno en las actividades económicas, excepto las más esenciales. No obstante, a fines de los siglos XIX y XX, los liberales llegaron a creer que no era suficiente liberar al individuo del control autocrático, sino que el gobierno, como representante colectivo de la sociedad, debía tomar medidas positivas para asegurar

Las nuevas ideas económicas se manifestaron en el liberalismo económico que, como doctrina de la Ilustración, marcó una reacción contra la intervención estatal preconizada por el mercantilismo y proclamó las ventajas de la libertad económica. Esto significaba la libre empre-

el bienestar de cada persona. Fue, en este sentido, la expresión política de la clase burguesa o capitalista.

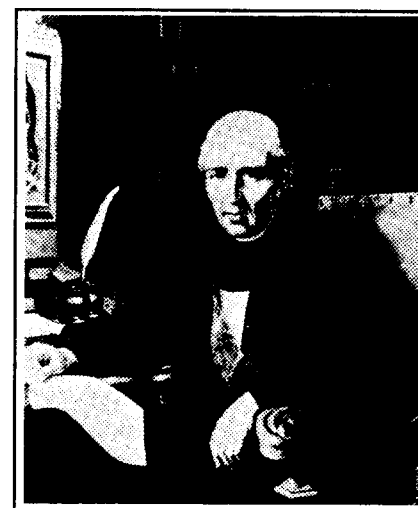
Las nuevas ideas religiosas llevaron a una toma de distancia respecto del dominio y control eclesiástico. Las nuevas ideas pretendían, en esencia, un mejoramiento de la humanidad bajo la guía de la razón ilustrada y sobre la base de los conceptos liberales de soberanía popular, igualdad social, libertad personal y tolerancia religiosa. Estas ideas nacieron teñidas de un profundo anticlericalismo. Esto se tradujo en duros ataques contra la religión católica romana, bajo la acusación de sectarismo, oscurantismo y error. Se atacaba a la Iglesia porque se la acusaba de ser aliada del absolutismo. Sin embargo, de la oposición a su régimen y privilegios se pasó a la discusión de sus dogmas y de su sentido histórico. Esto significó un duro golpe para la Iglesia, que no supo responder adecuadamente al mismo.

PERIODO DE AJUSTES (1808-1825)

La independencia hispanoamericana

Con la ocupación de España por parte de los ejércitos de Napoleón en el año 1808, comenzó el período de la emancipación de las colonias latinoamericanas. Este período independentista se prolongará durante varios años. En 1821, los esfuerzos de **Miguel Hidalgo** y **Costilla** (1753-1811) y **José María Morelos** y **Pavón** (1765-1815) se vieron por fin coronados cuando México obtuvo su independencia. En el mismo año de 1821 se independizó la *Capitanía General de Guatemala*.

Hidalgo era sacerdote. Servía como párroco de Dolores (Guanajuato) cuando aceptó la jefatura de un movimiento revolucionario en *Querétaro*. Descubierta la conspiración, convocó al pueblo el 16 de setiembre de 1810 y lanzó el célebre *Grito de Dolores* que inició la revolución mexicana. Al frente de un improvisado ejército de indígenas, que fue haciéndose cada vez más numeroso, marchó sobre Celaya, donde fue nombrado capitán general. Se apoderó de Guanajuato y Valladolid, y logró la victoria del Monte de las Cruces, pero fue derrotado por las fuerzas realistas en Aculco, Guanajuato y Puente de Calderón. Caído poco después en la emboscada de Baján, fue sometido a proceso, degradado como sacerdote y fusilado en Chihuahua.



El padre Miguel Hidalgo y Costilla, quien en 1810 inició un levantamiento contra la dominación española.

Morelos era sacerdote. Se unió al movimiento emancipador de Hidalgo. Realizó varias campañas militares victoriosas y reunió en Chilpancingo el primer Congreso Nacional (1813). Posteriormente, *Agustín de Iturbide* (1783-1824) lo derrotó en Valladolid y Puruarán. Hecho prisionero en Tescmalaca, fue condenado a muerte y fusilado.

En América del Sur, *Simón Bolívar* (1783-1830) conquistó *Venezuela*. Su ayudante,

Antonio José de Sucre (1795-1830), derrotó a los realistas de Ecuador en la batalla de Pichincha (1822). En 1824, la batalla de Ayacucho (Perú) marcó el derrumbe definitivo del poder español en el continente americano. Sin embargo, conviene tener en cuenta que en el Caribe la lucha por la independencia de España continuó hasta 1865, cuando Santo Domingo quebró el

dominio español; y hasta 1898, cuando hicieron lo propio Cuba y Puerto Rico.

Como puede verse, en muy pocos años España perdió casi todas sus colonias en América Latina. Así emergieron nuevas estructuras políticas, que introdujeron al continente en una nueva etapa de su historia.

SIMON BOLIVAR

Iniciado en las lecturas de Rousseau y los enciclopedistas franceses por Simón Rodríguez, prosiguió sus estudios en España. Poco después de su regreso a Venezuela, emprendió un nuevo viaje a Europa, donde asistió a la coronación de Napoleón, observó el debilitamiento de España a raíz de la invasión francesa y juró en Roma dedicar su vida a liberar su país del yugo español. Participó activamente en el movimiento de 1810, que formó la Junta del 19 de abril, contraria al Consejo de Regencia de Cádiz. En compañía de Andrés Bello marchó a Londres con el fin de recabar la ayuda inglesa para impedir desembarcos de los franceses.

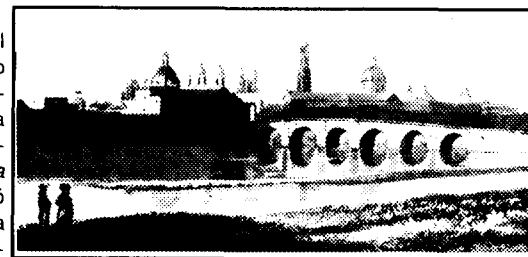
Caida Venezuela de nuevo bajo la dominación española, Bolívar se vio obligado a huir a Curazao. Allí organizó un desembarco en Nueva Granada, y, después de varios encuentros con los españoles, entró en Caracas en octubre de 1813, donde fue proclamado Libertador. A causa de nuevos contratiempos tuvo que refugiarse con su gobierno en Jamaica, donde escribió una célebre carta en la que justificaba las razones de la emancipación americana. De vuelta al continente, convocó el Congreso de Angostura, ante cuya asamblea presentó un proyecto de Constitución y propugnó la unión de Nueva Granada y Venezuela. Inmediatamente reunió su ejército y se dirigió hacia el territorio colombiano, en cuya marcha tuvo que atravesar la Cordillera de los Andes. Su resonante victoria sobre las tropas realistas en Boyacá (1819) le abrió las puertas de Bogotá donde, recibido triunfalmente, proclamó la República de Colombia, que comprendía Nueva Granada y Venezuela. Fue elegido primer presidente, mas nuevas empresas guerreras reclamaron su presencia.

El Perú a su vez luchaba por independizarse de la Corona española. Incorporada la provincia de Quito a la Gran Colombia, Bolívar se entrevistó con José de San Martín en Guayaquil (1822). El general argentino renunció a sus poderes en favor Bolívar, quien entró en Lima en 1823. Antonio José de Sucre, su lugarteniente, obtuvo la victoria de Ayacucho y él mismo puso término a la dominación española en la batalla de Junín (1824). El Alto Perú quedó constituido en república que tomó, en honor del Libertador, el nombre de Bolivia.

De regreso en Colombia (1827), Bolívar había de asistir a la guerra civil, cuyo resultado fue la separación de Venezuela y Colombia (1829). Por otra parte, el Perú abolió la constitución bolivariana y la provincia de Quito se constituyó en república independiente. Lleno de amargura al ver cómo se deshacía su obra, renunció al poder en 1830 y se retiró a Santa Marta, donde la noticia del asesinato de Sucre aceleró su propia muerte, acaecida el 17 de diciembre de 1830.

¿Independencia o dependencia? El proceso de la independencia en América Latina fue más una consecuencia que un resultado. Las guerras por la independencia fueron más bien las batallas de la oligarquía criolla para liberarse del control monopolista español, que la búsqueda de su propia identidad por parte del pueblo.⁹ Esta es la razón por la que, no teniendo suficiente madurez histórica para asumir la libertad, las nuevas naciones cayeron bajo el control de otro imperio: Inglaterra. En otras palabras, no hubo una verdadera independencia en América Latina, sino un cambio de dueño.¹⁰

Gracias al apoyo brindado a los insurgentes y a su nueva política comercial, Inglaterra se transformó muy pronto en la heredera de España y Portugal, llegando así a gozar de una situación de monopolio.¹¹ "A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Inglaterra es el foco originante de la revolución en el Occidente. Revolución política - el parlamentarismo -, económica - el liberalismo capitalista -, técnica - el maquinismo -, intelectual - el empirismo en ciencias y el contractualismo individualista en teoría política."¹²



Lima con el puente sobre el río Rímac, según A. Caldecleugh en su obra *Travels in South America* (1825).

De esta manera, América Latina nació a la historia en una condición de subdesarrollo y dependencia. Esto fue así porque la estructura total de la cultura, la economía, la política y de la Iglesia misma, siempre dependía de alguna metrópoli de ultramar.¹³

Con la ruptura del sistema colonial español, la oligarquía criolla, que carecía del poder de decisión en materia económica, eclesiástica y política, vio una oportunidad de obtener el poder. Pero la ruptura del pacto colonial con España fue llevada a cabo con un ojo puesto sobre el aparentemente más beneficioso pacto

colonial propuesto por Inglaterra. Ya no se trataba de enviar el oro y la plata a Europa para comprar vino y aceite, sino de enviar a Inglaterra materias primas para comprar bienes manufacturados.

De este modo, el comercio triangular del período anterior, según el cual Inglaterra proveía de armas de fuego y los servicios con los que compraba en África los esclavos que luego vendía en las Indias Occidentales de donde se proveía de azúcar y melazas, dio lugar a una división internacional del trabajo.

⁹Pierre Chaunu, *Historia de América Latina* (Buenos Aires: EUDEBA, 1976), 61-70. Para una discusión amplia sobre la Iglesia Católica y la revolución hispanoamericana, ver Mecham, *Church and State*, 38-60.

¹⁰Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial*, 63-64.

¹¹Israel Belo de Azevedo, *As cruzadas inacabadas: introdução à história da Igreja na América Latina* (Rio de Janeiro: Gemoos, 1980), 87-90.

¹²Dussel, *Historia de la Iglesia*, 136.

¹³Ver Chaunu, *Historia de América Latina*, 86-88, sobre la actitud de Inglaterra y los Estados Unidos hacia las nuevas repúblicas.

Inglaterra pudo así difundir su influencia por todo el continente sin la mediación de las Antillas. Y con ello se arruinó la incipiente burguesía industrial latinoamericana.

En definitiva, la independencia nacional de los nuevos países de América Latina no fue más que un cambio de la dominación española por la dominación del imperio marítimo más grande del siglo XIX: Inglaterra. Esta potencia europea había estado preparando su *revolu-*

ción industrial desde hacía algo más de medio siglo. No podía dejar de aprovechar esta oportunidad única de obtener materias primas y mercados para sus nuevas manufacturas. De allí que las simpatías inglesas hacia los movimientos independentistas fue activa, puesto que les proveyeron de armas y oficiales. Así, pues, las características de la dominación fueron diferentes, pero de todos modos se trató de una situación de dominación.¹⁴

EL PACTO NEOCOLONIAL

La metrópoli anglosajona vendía a sus colonias productos manufacturados, mientras que las colonias vendían las materias primas y de consumo para la industria y la comunidad metropolitana. Este hecho se apoyaba en el real desnivel de desarrollo industrial - ciertamente, al menos, era un hecho real, es decir, no ficticio como la economía mercantil española, que dependía de la explotación del oro y la plata americana, practicada por el Imperio de los Austrias. El Estado inglés, cuya tradición y orígenes deben buscarse en el tipo de Estado comercial de una Fenicia, Cartago, Venecianos, Genoveses, etc., gracias a la racionalización de la técnica económica y el desarrollo maquinístico - base de la industria - impuso a todos los pueblos un sistema económico que A. Smith expone en su *The Wealth of Nations*. Este sistema, que de hecho propone a las regiones productoras de materias primas "abrirse" al mercado de los recientes países industriales, significa entonces un progreso ante el mercantilismo español. El español vendía materia prima o de consumo - *que las colonias podían producir* - para comprar los metales preciosos; el inglés producía objetos manufacturados para comprar productos agropecuarios o materia prima para sus industrias (es decir, exigía a sus compradores acrecentar su agricultura y minería, al menos). España se oponía, u organizaba la explotación agropecuaria, ganadera y minera con medidas monopolistas que impedían una vida *real* de la economía. Inglaterra propondrá un sistema mejor, pero con el tiempo, cuando las Colonias políticas o económicas pretendan comenzar la era industrial, comprenderán que tienen un doble problema que resolver: la oposición concreta y política de las oligarquías industriales de los países desarrollados al propio desarrollo con la complicidad de las oligarquías neocoloniales, y la competencia desigual de los productos manufacturados - a través de una experiencia secular, y a mucho menor precio.

Liberados de España políticamente, e igualmente de su monopolio artificial en lo económico, las nuevas colonias independizadas, los nuevos países libres, no pueden sino caer en la organización del *pacto neocolonial* inglés (o de sus seguidores: Europa continental y Estados Unidos): los países subdesarrollados, desde un punto de vista industrial, verán fijar el precio de sus materias primas por los países altamente industrializados, que pueden así vender cada vez más caros sus productos manufacturados. Este sistema se ha denominado liberalismo capitalista en el plano internacional. En verdad es un *colonialismo* económico basado en la primacía industrial.¹⁵

¹⁴Ibid., 79; Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial*, 63-64; e Idem, *América Latina*, 212-213.

¹⁵Dussel, *Historia de la Iglesia*, 136-137.

Cambio político, pero no cambio social. La situación de dependencia no fue sólo económica sino también cultural. La oligarquía criolla entendía por civilización la cultura de Francia e Inglaterra. Es por ello que las élites americanas imitaban en cuanto podían los modelos culturales de estos países, en su empeño por identificar cultura con *progreso*. En lugar de buscar su propia identidad, tras siglos de dependencia de España, cambiaron la dependencia cultural de la Península por la de Inglaterra y Francia.

Además, *la independencia fue una gran tentativa por ligar el Nuevo Mundo al mundo moderno que se levantaba en Europa*. El régimen colonial había aislado a América Latina de los grandes movimientos que crearon el mundo moderno. Es por esto que la independencia significó una doble ruptura: con España en lo político, y con el pasado en lo cultural. Pero estos cambios no se tradujeron en un cambio profundo de la sociedad como un todo.

Octavio Paz afirma al respecto: "La ruptura fue dolorosa y la herida ha tardado más de un siglo en cicatrizar. Desde la Independencia la América Latina ha sido el teatro de incontables experimentos políticos. Todos nuestros países han ensayado distintas formas de gobierno, muchas veces efímeras. El gran número de constituciones que se han dado nuestras naciones revela, por una parte, nuestra fe en las abstracciones jurídicas y políticas, herencia secularizada de la teología virreinal; por otra, la inestabilidad de nuestras sociedades. La inestabilidad, dolencia endémica de América Latina, ha sido el resultado de un hecho poco examinado: la Independencia cambió nuestro régimen político, pero no cambió a nuestras sociedades."¹⁶

¹⁶Octavio Paz, "Alba de la libertad," *La Nación* 25 marzo 1990, Sec. 4a., 1.

¹⁷Ibid.

INDEPENDENCIA Y MODERNIDAD

A través de todas las convulsiones de nuestra historia no es difícil percibir, como tema o motivo central, la búsqueda de la legitimidad. La sociedad colonial estaba fundada en un principio en un tiempo intemporal y sagrado: la monarquía por derecho divino. La nueva legitimidad histórica fue temporal: el pacto social. Los súbditos se convirtieron en ciudadanos. Pero la nueva legitimidad democrática y republicana fue la obra de las élites ilustradas; no tenía raíces en nuestro pasado y no correspondía a la realidad de nuestras sociedades. Hubo una hendidura entre las ideas y las costumbres, es decir, entre los códigos constitucionales y el sistema de creencias y valores heredados. Las instituciones políticas y jurídicas eran modernas; la economía y las jerarquías sociales y la moral pública eran tradicionales y premodernas. Las leyes eran nuevas; viejas las sociedades.

La contradicción entre los dos órdenes, el ideal y el real, el abstracto de las constituciones y el concreto e irregular de la historia, provocó una y otra vez conflictos intestinos, anarquía y, fatalmente, el surgimiento de regímenes de excepción. El caudillismo, herencia hispanoárabe, se convirtió en un rasgo distintivo de nuestra vida política. Así se frustró una de las finalidades del movimiento de independencia quizás el central: nuestro ingreso en el mundo moderno.¹⁷

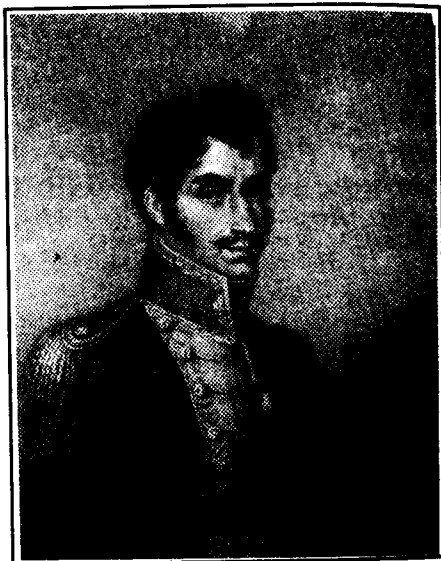
La relación de la Iglesia y el Estado

Los años que van desde 1808 a 1825 representan un período de serios problemas para la Iglesia Católica Romana en América Latina. Con el surgimiento y desarrollo de los movimientos independentistas, la Iglesia colonial, que había existido desde el tiempo de la conquista, entró en un período de crisis. La Iglesia hacia fines del período colonial era débil, tanto en los aspectos institucionales como en lo político. La situación política y religiosa estaba siendo profundamente afectada por las nuevas ideas que venían de Europa y de los Estados Unidos. La sociedad colonial tradicional se confrontaba con el ideal de una sociedad desarrollada bajo la inspiración de la *idea de progreso*. El interés individual se interpretó como el motor de este progreso, que demandaba para su expresión un marco de libertad. Esta libertad, a su vez, implicaba el desarrollo del valor individual y, por consiguiente, un rendimiento social mejor.

La oposición al gobierno político español tuvo también sus consecuencias religiosas. Dado que España dominaba la versión colonial latinoamericana de la cristiandad, la lucha por la independencia significó la revuelta de la oligarquía nativa contra la dominación española incluso en cuestiones religiosas y eclesiásticas.

Los hombres. El principio de la separación de la Iglesia y el Estado, típicamente liberal, contó con sustentadores entusiastas, incluso entre los grandes patriotas, como *Simón Bolívar*.¹⁸

No obstante, a pesar de "sus conceptos religiosos liberales y sus esfuerzos incansables para tenerlos incorporados en las leyes orgánicas de Venezuela y Nueva Granada, Bolívar reconoció la importancia política del apoyo clerical a la Revolución. Nadie se dio cuenta mejor que él de la fortaleza del dominio ejercido por la Iglesia sobre las masas de alto y bajo rango. Por lo tanto, fue cuidadoso de no antagonizar con el clero y de poner a un lado la opinión personal en favor del bien general."¹⁹

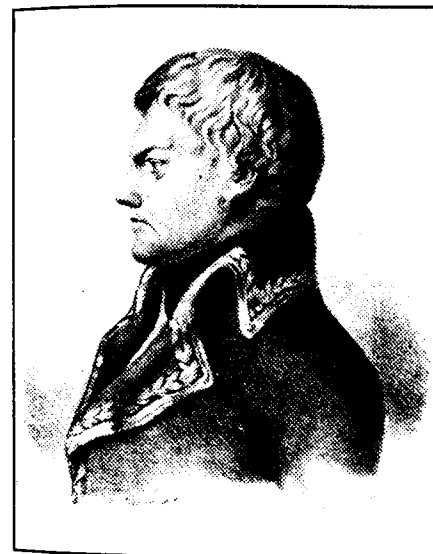


Simón Bolívar, el Libertador.

Los hombres que participaron del movimiento de la independencia a comienzos del siglo XIX estaban imbuidos con las ideas de la Ilustración europea, ese movimiento cultural iniciado en el siglo XVIII, caracterizado por una gran confianza en la razón, por la crítica de las instituciones tradicionales y la difusión del saber. Los patriotas latinoamericanos se sentían identificados con aquellos que, en la Francia revolucionaria o en los recién nacidos

Estados Unidos, consideraban como un artículo de razón política proveer para la separación legal de la Iglesia y el Estado.²⁰

Sin embargo, a pesar del peso de sus ideas liberales, los patriotas latinoamericanos favorecieron la inclusión de cláusulas que afirmaban la continuación del catolicismo como religión privilegiada. Francisco Miranda, el padre Hidalgo, José María Morelos, Mariano Moreno, José de San Martín y Manuel Belgrano terminaron por declarar al catolicismo como la religión de sus nuevos Estados y respetaron sus derechos y privilegios.²¹



Francisco Miranda (1750-1816), general venezolano y prócer de la emancipación americana.

Las ideas. La influencia de las ideas de la Ilustración en los movimientos latinoamericanos de independencia de comienzos del siglo XIX, sumió a la Iglesia patronal española en la

peor crisis de su historia. Los forjadores de la independencia latinoamericana estuvieron profundamente influenciados por estas ideas. *La fe en la razón, como guía del espíritu humano en búsqueda de la verdad, dejó de lado el principio de la autoridad tradicional*. Esta relativización interna de su autoridad afectó tan gravemente a la Iglesia Católica, como la considerable ruina de sus estructuras externas. La identificación de la Iglesia patronal con la monarquía española la colocó en una posición no muy feliz frente a los movimientos independentistas.

Mientras los sectores conservadores continuaron abogando por el ideal de la "cristiandad latinoamericana" y, en consecuencia, por la síntesis *constantiniana* de la unión del trono y el altar (unión de la Iglesia y el Estado), los sectores liberales favorecieron la separación. Por cierto, no todos los liberales estaban por una separación absoluta, ya que consideraban el derecho de patronato como parte integrante de la soberanía estatal. Pero, frente a los conservadores, querían eliminar definitivamente la influencia y los privilegios de la Iglesia en la sociedad.

Sin embargo, *la Iglesia Católica pudo sobrevivir estos proyectos liberales no tanto porque fuese fuerte, sino porque se necesitaba de una religión para que ayudase en el control social y para fortalecer las fibras morales y espirituales de las nuevas naciones*.

Además, *no había otras religiones que pudiesen competir con el catolicismo*. De no haber sido por el monopolio eclesiástico ejercido por la Iglesia Romana durante el período colonial, las opciones religiosas en América Latina habrían sido muy diferentes. Pero el peso de la herencia hispánica fue más grande

¹⁸ Mecham, *Church and State*, 51-54.

¹⁹ *Ibid.*, 45.

²⁰ Edward Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere: The Churches in Latin America and South Africa* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 1.

²¹ Mecham, *Church and State*, 43-45; Dussel, *Historia de la Iglesia*, 154-158.

que el peso de las ideas racionalistas de las élites urbanas. El catolicismo mantuvo su influencia, incluso entre los jefes políticos de la revolución, que estaban fuertemente influenciados por la ilustración y que se consideraban liberales. Un patriota como el argentino *Manuel Belgrano* (1770-1820) fue profundamente religioso. Ningún jefe revolucionario prominente, haya sido nominalmente católico o no, fue un enemigo de la Iglesia.



Manuel Belgrano, general argentino, creador de la bandera nacional y héroe en las guerras por la independencia.

La religión no fue, entonces, el punto de disensión durante el período de la independencia. Por el contrario, un estudio a fondo de la Iglesia durante el período de las guerras por la independencia en la América española muestra que a lo largo del conflicto hubo una alianza

incuestionable a la Iglesia Católica. *La religión no jugó un papel decisivo en provocar la revuelta.* No obstante, la Iglesia estaba destinada a pasar por profundos cambios en su situación política, como resultado de las revoluciones que se suscitaron por todas partes.²²

La Iglesia Católica y la independencia

Al comenzar el siglo XIX, la Iglesia Católica en América Latina parecía estar sólidamente establecida en la sociedad. Gozaba del respaldo financiero de las Coronas española y portuguesa y su protección frente a cualquier otra religión. Contaba con poder político y ejercía el monopolio de las instituciones educativas y de caridad, al tiempo que controlaba la vida familiar y social. La Iglesia parecía encontrarse en la cúspide de su poder e influencia.

Sin embargo, había ciertas fuerzas que minaban su prestigio. El creciente interés en la ciencia, la tecnología, la industrialización y el secularismo del siglo XVIII estaba comenzando a desafiar la autoridad política y moral de la Iglesia. La expulsión de los jesuitas de las colonias portuguesa y española, la presión tributaria sobre los bienes de la Iglesia, y el creciente control real sobre las comunicaciones entre América Latina y la Santa Sede, ya habían creado limitaciones a las autoridades eclesiásticas para cuando comenzó el proceso independentista. Es quizás por eso que la Iglesia no actuó de una manera uniforme con relación a la independencia.²³

Los obispos. Al comenzar los movimientos de independencia, había en América Lati-

na siete archidiócesis metropolitanas (México, Guatemala, Caracas, Santa Fe de Bogotá, Lima, Charcas y Santo Domingo) y 34 diócesis sufragáneas. En Brasil, cuando se creó el Imperio (1822), las circunscripciones del país eran seis. En 1810, sólo unas pocas diócesis estaban vacantes, pero la politización de los obispos en ocasión de la independencia puso a la Iglesia en una situación difícil.

Los obispos asumieron generalmente posiciones realistas y se opusieron a la lucha por la independencia. Conforme con la vieja tradición de la Iglesia bajo el patronato, los obispos estaban obligados a prestar un juramento de fidelidad personal al rey, como señor patronal. Es por ello que, no sólo fueron fieles al rey de España, sino también a las juntas que asumieron el poder cuando Napoleón invadió la Península Ibérica. Obviamente, *esto fue así también porque la gran mayoría de la jerarquía era de origen español.* Más de la mitad había nacido en España y pertenecía a la clase alta o era de origen aristocrático.²⁴



Palacio arzobispal, en San Salvador (El Salvador). Este arzobispado fue creado en 1842.

asumir una postura frente al movimiento de independencia. La jerarquía se encontraba frente a un dilema moral. Tanto el rey y sus representantes de ultramar, como los rebeldes patriotas esperaban de los obispos un apoyo total en cualquier situación, apoyo que no podían conceder, a menos que quisieran arriesgar su cargo con cada cambio de mando, despojando así a la Iglesia de su dirección.

En 1810, el año crítico hispanoamericano, los obispos criollos apenas eran seis. Los criterios regionalistas prevalecieron de suerte tal que, de 54 sacerdotes presentados al Papa por el rey *Fernando VII* como candidatos a obispos en América española entre 1800 y 1824, sólo 18 eran oriundos del Nuevo Mundo. El rey quería dar la impresión de que el clero criollo podía aspirar al obispado, pero la verdad es que casi todos los candidatos fueron súbditos incondicionales de la Corona española.²⁵

Además, *los obispos veían frecuentemente en los rebeldes masones o liberales a unos enemigos de la Iglesia, a pesar de que los líderes locales procuraron con todas sus fuerzas asegurarse la simpatía de la Iglesia oficial para su causa.* De todos modos, no fue fácil para los obispos

²²Mecham, *Church and State*, 73.

²³Karl M. Schmitt, ed., *The Roman Catholic Church in Modern Latin America* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1972), 4-5.

²⁴Dussel, *Historia de la Iglesia*, 149-152; y Mecham, *Church and State*, 51-59. Para la actitud de los obispos y clérigos en los diferentes países, ver Leandro Tormo y Pilar Gonzalbo Aispuru, *La Iglesia en la crisis de la independencia*, vol. 3 de *Historia de la Iglesia en América Latina* (Bogotá: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962). Ver también Oswaldo Albornoz, *La oposición del clero a la independencia americana* (Quito: Universidad Central del Estado, Editorial Universitaria, 1975); Rubén Vargas Ugarte, *El episcopado en tiempos de la emancipación sudamericana: 1809-1830* (Buenos Aires: Amorrortu, 1932).

²⁵Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 169.

El obispo de Cartagena, *Gregorio Rodríguez*, calificó a Bolívar de "monstruo del siglo XIX que con una gavilla de salteadores y bandidos ha vendido nuestra sangre a los negros gentiles de Santo Domingo y a unos pocos traidores." El obispo de Mainas, en el Perú, excomulgó en 1822 a todos cuantos en su jurisdicción juraran la independencia. La mayor parte de estos obispos realistas emigraron a España. El secretario de Estado del Vaticano, cardenal *Della Somaglia*, le escribió al nuncio de Madrid en 1824: "No sé cómo podrá ser digno de alabanza un obispo que se atrae el odio de los enemigos del rey hasta el punto de verse obligado a apartarse de su rebaño en momentos tan peligrosos."²⁶

El bajo clero. En cuanto al clero en general, *la mayoría era de origen criollo y pertenecía a la élite oligárquica. Es por esto que respaldó el proceso de una ruptura procurando encontrarle una justificación teológica.*²⁷

"En la **praxis** emancipatoria, desde la situación de clase oligárquica, los sacerdotes, curas, profesores, religiosos, laicos universitarios comienzan a formular la 'justificación' teológica de sus guerras. Nace así, sobre las ruinas de la teología de la cristiandad, una reflexión que se expresa fuera de las cátedras (vuelve a ser no-académica, como en los primeros tiempos de la conquista), en los púlpitos, en el grito que convoca ejércitos, en

LA REVOLUCION Y LA RELIGION

La Revolución Sudamericana fue obra combinada de clérigos y legos. Si bien es cierto que en todas partes la jerarquía, y probablemente la mayoría del clero menor en los países del norte y de la costa occidental del continente, eran realistas, un grupo muy numeroso y distinguido de sacerdotes defendió la causa revolucionaria. Eran, casi sin excepción, hombres de sentimientos liberales y de amplia visión, particularmente tratándose de los eminentes sacerdotes brasileños y argentinos que desempeñaron un papel prominente en la Guerra de Independencia y en la subsecuente reorganización de sus respectivos países.

La revolución de 1817 en el Brasil fue, en muy gran proporción, una "revolución de curas." Durante la minoría de edad del segundo Emperador, fue un sacerdote, el famoso padre Feijó, quien actuó de regente de 1834 a 1837. Feijó era un ardiente abogado de la abolición del celibato eclesiástico, que ha sido causa de algunos de los más graves males en la historia del catolicismo sudamericano.

Es una de las glorias legítimas de Argentina el que en la época de la Revolución haya tenido un grupo de clero liberal que fue el alma del movimiento. Por su predicación, sus dones y su influencia en el ejército, fueron de gran ayuda a la causa de la independencia. Y más tarde, cuando llegó el momento de la acción constructora, esos hombres tuvieron parte muy importante en la redacción de la nueva Constitución.²⁸

²⁶Ibid.

²⁷Dussel, *Historia de la Iglesia*, 152-154.

²⁸Mackay, *El otro Cristo español*, 72.

las asambleas constituyentes . . . en la redacción de las nuevas constituciones . . . en las proclamas, en los artículos periodísticos de los diarios revolucionarios, etc. . . . Los principios aprendidos (en el tomismo o suarecianismo) son aplicados a justificar la praxis emancipatoria de la oligarquía criolla."²⁹

El bajo clero y, en particular, el clero secular, tuvo más simpatías por el movimiento de independencia que la jerarquía, que estaba formada en alta proporción por **chapetones** (españoles recién llegados). Puede afirmarse que el apoyo ideológico y económico del bajo clero fue decisivo para el éxito del movimiento emancipatorio en muchos países latinoamericanos, especialmente en Nueva España. Muchos sacerdotes derramaron su sangre en las luchas de independencia y fueron sus primeros líderes.³⁰

En *Argentina*, como en otras partes del continente, una buena parte del clero criollo, tanto regular como secular, trabajó activamente por la independencia. El clero criollo argentino no sólo apoyó la causa revolucionaria con su predicación, sino también con dinero. En *México*, además de las figuras insignes de Hidalgo y Morelos, más de un centenar y medio de sacerdotes parroquiales y religiosos salieron al campo de batalla. Muchos de ellos murieron allí o frente a pelotones de fusilamiento.³¹

Los religiosos. En el momento de la emancipación el número de **conventos** en

América era de unos 540, siendo más numerosos en México y Perú. "La crisis de la independencia encontró a las familias religiosas bastante debilitadas y vulnerables a causa de la política metropolitana poco simpatizante con las órdenes religiosas. Los decenios que siguen registrarán una grave decadencia interna y numérica, de suerte que en algunas repúblicas algunas familias religiosas van prácticamente a desaparecer."³²



Fraille preparándose para salir de viaje, según C. Linati, en *Costumes civils, militaires et religieus du Mexique (Bruselas)*.

Al independizarse América Latina no eran muchos los religiosos que habían venido de

²⁹Enrique D. Dussel, "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina: 1492-1980," en *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, ed. por Pablo Richard (San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1981), 414-415.

³⁰Ver Diego Barrios Arana, "La acción del clero en la revolución de la independencia de América," en *La Iglesia frente a la emancipación americana*, ed. por Miguel L. Amunátegui y Diego Barrios Arana (Santiago de Chile: Empresa Editora Austral, 1960).

³¹Mecham, *Church and State*, 50-51; Dussel, *Historia de la Iglesia*, 152-153.

³²Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 178.

España. Los capuchinos, hospitalarios y camilianos aún no habían arraigado fuertemente. Pero los nuevos gobiernos pusieron fuertes limitaciones al desempeño de las diversas órdenes, confiscaron sus propiedades, y hasta secularizaron a los religiosos. Todo esto hizo que los religiosos, en general, tuviesen una actitud de resistencia hacia los movimientos independentistas, que terminaban por agravar aún más los conflictos internos y la decadencia de las órdenes.

El Papado. Los Papas se opusieron a los movimientos emancipatorios. La Santa Sede misma se vio frente a un dilema con la independencia de las naciones latinoamericanas. La revuelta y emancipación americana creó a la Santa Sede problemas políticos y religiosos, en razón del carácter temporal y espiritual del oficio papal.³³

En la *esfera política*, en razón de muchos tratados y acuerdos, Roma se encontraba muy comprometida con la Corona española. Reconocer la independencia de cualquier nación en América habría significado suscitar el enojo no sólo de España, sino también de otros gobiernos europeos, que se oponían a la independencia latinoamericana.

Además, no era apropiado nombrar **nuncios** (embajadores del Papa) u obispos para las nuevas naciones pasando por encima del viejo derecho de los soberanos españoles al patronato eclesiástico. Más que nada, la independencia ganada por las élites criollas no era lo suficientemente fuerte ni ofrecía garantías de continuidad, como para arriesgarse en su favor. Había demasiados problemas internos en la mayoría de las nuevas naciones, como para aventurarse en una decisión más liberal.

En la *esfera religiosa*, la Santa Sede tenía que enfrentar el problema de una Iglesia acéfala en América Latina, si decidía mantenerse firme en sus reclamos con relación al derecho de patronato. La jerarquía española había regresado a la Península y la Iglesia se encontraba sin líderes. La falta de supervisión episcopal podía llevar muy fácilmente al surgimiento de movimientos opuestos a la autoridad de Roma.



Pío VII (Chiaromonte), Papa de 1800 a 1823. Cuadro por Luis David, pintor francés de la escuela neoclásica.

Además, desde la visión o perspectiva romana, los movimientos en favor de la independencia parecían ser una continuación de la *Revolución Francesa*, con todas sus expresiones contrarias a la religión.

Estas pueden ser las razones por las que los Papas se sintieron inclinados a respaldar la legitimidad del *partido realista*. Cuando llegó el momento de tomar una decisión y resolver el dilema, la tendencia **ultramontana** (partida-

ria de Roma y del Papa) prevaleció en las decisiones del papado.³⁴

En 1816 una encíclica papal ("*Etsi longissimo*," de Pío VII) instaba a los obispos y al clero en la América española a sustentar el principio de legitimidad, poniendo a sus congregaciones en actitud de obediencia al rey de España.³⁵ Nuevamente, en 1824, el papa León XII proclamaba otra encíclica antirrevolucionaria ("*Etsi iam diu*"), en la que urgía al clero en América Latina a apoyar la causa real.³⁶ Cuando la encíclica fue conocida en América, España ya había perdido en Ayacucho (1824) su última batalla en la guerra de la independencia. Así, pues, fracasaron totalmente las varias estrategias elaboradas en Roma a lo largo de estos años para mantener a la Iglesia latinoamericana bajo control y cuidar de las desmanteladas parroquias, con el escaso personal disponible.³⁷

Resultados de la emancipación

Los resultados de estos conflictos en la vida y la estructura de la Iglesia fueron variados. La Iglesia se vio frente a diversos problemas, cambios inevitables y nuevos conflictos.

Diversos problemas. Uno de los más importantes tuvo que ver con el *liderazgo* de la Iglesia. Una vez obtenida la independencia, muchos obispos y parte del clero español, como se indicó, regresaron a la Península. Obviamente, se trataba del clero mejor preparado. Su partida dejó a la Iglesia latinoamericana con un serio déficit en sus filas sacerdotales, que jamás llegó a subsanarse. La falta de doctrina, disciplina y una verdadera evangelización se tornó en una característica endémica del catolicismo latinoamericano desde aquel entonces. De este modo, los disturbios de las guerras de independencia sumieron a la Iglesia patronal de América en la crisis más profunda desde su fundación, crisis que afectó todas las esferas de la labor eclesial.

De las diez diócesis de *México*, seis habían quedado vacantes para 1825, y hacia fines de 1829 no quedaba un solo obispo. Algo parecido ocurrió en otras partes de la América española. En *Argentina*, sus tres sedes quedaron vacantes de 1815 hasta 1833. No obstante, el papa Gregorio XVI logró cubrir siete sedes en *Gran Colombia* en 1827 y seis en *México* en 1831-1832.³⁸

³³ Mecham, *Church and State*, 62; y Guillermo Furlong, *La Santa Sede y la emancipación hispanoamericana* (Buenos Aires: Theoría, 1957). Sobre las encíclicas de los papas Pío VII y León XII en contra de la independencia de Hispanoamérica, ver Miguel L. Amunátegui y Diego Barrios Arana, eds., *La Iglesia frente a la emancipación americana* (Santiago: Empresa Editora Austral, 1960); y Lucas Ayarragaray, *La Iglesia en América y la dominación española: estudio de la época colonial* (Buenos Aires: J. Lajouane, 1920), 183-184.

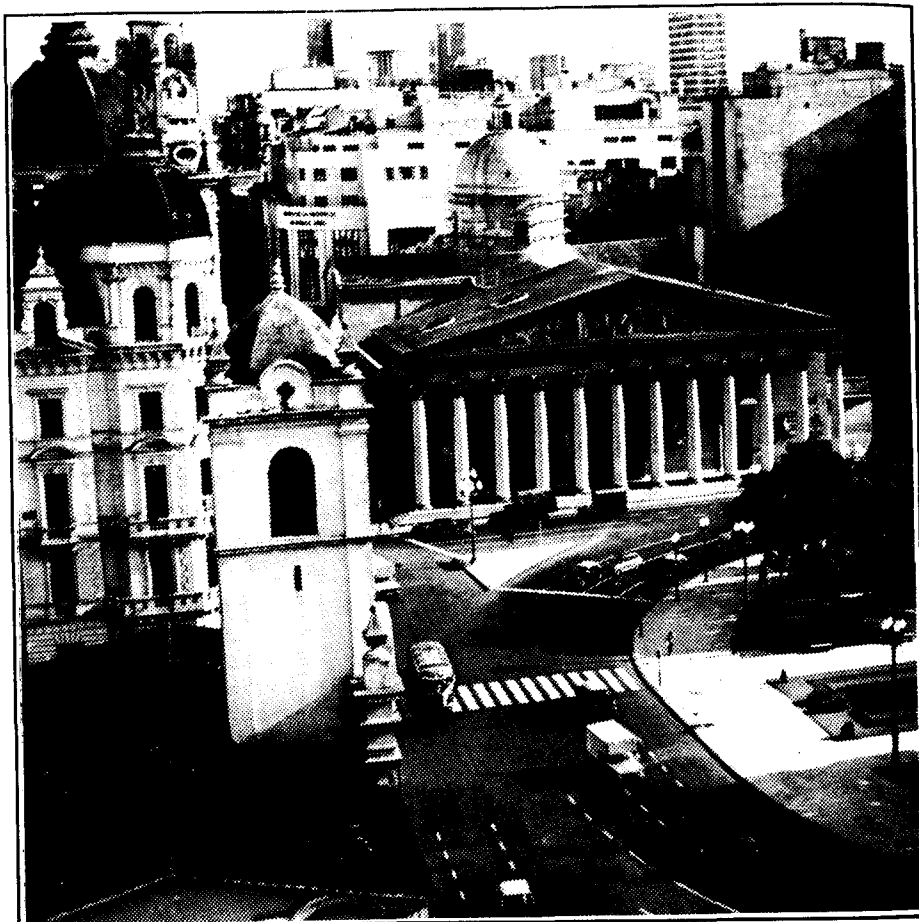
³⁴ Dussel, *Historia de la Iglesia*, 159; Mecham, *Church and State*, 64; y especialmente, Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, 110-113; e Idem, *La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII: 1820-1823* (Madrid: 1925), 76-79.

³⁵ Ayarragaray, *La Iglesia en América y la dominación española*, 183-184; Dussel, *Historia de la Iglesia*, 160; Mecham, *Church and State*, 76-78. Ver especialmente Pedro Leturia, "La célebre encíclica de León XII sobre la independencia de la América española el 21 de septiembre de 1824," *Razón y Fe* (mayo 1925); y Miguel L. Amunátegui, *Un alegato histórico: la encíclica del papa León XII contra la independencia de la América española* (Buenos Aires: L.J. Rossa, 1918).

³⁶ Para ejemplos, ver Mecham, *Church and State*, 88-92, 102. Ver la evaluación de Mackay, *El otro Cristo español*, 78-80.

³⁷ Robert F. Schwaller, "The Episcopal Succession in Spanish America, 1800-1850," *The Americas* 24 (enero 1968): 207-271.

³⁸ Mecham, *Church and State*, 61. Ver también Juan Luis Moyano, "La Santa Sede e Hispanoamérica," *Christus* 44 (1979): 24-31.



Catedral de Buenos Aires y Torre del Cabildo (primer plano), frente a la Plaza de Mayo.

Estrechamente ligado a la falta de liderazgo estaba el problema de la *organización jerárquica* de la Iglesia. La ausencia de los obispos disminuyó la influencia de la jerarquía y creó un vacío institucional. Igual efecto tuvo la interrupción de las comunicaciones entre las diversas sedes, debido al constante movimiento de ejércitos, y a veces por la indecisión de algunos obispos o su abierto rechazo frente a la nueva situación.

Unos siete obispos regresaron a España, otros seis permanecieron en sus puestos pero se manifestaron leales a la Corona, mientras que unos quince más fueron exiliados debido a que querían terminar con el patronato a pesar de su alianza a los nuevos Estados.³⁹

Otro grave problema ligado a los anteriores fue la *falta de una acción pastoral*. No sólo que hubo vacancias episcopales, sino que

también el número de sacerdotes se redujo drásticamente (casi en un tercio). En muchas villas y pueblos los fieles se quedaron sin los servicios sacramentales. La catequesis declinó todavía más y la dirección en cuanto a los serios problemas que confrontaba la Iglesia en las nuevas repúblicas fue débil o estuvo totalmente ausente.

Otro grupo de problemas tuvo que ver con la *disciplina* dentro de la Iglesia. De manera particular, la alianza del trono y el altar, que encadenaba la Iglesia a la monarquía española en función del derecho de patronato, tuvo efectos nefastos. Las opiniones políticas frecuentemente contradictorias del clero y de la jerarquía arruinaron la disciplina eclesiástica. Esta se deterioró también debido a las largas vacancias de la mayoría de los episcopados.

Hacia fines del período colonial se discutía mucho acerca de la reforma de la Iglesia, y tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles estaban interesadas en la cuestión. Algunas medidas se habían tomado. Pero muchas otras se vieron frustradas por los conflictos generados por las luchas de la emancipación.

Un quinto grupo de problemas fueron los de *orden económico*. La Iglesia tuvo que enfrentar también dificultades económicas, derivadas del hecho de que buena parte de los

costos de los enfrentamientos bélicos recayeron sobre ella. A esto se sumó el éxodo forzado del clero secular y regular, junto a la confiscación de sus bienes, que pasaron a manos de los nuevos Estados. Con las guerras se destruyeron o clausuraron templos, escuelas, conventos, monasterios y hospitales.

Hubo también *problemas sociales*. Con el desmantelamiento de muchas organizaciones administradas por el clero, la labor social y cultural de las instituciones eclesiásticas quedó interrumpida y no volvió a funcionar tan bien como en el cenit del esplendor colonial.

Más serio todavía fue el hecho de que la *obra misionera* de la Iglesia se vino abajo. Se comenzó a considerar que la misión evangelizadora ya estaba cumplida. Con ello disminuyó el celo misionero, que no habría de recuperarse hasta bien entrado el siglo XX, y esto con la asistencia de misioneros extranjeros.

Otro problema que se suscitó fue el de la *formación teológica del clero*. La educación teológica casi desapareció en muchas diócesis. Tampoco había obispos para ordenar a los candidatos al clero. Las vacancias se debían tanto a la salida del continente de los obispos realistas, como a los fallecimientos, ya que la provisión de puestos episcopales quedó de-

RESULTADOS NEGATIVOS DE LA INDEPENDENCIA PARA LA IGLESIA

1	Suprimió en parte el contacto con la Santa Sede.
2	Alteró las instituciones religiosas de enseñanza.
3	Lesionó las vocaciones debido a las largas guerras.
4	Estableció tirantez en torno al patronato regio.
5	Obligó a que la Iglesia se reorganizase en cada territorio nacional.

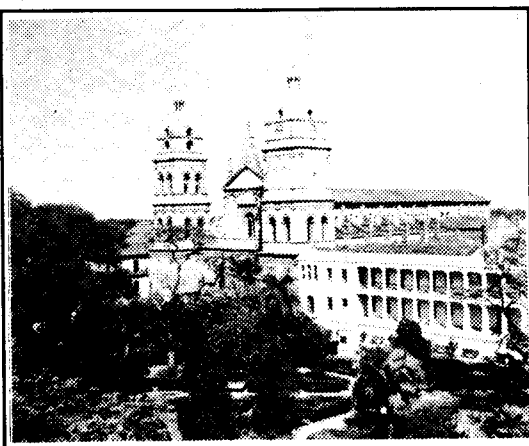
³⁹Schmitt, *The Roman Catholic Church*, 7.

morada hasta que no se clarificó la situación jurídica civil-eclesiástica de las nuevas naciones.

Cambios inevitables. La Iglesia patronal y colonial se vio transformada con el advenimiento de la independencia. *Dejó de ser la Iglesia abierta a todos los sectores sociales, para transformarse en una Iglesia que progresivamente se fue convirtiendo en un instrumento de los nuevos sectores dominantes, es decir, la oligarquía criolla.* El clero criollo, que era la mayoría, heredó los prejuicios de las élites oligárquicas españolas. Con entusiasmo subscribió los ideales de la libertad de los movimientos de emancipación, pero los negó a las masas de la población campesina y particularmente a los indígenas. Con ello, el clero criollo cayó presa de la misma dependencia cultural de la que fue cautiva la oligarquía criolla, al tratar de determinar su identidad de acuerdo con modelos extranjeros.

Lejos de intentar la creación de Iglesias nacionales, libres de la tutela estatal y fieles a las oportunidades de realizar una auténtica misión evangélica, *la Iglesia Católica latinoamericana hizo una restauración conservadora de la vieja Iglesia patronal española.* La revolución emancipatoria trajo muchos cambios, pero fue impotente para liberar a la Iglesia de los viejos esquemas coloniales y constantinianos. La tradición colonial estaba tan profundamente arraigada en la sociedad que era imposible imaginar a ésta sin la Iglesia.

La independencia terminó con los señores coloniales, pero los nuevos señores de la oligarquía criolla necesitaban de la Iglesia como instrumento de dominio tanto como los antiguos. A los ojos de la masa del pueblo, ella otorgaba legitimidad y dignidad a su dominio. Al entrar en asociación con las nuevas élites de poder, la Iglesia perdió su independencia. Los revolucionarios, movidos por la misma concepción que los realistas, aspiraron a todas las prerrogativas del derecho patronal de la monarquía española para los Estados independientes.



La catedral de Santa Cruz, en el centro geográfico de Bolivia, jamás fue terminada.

Por otro lado, poco a poco se fue desarrollando un fuerte sentimiento anticlerical en la población criolla. Esta oposición no fue tanto hacia el dogma católico como hacia la jerarquía eclesiástica, particularmente la de origen peninsular. El anticlericalismo de la nueva oligarquía gobernante significó la pérdida de la influencia política de la Iglesia Católica Romana y abrió las posibilidades para el ingreso al continente de nuevas creencias religiosas, como el protestantismo.

Situación religiosa. A pesar de la gran influencia de las nuevas ideas que venían de Europa y de los Estados Unidos, y del impacto del liberalismo sobre las élites criollas, los disturbios revolucionarios no afectaron básicamente la situación religiosa. *La independencia de España no significó cambios en la*

cultura o en los patrones de existencia, ni implicó un rompimiento cultural, religioso o teológico con las formas anteriores a la emancipación. Por eso, si bien el ideal de la libertad de conciencia e incluso el principio de la separación de la Iglesia y el Estado fueron calurosamente sostenidos por algunos de los líderes latinoamericanos, éstos no se opusieron a la Iglesia Romana.

La mayor parte de ellos era también anticlerical. Sin embargo, *en las luchas por la independencia no hubo un ataque contra la Iglesia como expresión visible de la administración colonial.* Y esto, a pesar de la estrecha relación de ésta con el viejo orden y de la oposición de los obispos a la independencia. Las leyes orgánicas de las nuevas repúblicas, sin excepción, favorecieron el establecimiento legal de la religión católica. Incluso estadistas que en su ideología política subscribían las ideas de la Ilustración, procuraron por todos los medios afirmar el catolicismo no sólo como la expresión de la identidad moral de las nuevas naciones, sino también como un importante elemento de **cohesión social**.⁴⁰

Las élites criollas vieron en la Iglesia una herramienta vital para cumplir una función necesaria de control social. Particularmente en las áreas rurales, más que en las ciudades, el apoyo de los sacerdotes garantizó la adhesión del campesino al nuevo orden. De esta manera, la unión de los ideales patrióticos y la religiosidad popular marcó al período de la independencia como uno de los signos de la nueva era.

PERIODO DE CRISIS (1825-1850)

Desde 1825 hasta 1850 hubo un largo proceso de lamentables batallas, con las que

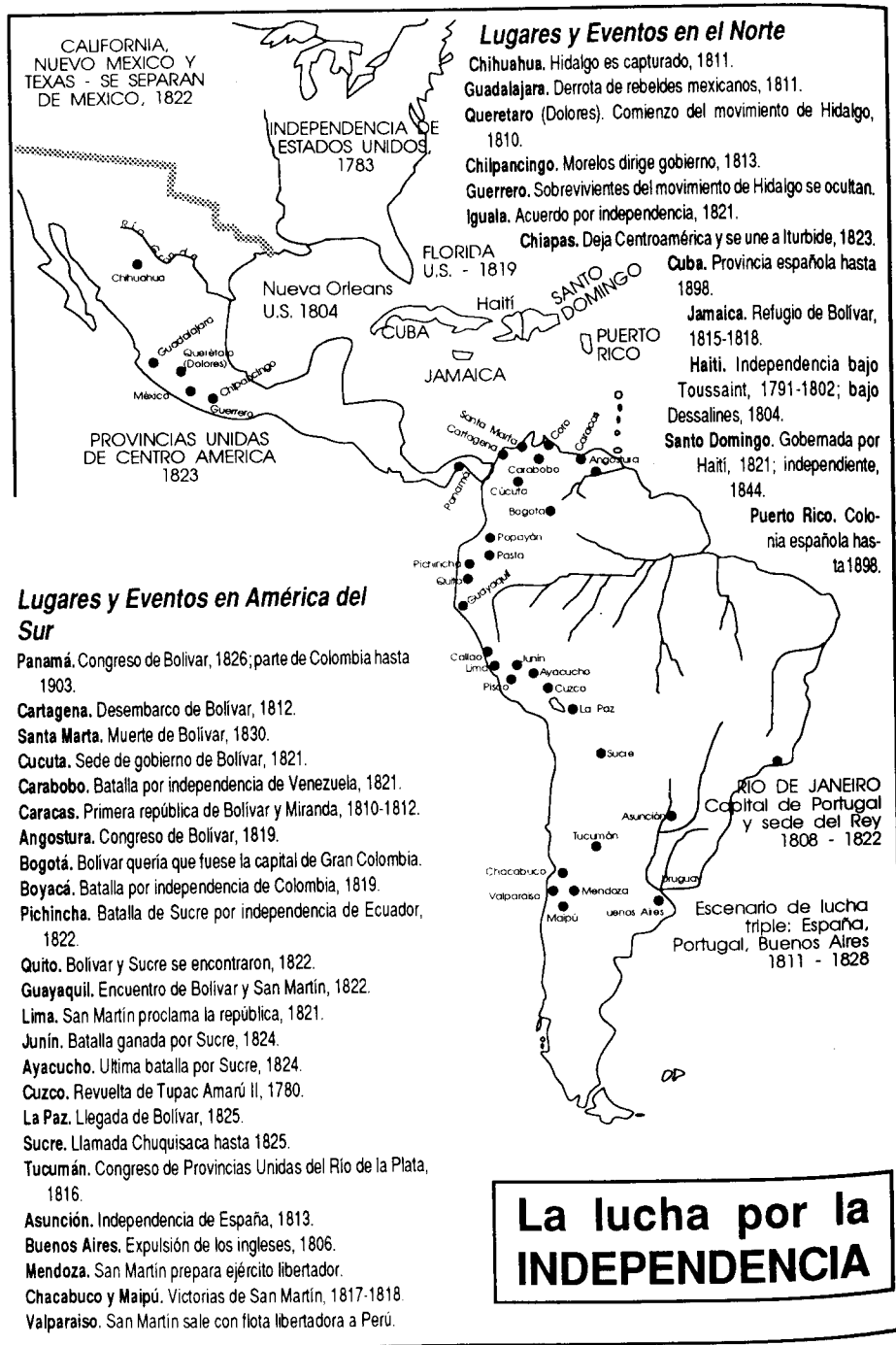
las viejas estructuras coloniales fueron reemplazadas o renovadas, pero no cambiadas. En este tiempo se logró la unidad de los nuevos Estados alrededor de las grandes ciudades capitales. En este período, entonces, puede verse el modelamiento de la *unidad nacional* de las diversas unidades políticas de América Latina. Este es el período cuando tiene lugar la configuración de los *Estados nacionales*. Pero, como ya se ha indicado, la emancipación fue meramente una rebelión llevada a cabo por las élites con la casi total indiferencia de las masas populares, que fueron espectadoras pasivas.

En realidad, *el pueblo no tuvo casi participación en el curso de la independencia, y mucho menos durante la etapa de la organización nacional.* Luchó y estuvo del lado en que estaba su patrón, y dócilmente siguió las directivas de sus líderes y caudillos. Además, el resultado inmediato de las guerras de independencia fue la corrupción administrativa, el desorden político, la militarización del Estado, el despotismo de los caudillos y el estancamiento económico, todo lo cual hizo del pueblo una víctima sin alternativas.

Durante este período, el deterioro de la Iglesia se hizo cada vez más grande. La independencia significó, en un sentido, una seria revisión del sistema de patronato eclesiástico, lo cual creó una serie de conflictos en la relación de la Iglesia con el Estado. El clero era escaso y no hubo nuevos contingentes misioneros de recambio. El nivel de la educación teológica decayó por falta de maestros y libros, y el número de ordenaciones decreció. La Iglesia vio reducidos sus recursos económicos y poco a poco cayó en una impopularidad creciente. Para la Iglesia Romana este fue un período de grave crisis.⁴¹

⁴⁰Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere*, 1.

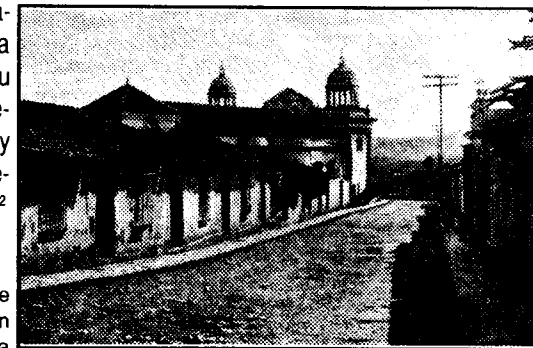
⁴¹Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial*, 181-184; Mechem, *Church and State*, 61-87; 416-418. Ver



La situación de la Iglesia en los nuevos Estados nacionales

A pesar de la considerable controversia suscitada sobre el papel de la Iglesia en los nuevos Estados de América Latina, la cuestión no provocó desórdenes serios hasta la década de 1830.

Gran Colombia. En la Gran Colombia la Constitución de Cúcuta (1821), la primera del país, no establecía el catolicismo como religión del Estado. Leyes posteriores abolieron la Inquisición, suprimieron las comunidades religiosas con menos de ocho miembros, y garantizaron la libertad de conciencia a los extranjeros. Bolívar incluso persuadió al obispo de Popayán, un español que había abandonado su sede, a que regresara a su puesto y asumiera sus deberes regulares.⁴²



Calle de Caracas, según una foto de fines del siglo pasado.

Cuando se disolvió la Gran Colombia (1832), dos de los Estados resultantes, Nueva Granada y Venezuela, siguieron caminos opuestos en cuanto a la Iglesia.

En Venezuela la nueva Constitución de 1830, siguiendo la de Cúcuta, omitió todo artículo sobre religión pero garantizó la libertad de pensamiento. El arzobispo de Caracas y dos de sus sufragáneos fueron exiliados cuando se rehusaron a jurar la Constitución. Hubo un breve levantamiento en 1831, pero fue rápidamente reprimido, y los obispos juraron la Constitución y regresaron a sus sedes en abril de 1832. A los dos años se garantizó la libertad de adoración a todas las religiones, se suprimieron los diezmos y los clérigos comenzaron a depender del tesoro público para sus salarios.⁴³

En Nueva Granada prevaleció el sentimiento proclerical. El arzobispo de Bogotá fue la cabeza del gobierno provisional, y la Constitución estableció el catolicismo como la religión del Estado. No se toleraron otras prácticas religiosas. Por ley se les permitió a los jesuitas regresar al país. Fuerzas políticas clericales y conservadoras ejercieron el control del gobierno por casi medio siglo, pero ya para 1833 un grupo liberal abogaba por la libertad para todas las religiones y la supresión de los órdenes religiosos. Así como los clericales fueron suprimidos en Venezuela, los liberales fueron silenciados en Nueva Granada. En ningún caso, el uso de la fuerza resolvió el conflicto y los problemas continuaron desarrollándose por debajo de la superficie durante varias décadas.⁴⁴

también, Américo A. Tonda, *La Iglesia argentina incomunicada con Roma (1810-1858): problemas, conflictos, soluciones* (Santa Fe, Argentina: Castellví, 1965); y Leturlúa, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*.

⁴²Mecham, *Church and State*, 88-98. Ver también, Fernán González, "La Iglesia ante la emancipación en Colombia," en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. 7: *Colombia y Venezuela*, ed. Enrique Dusel (Salamanca: Sigueme, 1981), 273-275; y Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 449-450.

⁴³Mecham, *Church and State*, 98-103. Ver también, Gustavo Ocando Yamarte, "La Iglesia ante el naciente Estado de Venezuela," en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. 7: *Colombia y Venezuela* (Salamanca: Sigueme, 1981), 314-330; y Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 464-469.

⁴⁴Mecham, *Church and State*, 115-121; Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 458-462.

México. La situación en *México* en los primeros años fue más parecida a la de Nueva Granada que a la de Venezuela. El catolicismo quedó constituido como la religión del Estado con exclusión de cualquier otra. Se protegieron los privilegios clericales y se insistió sobre la concesión del patronato. Cuando el partido conservador tomó el poder en 1830, el régimen virtualmente sometió los derechos de patronato a las autoridades de la Iglesia. En este punto, la Iglesia en México alcanzó la cúspide de sus ambiciones políticas: la autonomía del control estatal y una posición legal protegida y privilegiada. Esta situación perduró por dos años hasta que un golpe de Estado puso en el poder a fuerzas liberales determinadas a restaurar la autoridad estatal y restringir los privilegios clericales. En 1833 comenzó la batalla entre las fuerzas clericales y anticlericales, que finalmente llevó a la guerra civil y la intervención extranjera.⁴⁵

a un protector pero al enorme costo de su autonomía y dignidad.⁴⁶



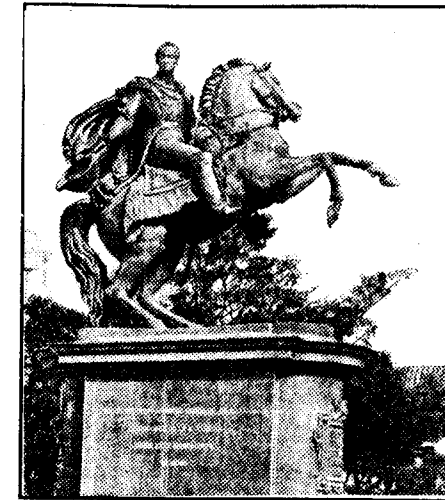
Juan Manuel de Rosas, general y político argentino, gobernador de la Provincia de Buenos Aires (1829-1832; 1835-1852).

Argentina. En *Argentina*, debido a las luchas por la independencia, la Iglesia quedó a la deriva. Cuando los liberales tomaron el control de la provincia de Buenos Aires en 1820, por fin se prestó atención a las cuestiones eclesiásticas. En 1822, *Bernardino Rivadavia* (1780-1845) suprimió varias órdenes religiosas y confiscó sus propiedades, reguló estrictamente las demás órdenes, abolió los diezmos y los fueros, y puso bajo el control del gobierno todos los bienes de la Iglesia que no estaban al servicio directo de la adoración pública. El clero mismo se dividió frente a estas reformas. Cuando fuerzas más tradicionales regresaron al poder con *Juan Manuel de Rosas* (1793-1877), la Iglesia ganó

Rosas se mostró benévolo con la Iglesia y aun pro-jesuita entre 1829 y 1837. Pero se volvió agresivo de 1837 a 1852. A cambio de su posición privilegiada en la sociedad, el clero tuvo que respaldar abiertamente el "federalismo" de Rosas y su dictadura, que duró hasta su expulsión en 1852. Rosas no toleraba la oposición a su política, insistía en la aceptación sin cuestionamientos de sus candidatos a los cargos eclesiásticos y hacía colocar retratos suyos (como Rosas el Restaurador) en los altares junto a los de Cristo (el Redentor).

Chile. En *Chile* la Iglesia gozó también de la protección del gobierno durante muchos años. Cada constitución, ley o proclama entre

1810 y 1833 proclamaba al catolicismo como la religión del Estado con exclusión de todas las demás. Como en otras partes, cada régimen pretendía el patronato. Sin embargo, cuando los liberales gobernaron el país de 1823 a 1830, se abolieron los diezmos y se suprimieron varias casas religiosas. Los clérigos celebraron el retorno de los conservadores al poder en 1830, y si bien las garantías legales cambiaron muy poco (incluso no se insistió en la prohibición de otras religiones), la Iglesia apoyó a los gobiernos constituidos bajo la Constitución de 1833 durante muchos años.⁴⁷



Estatua de Simón Bolívar en Caracas según una foto de fines del siglo pasado.

Perú. Perú llegó a su independencia con ayuda exterior. El argentino *José de San Martín* (1778-1850) estableció un reglamento provisional para el gobierno del país recién liberado, en el que se afirmaba a la Iglesia Católica como religión del Estado, el castigo para los que atacaran sus doctrinas, y la obligación de ser católico para ser oficial del gobierno. También proclamó el derecho al patronato y concedió derechos limitados para profesar otras creencias cristianas. Después que *Bolívar* asumió el control (1822), su Congreso proclamó una Constitución que establecía la exclusividad del catolicismo. Luego, con la cooperación de las autoridades eclesiásticas, Bolívar redujo el número de comunidades religiosas (transformando algunas de sus propiedades en hospitales y orfanatos), redujo los diezmos que pagaban los indígenas, y disminuyó las tarifas por servicios religiosos. Hubo alguna oposición clerical pero no llegó a algo serio, excepto en Arequipa.⁴⁸

Brasil. En el *Brasil* independiente, la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado fue muy parecida a la de la América hispana. El nuevo imperio bajo un miembro de la casa real de Portugal pretendía el patronato e insistía en una reforma eclesiástica. Cuando una Bula papal de 1827 concedió a la Corona de Brasil los mismos derechos que anteriormente habían sido ejercidos por la Corona de Portugal, el gobierno se rehusó a darle el placet argumentando que el patronato se heredaba por derecho en el Estado soberano. La Santa Sede aceptó un *modus vivendi* en 1828 por el cual el Papa toleraba pero no reconocía el derecho de patronato.⁴⁹

El clero en Brasil fue quizás el más regalista en toda América Latina y no criticó el control o las reformas llevadas a cabo por el gobierno. Si bien la Constitución de 1824

⁴⁵ Mecham, *Church and State*, 340-370; Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 478-489.

⁴⁶ Mecham, *Church and State*, 225-233; Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 420-426.

⁴⁷ Mecham, *Church and State*, 201-209; Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 434-438.

⁴⁸ Mecham, *Church and State*, 160-164; Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 442-446.

⁴⁹ Mecham, *Church and State*, 261-265; Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 409-420.

establecía a la Iglesia Católica como la religión del Estado, se permitía a personas de otra religión practicar su culto de manera privada. En 1828 las órdenes religiosas fueron restringidas y a algunas se les prohibió aceptar novicios.⁵⁰

La cuestión del patronato

Más que nada, los conflictos entre la Iglesia y el Estado giraron en torno a la cuestión del patronato. Tradicionalmente, durante el período colonial, el patronato había sido el medio y el símbolo de la supremacía del Estado sobre la Iglesia. Con la independencia, el viejo arreglo entró en crisis y se transformó en la arena de la discordia. La oposición inicial de los Papas a los movimientos emancipadores se basó mayormente en su compromiso con la Corona española en función del patronato real. La Santa Sede tuvo que enfrentar las presiones de los soberanos españoles, quienes continuamente reclamaban su derecho al mismo.

El patronato nacional. Los nuevos gobiernos revolucionarios tenían su propia interpretación del patronato. Era evidente que el gobierno español no quería renunciar a sus viejos y tradicionales derechos al patronato, porque el mismo fue un medio para reafirmar, a través de la Iglesia Católica Romana, su gobierno sobre el Nuevo Mundo. Igualmente obvia era la insistencia de los gobiernos latinoamericanos, en el sentido de que el derecho a los nombramientos para puestos eclesiásticos en las nuevas naciones había recaído sobre ellos, como herederos de todos los poderes de la Corona española.⁵¹



Catedral de Lima situada en la Plaza de Armas y construida en el siglo XVI por los españoles, es conocida por sus pinturas coloniales, y los adornos incrustados en oro de su espectacular altar.

La controversia se movió, pues, en torno a la cuestión del patronato nacional. Los nuevos gobiernos en América Latina pretendían ejercer el patronato que una vez perteneció a los reyes de España. Fue inevitable que esto ocurriera. Durante tres siglos, los soberanos españoles habían enfatizado el real patronato como un símbolo tradicional de dominio, un principio ritual de poder, encarnado en la monarquía y en la entidad histórica de España. Era lógico que los revolucionarios lo consideraran un derecho secular, inherente e inseparable de la soberanía de cada Estado. Como herederos de las prerrogativas de la monar-

quía española en América, los líderes políticos de las nuevas repúblicas se consideraron legítimos poseedores del derecho de un patronato nacional sobre la Iglesia.⁵²

El concepto de la "soberanía nacional" presentaba al Papa como jefe de un gobierno extranjero, que de manera abusiva pretendía intervenir en los asuntos internos de los Estados. El clérigo colombiano Juan Nepomuceno Azuero Plata (1780-1857) asesoraba a los legisladores de la Gran Colombia en 1821 diciendo que "felizmente han pasado aquellos tenebrosos siglos en que se vio a los monarcas encadenados bajo el ilimitado poder de los papas." En el Ecuador el ex presidente Vicente Rocafuerte (1783-1847) escribió en 1840 contra el "romanismo enteramente in-

compatible con la moral verdadera de los pueblos, con las instituciones republicanas y con la libertad que hemos jurado defender." El diario *El espectador chileno*, de Santiago, proclamaba en 1829: "ninguna república será libre mientras la dominen potencias extranjeras, aunque sea con la ficción ridícula de materias espirituales." La cuestión se discutió ampliamente en Argentina. En el decenio de 1820, *El centinela* y *El ambigü* reproducían escritos de Juan Cruz Varela (1794-1839) invitando a la separación del Papa, a quien consideraba un soberano extranjero.⁵³

De esta manera, concluido el movimiento emancipador y realizada la autonomía del imperio brasileiro, la Iglesia Católica en América Latina comenzó a experimentar una alte-

LA TESIS DE VIGIL

Quien con mayor entusiasmo defendió la ideología galicana fue el sacerdote peruano Francisco de Paula Vigil. El regalismo y el galicanismo habían empezado a actuar en el Perú a principios del siglo con el fraile jerónimo Diego Cisneros. En 1830, el escritor peruano Manuel Lorenzo Vidaurre publicaba en París su *Proyecto de código eclesiástico*, donde defendía la elección de obispos no por parte de la Santa Sede, sino por el clero y el pueblo de cada país. Vigil se nutrió de estas ideas y quiso difundirlas en toda América.

Vigil nació en Tacna en 1792 y murió en Lima en 1875. Ordenado sacerdote, abandonó las órdenes en 1851. Años más tarde le escribía a su hermana, religiosa carmelita: "He escrito porque el honor del Evangelio y la defensa de la humanidad para mí valen más que el Papa." Al morir, el discurso de circunstancia se concluyó con estas palabras: "Que el arcángel de la democracia americana vele su sepulcro."

La obra de Vigil se titula *Defensa de la autoridad de los gobiernos contra las pretensiones de la Curia Romana*. El libro conoció dos ediciones: una en diez y otra en cinco volúmenes. El primero apareció en 1848. En 1852 apareció un compendio editado en Lima.

No faltaron las respuestas. Primeramente un breve de Pío IX que condenaba la obra. El arzobispo de Bogotá la denunció y el franciscano fray Pedro Gual, guardián del colegio de misiones de Ocopa en el Perú, publicó en 1852 una refutación en tres volúmenes bajo el título *El equilibrio entre las dos potestades, o sea, los derechos de la Iglesia vindicados contra los ataques del doctor don Francisco de Paula Vigil*.⁵⁴

⁵⁰ Meham, *Church and State*, 59.

⁵¹ Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 162.

⁵² *Ibid.*, 161.

⁵⁰ Meham, *Church and State*, 265-267.

⁵¹ Kenneth S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age: History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, 5 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 3:296.

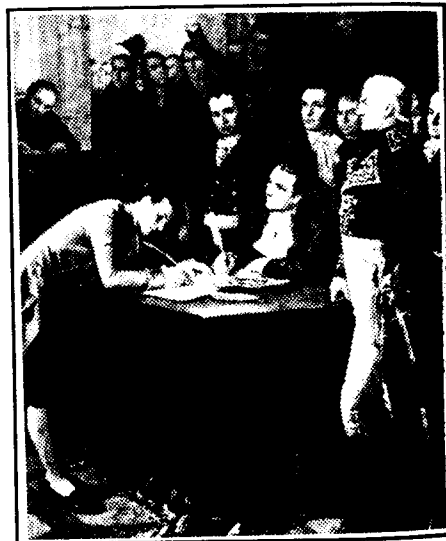
ración fundamental en su estatuto social. Los nuevos Estados la consideraban un poder rival, al que no se podía tolerar. Gobernantes y legisladores conocían bien el influjo del episcopado y del clero, pero su poder debía ser colocado bajo el control del Estado nacional. Por otro lado, muchos clérigos se adhirieron a una *ideología galicana*, que repudiaba toda dependencia de Roma, y favorecía el establecimiento de una Iglesia autónoma y nacional.

La actitud de Roma. Naturalmente, el Papado rechazó la pretensión de que el derecho de patronato pasara a los nuevos Estados independientes. Por el contrario, el Papa afirmó que el patronato había sido originalmente una concesión al rey, y por lo tanto no era inherente a la soberanía, y en consecuencia no era heredado por las nuevas repúblicas. Además, con el rompimiento de las relaciones políticas entre la Corona española y los gobiernos revolucionarios, el derecho al patronato se revertía al Papado, su fuente original.

Durante varios años esta controversia permaneció sin resolución. Cuando el Papado vio que el proceso político en las emergentes repúblicas era irreversible, y evaluó las desastrosas consecuencias que podía tener para la Iglesia la continuación de este conflicto, suavizó su posición. Tanto el Papado como los gobiernos revolucionarios se necesitaban el uno al otro. El Papa estaba ansioso por reafirmar su autoridad religiosa sobre la Iglesia en América Latina. Los gobiernos latinoamericanos querían conservar de su lado la poderosa influencia política de la iglesia, y controlar la única institución que en cada país tenía una verdadera existencia nacional.

Finalmente, reconociendo que la independencia de los países hispanoamericanos era

un hecho concreto, y no deseando posponer ya más una acción a causa de la intransigencia española, y preocupado por la amenazante ruina de las iglesias, en 1831 el papa Gregorio XVI publicó la bula "*Sollicitudo ecclesiarum*".⁵⁵ En ella, el Papa reconocía la legitimidad política de las nuevas repúblicas y autorizaba a sus gobiernos a continuar con los tradicionales derechos que tuvo la Corona española al patronato eclesiástico. La concesión fue hecha de facto pero no formalmente, ya que el Papado continuó insistiendo en sus reclamos ultramontanos. De esta manera, los conflictos entre la Iglesia y el Estado se convirtieron en uno de los problemas principales durante las turbulentas décadas del periodo del desarrollo de los Estados nacionales en América Latina.



Francisco de Miranda presenciando la firma del acta de independencia de Venezuela en 1811.

En definitiva, esta fricción persistente tuvo sus raíces no tanto en los reclamos políticos e institucionales de la Iglesia y el Estado, como en las ideologías contrastantes que ellos re-

presentaban. El conflicto se derivó por parte del Estado, del desarrollo de la *ideología de la secularización* en los pensadores y políticos liberales del período. Por parte de la Iglesia, se debió al desarrollo del *ultramontanismo* en el alto clero, desarrollo que correspondió exactamente con el crecimiento de esta ideología en Europa y que, como allí, representaba la confrontación clásica entre la autonomía eclesiástica y las aspiraciones del Estado moderno.⁵⁶

La política de la Santa Sede

En las relaciones entre los nuevos Estados nacionales y la Santa Sede se pueden distinguir varias fases. Todas ellas estuvieron marcadas por el interés de los gobiernos latinoamericanos de entablar contactos con el Vaticano, y la actitud dubitativa de los Papas a causa de su dependencia de las constelaciones de poder europeas y americanas.

Los Papas. En este período le cupo a tres papas manejar la política vaticana respecto de las naciones latinoamericanas: León XII (1823-1829), Pío VIII (1829-1830) y Gregorio XVI (1831-1846). Las relaciones llegaron a ser por momentos sumamente difíciles. "Que no se llegara a la formación de iglesias nacionales independientes de grandes dimensiones, se debe agradecer fundamentalmente a la visión y paciencia de los latinoamericanos y, en concreto, de Bolívar."⁵⁷

León XII estaba decidido a nombrar obispos para los nuevos países. Sin embargo, para no desagradar al monarca español, pensaba designarlos como vicarios apostóli-

cos con títulos de obispos *in partibus*, es decir, obispos titulares que no tomaban posesión de su diócesis. La razón de esta decisión fue la presión por la falta de sacerdotes en el continente y la penetración norte-



Interior de la basílica de San Pedro en el Vaticano. Al frente, el baldaquino de bronce ejecutado por Bernini y debajo, el altar mayor; al fondo, el ábside con un altar sobre el que se halla la cátedra San Pedro sostenida por estatuas de los cuatro grandes doctores de la Iglesia: San Ambrosio, San Agustín, San Atanasio y San Juan Crisóstomo.

americana, que el Papa consideraba peligrosa para el catolicismo. Es así que León XII nombró vicarios para Santiago de Chile, Cuyo y Guayana.

⁵⁵ Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, 3:298.

⁵⁶ Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere*, 5.

⁵⁷ Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 399.

Pío VIII continuó con la política condescendiente de su predecesor y nombró vicarios para Buenos Aires (*Mariano Medrano*) y Tucumán. Sin embargo, hubo que esperar hasta 1834 para que el gobierno de las Provincias Unidas reconociera a Medrano, porque consideraba se habían lesionado sus derechos patronales.⁵⁸ En cuanto a México, el Estado católico más poblado del Nuevo Mundo, se encontraba sin un solo obispo desde 1827. Su representante en Roma (*Pablo Vázquez*) sostuvo la necesidad de nombrar obispos residentes y no meramente titulares, como si se tratase de un país pagano.⁵⁹ No obstante, el Vaticano no confiaba en los candidatos presentados, consideraba al gobierno mexicano demasiado inestable y no quería ofender los intereses españoles.

"La innovación decisiva que Pío VIII introdujo para mitigar la crisis de dirección en la iglesia americana fue la fundación de una nunciatura en un estado americano reconocido por la Santa Alianza: en Brasil, en 1830."⁶⁰

Gregorio XVI procuró ampliar el sistema de nunciaturas y la restauración eclesiástica de América Latina. A pesar de su intransigencia antiliberal, nombró a los seis obispos residenciales que el representante de México solicitaba para su país, y reorganizó también la jerarquía en Argentina, Chile, Uruguay y Perú. A partir de su papado la actitud de Roma comenzó a inclinarse poco a poco hacia América Latina, cuya necesidad espiritual era grande.

⁵⁸Mecham, *Church and State*, 229.

⁵⁹Ibid., 346-347.

⁶⁰Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 400.

⁶¹Dussel, *Historia de la Iglesia*, 162.

⁶²Schmitt, *The Roman Catholic Church*, 13.

Los gobiernos. "La insistencia de los nuevos gobiernos - contra España, contra Europa entera a veces y aun contra la misma Roma - de entablar relaciones directas con el sucesor de Pedro, nos muestra claramente que el catolicismo de aquellas antiguas colonias hispánicas, lejos de ser superficial era, realmente, un elemento esencial de su conciencia colectiva. Esto, es evidente, habla profunda y positivamente de la evangelización hispánica."⁶¹

No obstante, el liberalismo prevaleciente en todos los gobiernos latinoamericanos del período hacía difícil el entendimiento con Roma, y especialmente con los representantes del conservadurismo y el poder clerical en América Latina. La polarización en las posiciones tenía que ver mayormente con tres cuestiones.⁶²

Primero, *la autonomía de la Iglesia.* Los clericales proponían una autonomía completa para el gobierno interno de la Iglesia, mientras que los anticlericales insistían en el patronato, incluyendo el derecho de retener el placet, proscribir a las órdenes religiosas, determinar los límites diocesanos, imponer restricciones sobre las actividades políticas del clero, limitar las manifestaciones exteriores de la Iglesia como las procesiones, el tañir de campanas y el uso de vestimentas eclesiásticas en público, y expropiar la propiedad de la Iglesia.

Segundo, *la protección del Estado.* Los clericales querían establecer la Iglesia Católica con exclusión de toda otra religión en las constituciones y leyes de los nuevos Estados. También demandaban que el Estado prohibiera los ataques contra la doctrina católica, el proselitismo religioso de religiones no católicas, y cualquier tipo de práctica que se opusiese a la Iglesia. Los liberales estaban por la tolerancia de todos los credos y creencias sin brindar ningún tipo de privilegio o ventaja para nadie.

Tercero, *los privilegios especiales.* Los clericales defendían la continuación de los privilegios, derechos y posición especial que la Iglesia y el clero habían disfrutado bajo la Corona española. Esto incluía el monopolio de la educación, el control de la Iglesia sobre el registro de nacimientos y muertes, la obligatoriedad legal de las regulaciones de la Iglesia sobre el matrimonio, la exigencia legal de los votos monásticos, y el reconocimiento del derecho del clero a ser juzgado en todos los casos por cortes eclesiásticas. Los liberales y anticlericales defendían la educación universal, libre y secular, el control del matrimonio por la autoridad del Estado, el establecimiento de un registro civil, y la abolición de los fueros especiales.



Pío IX y Napoleón III, tras la recuperación del poder papal en los Estados Pontificios en 1850.

El ingreso del protestantismo

Durante este tiempo de conflictos para la Iglesia Católica, hace su ingreso a América Latina el protestantismo. Pasaron tres siglos desde el comienzo de la evangelización católica romana hasta la introducción del cristianismo protestante por medio de la *inmigración* y de la *obra misionera*. Aparte de casos aislados, que serán conside-

rados en detalle más adelante, *la penetración protestante no comenzó hasta entrado el siglo XIX, durante un período de estancamiento para la Iglesia Católica.* Esto significó el rompimiento del control monopólico católico de la religión cristiana en América Latina. Si bien el número de protestantes durante el siglo XIX fue muy reducido, el cristianismo de ahora ya no se identificará exclusivamente con la cristiandad católica latinoamericana tradicional.

Protestantismo y liberalismo. En medio de las luchas de independencia y de la consolidación nacional de los nuevos Estados latinoamericanos, llegaron los primeros agentes de difusión del protestantismo. Las nuevas repúblicas, abiertas al **capitalismo** bajo el signo del liberalismo, cayeron bajo la dependencia del Imperio Británico y asumieron su función de proveedoras de materias primas. El

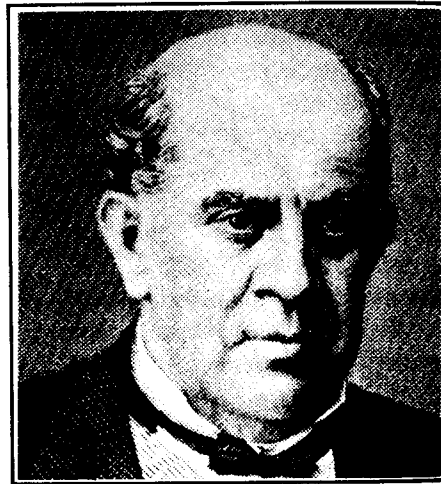
modelo de civilización y progreso anglosajón comprendía su religión preponderante, el protestantismo. Los líderes liberales latinoamericanos, devotos admiradores del tal modelo, no sólo se mostraron abiertos y tolerantes hacia la nueva fe, sino que en algunos casos la respaldaron discretamente. A veces, la ideología liberal y el anticlericalismo aparecieron asociados al comienzo de la actividad misionera protestante en América Latina.⁶³

Colportores, comerciantes, científicos y técnicos, industriales de diversas nacionalidades, pero mayormente ingleses, norteamericanos, franceses o alemanes, radicados en los principales centros portuarios, trajeron el protestantismo a la América emancipada. Las primeras comunidades fueron necesariamente de tono foráneo, y exclusivamente orientadas al servicio religioso de las colectividades extranjeras. Anglicanos, presbiterianos y luteranos comenzaron a realizar cultos en sus idiomas de origen y sin fines proselitistas. Las labores protestantes iniciales estuvieron limitadas a los residentes extranjeros o a los inmigrantes. Se hizo poco o nada por ganar a los inmigrantes españoles y a la población criolla a la nueva fe, y mucho menos por evangelizar a los indígenas, negros y mestizos.

Protestantismo y anticlericalismo. No es extraño que el protestantismo que llegó en este período haya sido mayormente de origen anglosajón. Tampoco es extraño que este protestantismo se haya presentado como totalmente identificado con los ideales de progreso, que eran característicos del liberalismo de los países dominantes. A este liberalismo político y económico se sumaba un generalizado *sentimiento anticlerical*. La mayoría de los gobernantes latinoamericanos del siglo pasado fueron liberales. Muchos de los patriotas estuvieron identificados con las logias

masónicas europeas, que se extendieron por toda América, y que favorecieron al protestantismo en oposición al catolicismo en razón de su anticlericalismo.

Hombres como *Bernardo O'Higgins* (1776-1842), *Domingo F. Sarmiento* (1811-1888) y *Benito Juárez* (1806-1872) vieron en el protestantismo a un aliado en su lucha contra la ignorancia de sus países y contra el excesivo poder del clero. Estas circunstancias le dieron al protestantismo un fácil acceso a los más altos círculos de influencia y poder en muchos países.



Domingo Faustino Sarmiento, político ilustre y pedagogo eminente, padre de la moderna Argentina, trajo maestras protestantes de Estados Unidos para promover su proyecto.

Protestantismo y proselitismo. Para comprender mejor los factores que determinaron la asociación del protestantismo con el liberalismo de origen foráneo y el anticlericalismo de origen local, es necesario tener en cuenta la existencia en este período de dos raíces básicas de protestantismo en América Latina.

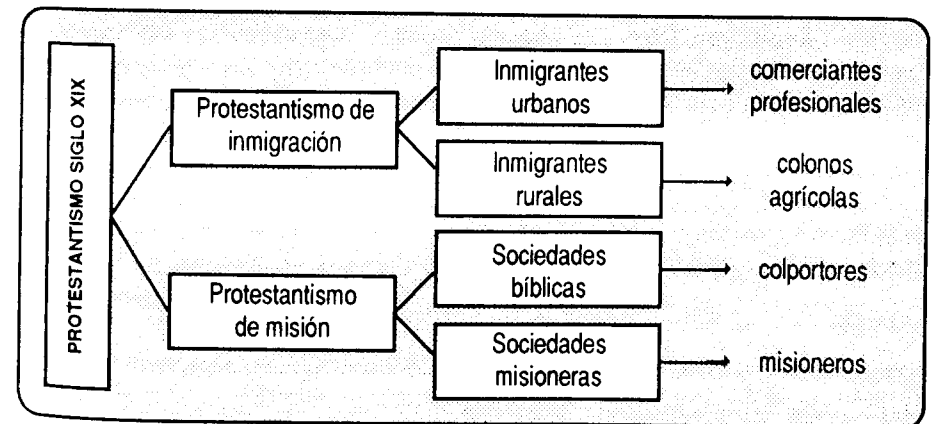
Por un lado, estaba el *protestantismo de inmigración*. Este comprendía dos clasificaciones diferentes. Una era el protestantismo de aquellos extranjeros, radicados principalmente en las ciudades portuarias, que no vinieron a establecer colonias sino a ejercer el comercio o una profesión liberal y que deseaban mantener su fe a través de servicios religiosos en su propio idioma. Otra era el protestantismo de los extranjeros establecidos como colonos en zonas rurales. Estos continuaron unidos étnica y culturalmente en el ámbito cerrado de su colonia, donde no sólo conservaron su idioma y costumbres, sino también la religión protestante que practicaban en Europa. En este caso, el factor religioso fue el cemento de su identidad étnica.

Por otro lado, se encontraba el *protestantismo de misión*. Este protestantismo surgió como fruto del trabajo de las sociedades bíblicas y misioneras. El fin del dominio español en América Latina, junto con la entrada de nuevos recursos (financieros, técnicos y humanos), que resultaron de los acuerdos establecidos con las naciones dominantes, abrieron el continente a una presencia protestante.

El establecimiento de un *protestantismo de misión* conoció también dos fases. En la primera se destaca la obra de las *sociedades bíblicas* a través de *colportores* que abrieron el camino para una evangelización más profunda y permanente. En la segunda, los protagonistas fueron *misioneros* enviados por *sociedades misioneras* constituidas con fines proselitistas en Europa y Estados Unidos.

De todos modos, *América Latina* fue uno de los últimos campos en ser considerados para la labor misionera por los protestantes de los países dominantes. Muchos protestantes consideraban que los países latinoamericanos ya eran cristianos, después de más de tres siglos de ministerio misionero católico. De hecho, incluso en 1910, en ocasión de la *Conferencia Mundial Misionera*, celebrada en Edimburgo, Escocia, América Latina no fue incluida en la agenda como campo misionero.

Protestantismo y competencia. La presencia del protestantismo significó para la Iglesia Católica una seria amenaza, que la hizo asumir una actitud excesivamente alarmista y defensiva. *En el contexto de una cristiandad alimentada más política que espiritualmente, el énfasis del protestantismo misionero sobre la conversión personal re-*



⁶³Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 407.

sultaba peligroso.⁶⁴ Para la jerarquía y los medios conservadores, que trataban tenazmente de mantener la identificación clásica entre la cristiandad tradicional y la población global, la simple existencia de comunidades de residentes o inmigrantes protestantes constituía un desafío. Los reclamos por la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado que estos protestantes comenzaron poco a poco a plantear, pusieron en cuestión el *statu quo* eclesiástico-social, y esto coincidía con las correspondientes exigencias de los liberales y los anticlericales.⁶⁵

A los desafíos a la *cultura católica* se unían aquellos dirigidos contra ciertos *privilegios* que la Iglesia había ejercido de manera exclusiva. Las demandas de protestantes y liberales por la secularización del matrimonio, los cementerios, el registro civil y otras instituciones recortaba las prerrogativas de la Iglesia sobre áreas claves de la vida particular y social. El pluralismo religioso privó a la Iglesia de su condición de entidad hegemónica y dominante en América Latina.

GLOSARIO

absolutismo: poder ilimitado del soberano frente a los súbditos, que no tienen ningún derecho de voto o de opinión. El monarca o dictador gobierna a su arbitrio sin atenerse a la ley.

anticlericalismo: doctrina, procedimiento o sistema opuesto al clericalismo, i.e., la influencia del clero en los asuntos públicos.

capitalismo: sistema económico basado en la acumulación e inversión de capital por individuos privados, quienes de esta manera se convierten en los poseedores de los medios de producción y distribución de bienes y servicios.

cohesión social: integración de la conducta grupal como resultado de los vínculos, atracciones y "fuerzas" sociales que se establecen en virtud de la integración entre los miembros de un grupo durante cierto período.

colporteur: alguien que vende o distribuye libros, especialmente Biblias y otra literatura religiosa, yendo casa por casa.

constantinismo: la idea de que cada nación debe tener una sola religión, y que los gobiernos deben apoyar la práctica de esa religión. El principio deriva su nombre del emperador romano Constantino, y consagra la unión de la Iglesia y el Estado.

convento: casa o monasterio que habitan, bajo las reglas de su instituto, los religiosos o religiosas, que constituyen de este modo una comunidad religiosa.

corsario: se aplica a la embarcación armada en corso y al que la comanda, en una campaña de hostigamiento y saqueo a buques enemigos, contando con patente o autorización de su gobierno.

criollo: se aplica al hijo de padres europeos, nacido en América, i.e., americanos descendientes de europeos.

chapelón: se aplica al europeo o español recién llegado a América, con el sentido peyorativo de torpe, poco diestro o entendido.

despotismo ilustrado: autoridad absoluta, sin límites legales, ejercida por los monarcas europeos del siglo XVIII, pero introduciendo en sus Estados reformas de tipo liberal, de acuerdo a las nuevas ideas de la filosofía racionalista propia de la Ilustración.

estratificación social: ordenamiento jerárquico relativamente permanente de status y roles en un sistema social (desde un pequeño grupo hasta una sociedad), sobre la base de diferencias de privilegios, prestigio, influencia y poder.

estrato social: conjunto de individuos que tienen un status, rango u otra característica o características socialmente significativas, relativamente similares, y que se distinguen según un principio jerárquico.

exacción: acción y efecto de exigir impuestos, multas, deudas, prestaciones y cargas, a veces, mediante el cobro ilegal y coercitivo.

favorito: persona privada, predilecta y protegida de un soberano o magnate.

filosofía cartesiana: aquella que sigue el sistema filosófico de René Descartes (1596-1650) y de sus discípulos, quienes se proponían separar la filosofía de la teología y hacer de aquella una ciencia independiente, basada en la razón, especialmente aplicando el método de la duda metódica.

liberalismo: sistema de convicciones políticas liberales cuya idea central está

constituída por la libertad del individuo, por organizaciones democráticas y la economía de libre empresa.

masonería: sociedad secreta esparcida por diferentes partes del mundo, cuyo origen parece deberse a una cofradía de constructores del siglo VIII. Asociación de ayuda mutua en sus orígenes, la masonería derivó a fines del siglo XVI hacia un teísmo humanitario y admitió miembros extraños a la albañilería, transformación que culminó en la fundación de la Gran Logia de Londres (1777). Desde el siglo XVIII ha perseguido fines políticos en la Gran Bretaña, Francia, Alemania y otros países de Europa, así como en América. A su espíritu de ayuda y fraternidad, la masonería ha agregado tendencias racionalistas.

mercantilismo: doctrina y sistema económico que tuvo vigencia del siglo XV al XVIII, que atiende ante todo al desarrollo comercial, principalmente al de exportación, y considera como signo característico de riqueza de los Estados la posesión de metales preciosos.

modus vivendi: modo de vivir, base o regla de conducta, arreglo o transacción entre dos partes. Se dice principalmente de pactos internacionales, o acuerdos diplomáticos de carácter interino.

monopolio: forma del capitalismo que se caracteriza por la supremacía de trusts, agrupaciones industriales y consorcios, orientada al aprovechamiento exclusivo de una industria o comercio, por un número limitado de personas, ya provenga de un privilegio, ya de otra causa cualquiera.

novicio: persona que, en la orden religiosa donde ha tomado el hábito, no profesó aún,

⁶⁴Samuel Escobar, "El reino de Dios, la escatología y la ética social y política en América Latina," en *El reino de Dios y América Latina*, ed. por C. René Padilla (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1975), 132.

⁶⁵Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 408.

pero que pasa un tiempo de prueba.

nuncio: embajador o representante diplomático del Papa, que también ejerce, como legado, ciertas facultades pontificias.

praxis: conjunto de actividades que pueden transformar el mundo, como el conocimiento o los fenómenos de la producción sobre los que se basan las estructuras sociales.

soberanía: el derecho ilimitado de jurisdicción de los Estados. La soberanía externa consiste en la independencia de un Estado de los demás. La soberanía interna da a un Estado el derecho de elegir su propio gobierno y de regular todos sus asuntos internos sin intervención del exterior.

ultramontanismo: sistema político y religioso de aquellos que pertenecen o apoyan con fanatismo la creencia católica romana de que el Papa es la cabeza espiritual de la Iglesia en todos los países.

SINOPSIS CRONOLOGICA

1534	Virreinato de Nueva España.	1814-1840	Rodríguez de Francia en Paraguay.
1543	Virreinato del Perú.	1814-1833	Fernando VII (restaurado).
1573	Capitanía General de Guatemala.	1816	Congreso de Tucumán (Argentina). Encíclica "Etsi longissimo" de Pío VII.
1588	Destrucción de la Armada Invencible.	1817	Batalla de Chacabuco: victoria de San Martín.
1598-1700	Reinado de los Austrias Menores.	1818	Independencia de Chile. Batalla de Maipú.
1598-1621	Felipe III (II de Portugal).	1819	Batalla de Boyacá: victoria de Bolívar. República de Gran Colombia.
1618-1648	Guerra de los Treinta Años.	1821	Batalla de Carabobo, en que Bolívar liberó a Venezuela de los realistas. Plan de Iguala. Independencia de las Provincias Unidas de Centroamérica. Independencia del Perú.
1621-1665	Felipe IV (III de Portugal).	1822	Batalla de Pichincha: victoria de Sucre. Independencia del Ecuador y Brasil.
1648	Paz de Westfalia.	1824	Constitución federal de México. Batallas de Junín y Ayacucho, que sellaron la emancipación de América. Encíclica "Etsi iam diu" de León XII.
1665-1700	Carlos II.	1825	Independencia de Bolivia. Los "Treinta y Tres Orientales" en Uruguay.
1700	Comienza el gobierno de la Casa de Borbón.	1827	Batalla de Ituzaingó.
1700-1724	Felipe IV (abdicó).	1828	Independencia del Uruguay.
1702-1713	Guerra de sucesión española que termina con el Tratado de Utrecht.	1830	Muerte de Simón Bolívar.
1719-1739	Virreinato de Nueva Granada.	1831	Abdicación del emperador Pedro I en Brasil.
1724	Luis I.	1836-1839	Confederación peruano-boliviana.
1724-1746	Felipe IV (por segunda vez).	1836	Texas independiente de México.
1746-1759	Fernando VI.	1838	Ruptura de la federación centroamericana.
1759-1788	Carlos III: el despotismo ilustrado.	1844	Proclamación de la República Dominicana.
1773	Capitanía General de Venezuela.	1846	Guerra mexicano-estadounidense.
1776	Virreinato del Río de la Plata. Independencia de los Estados Unidos.	1850	Muerte de José de San Martín.
1778	Capitanía General de Chile.		
1787	Constitución de los Estados Unidos.		
1788-1808	Carlos IV (Godoy). Fernando VII es destronado por Napoleón.		
1789	Revolución Francesa.		
1795	Capitanía General de Cuba.		
1804	República de Haití independiente.		
1806	Miranda en Venezuela.		
1806-1807	Invasiones inglesas en Buenos Aires.		
1809	Juntas de Gobierno en Quito y Charcas.		
1810	Grito de Dolores. Juntas de Gobierno en Caracas, Buenos Aires, Bogotá y Chile.		
1811	Grito de Asencio. Las Piedras. Independencia de Paraguay y Venezuela. Revolución del 5 de noviembre en El Salvador.		
1812	Cortes de Cádiz: Constitución liberal en España.		

CUESTIONARIO DE REPASO

1. Sintetice la situación política española en el período pre-revolucionario. 2. ¿Qué fue el despotismo ilustrado? 3. Describa el liberalismo. 4. ¿Cuál era la situación social en el período pre-revolucionario? 5. Explique la rivalidad entre criollos y europeos. 6. ¿Qué es el barroco y cuáles son sus características? 7. ¿En qué sentido se puede decir que la cultura latinoamericana es barroca? 8. ¿Qué es la Ilustración? 9. ¿Hasta qué punto penetró la Ilustración en América Latina? 10. Sintetice las nuevas ideas políticas, económicas y religiosas de los siglos XVIII y XIX. 11. ¿Cuándo comienza el período de la emancipación de las colonias latinoamericanas? 12. Haga una semblanza de Simón Bolívar. 13. Evalúe la afirmación del autor: "El proceso de la independencia en América Latina fue más una consecuencia que un resultado." 14. ¿Cuál fue el papel de Inglaterra en el proceso emancipador latinoamericano? 15. ¿Cuál era el proyecto de la oligarquía criolla en la independencia? 16. Describa el pacto neocolonial. 17. ¿En qué sentido se puede hablar de dependencia cultural en América Latina durante este período? 18. Evalúe la relación entre la Iglesia y el Estado entre 1808 y 1825. 19. ¿Cuál fue la actitud de los patriotas latinoamericanos hacia el catolicismo? 20. ¿Por qué la Iglesia pudo sobrevivir a los proyectos liberales? 21. ¿Qué lugar ocupó la religión en las causas de la revolución? 22. ¿Cuál fue la actitud de los obispos frente a la emancipación? 23. ¿Qué actitud asumió el bajo clero en la independencia? 24. ¿Por qué muchos religiosos se opusieron a la independencia? 25. Resuma la actitud de los Papas hacia la independencia. 26. Sintetice algunos de los problemas que enfrentó la Iglesia como consecuencia de la emancipación. 27. ¿En qué sentido, con la independencia, la Iglesia se transformó en un instrumento de la oligarquía criolla? 28. Evalúe la situación religiosa inmediata posterior a la independencia de España? 29. ¿Cuál fue la participación del pueblo en la etapa de la organización nacional? 30. ¿Por qué el protestantismo no influyó en la elaboración de las leyes fundamentales de las nuevas repúblicas latinoamericanas? 31. Ejemplifique la situación de la Iglesia en los nuevos Estados nacionales. 32. ¿Cuál era la pretensión de los nuevos gobiernos en América Latina con relación al patronato? 33. Sintetice la tesis de Francisco de Paula Vigil. 34. ¿Cuál fue la actitud del Papado respecto del derecho del patronato nacional? 35. ¿Qué Papa, en qué año y mediante qué bula reconoció la legitimidad política de las nuevas repúblicas? 36. ¿Qué tres cuestiones polarizaban las posiciones del Papado y los gobiernos latinoamericanos en el período entre 1825 y 1850? 37. Sintetice la relación entre protestantismo y liberalismo. 38. ¿En qué sentido el protestantismo alentó el anticlericalismo? 39. ¿Qué dos raíces básicas de protestantismo aparecieron durante este período de decadencia católica? 40. ¿Por qué la presencia del protestantismo resultó amenazante para la Iglesia Católica Romana?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Clero y política

Lea y responda:

La intervención del clero en la vida política se juzgó eventualmente necesaria, pero se convirtió también en una enfermedad en algunas naciones hispanoamericanas. No fue raro el caso de que obispos y sacerdotes formaran parte de los cuerpos legislativos y, en ocasiones, los presidieran. Don Víctor Eyzaguirre, ... hablando de lo que observó en Bolivia, deplora la confusión de funciones a que llega el sacerdote que hace política. Pero en otro lugar se duele de que se haya querido eliminar a los sacerdotes de los congresos nacionales. Oía decir que "los clérigos no debían tomar parte en los negocios políticos, porque su ministerio era todo diferente, espiritual, y nada tenía que ver con la marcha del país." ...

En los años treinta un grupo de sacerdotes mexicanos estimaron que había que defender la Iglesia en el congreso y entraron en él. Lo mismo hicieron otros en las repúblicas centro-americanas, incluso en tiempos de persecución.

Eduardo Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," en *Gran enciclopedia de España y América*, vol 7: *Las creencias*, ed. por Juan María Laboa (Madrid: Espasa-Calpe/Argantonio, 1986), 177.

- ¿Qué piensa usted de la intervención del clero en la política durante el período estudiado?

- ¿Por qué le parece que en América Latina el clero católico ha intervenido una y otra vez en cuestiones políticas?

- Según la Constitución de la República Argentina el clero católico no puede ocupar puestos políticos de gobierno. ¿Qué dice la Constitución de su país?

- ¿Qué piensa de la participación de los pastores evangélicos en política? Hay pastores evangélicos que hoy están ocupando altos puestos de gobierno en algunos países latinoamericanos. ¿Cuál es su opinión al respecto?

- ¿Considera que es válida la "defensa de la Iglesia" a través del ejercicio de la función política?

TAREA 2 * La crisis de la cristiandad colonial

Lea y responda:

¿Qué va a significar la guerra de la independencia, la ruptura del gran sistema de cristiandad? Va a significar sólo lo siguiente: dentro de las colonias hispánicas había un grupo que sufría de manera directa o primera ese influjo, pero que a su vez quería liberarse de ese influjo dominador. Era la oligarquía criolla. ¿Por qué? Porque España gobernaba a América gracias a una burocracia (que eran los oidores de las audiencias de los cabildos, los mismos obispos, virreyes, gobernadores, etc.) que se enviaban en gran parte de España. Pero los criollos no tenían poder; sobre todo, no tenían poder de decisión sobre las cuestiones económicas, eclesásticas, etc. Esta clase criolla es la que en realidad se levanta contra España. Nuestra "independencia" del siglo XIX no es más que una revolución de la oligarquía criolla, que quiere romper este pacto colonial con España. No nos olvidemos

que esa oligarquía criolla también domina: primero al indio y también al pequeño pueblo español que no ha podido formar parte de esa oligarquía, en especial, la gran masa de mestizos. De tal manera que tenemos: a los burócratas hispano-dominadores, a los criollos subdominadores-dominados y al verdadero pueblo pequeño-indio, también criollo muchas veces y mestizo, que es el que en la guerra de la "independencia", allá en el 1808-1825, no influyó para nada sino sólo como carne de cañón.

Enrique D. Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación* (Salamanca: Sígueme, 1978), 64.

- Según Dussel, ¿qué grupo social era el que más sufría el sistema de la cristiandad colonial?

- ¿Con cuánto poder contaba la oligarquía criolla durante la época colonial?

- ¿Está usted de acuerdo con la afirmación de Dussel de que la "independencia" del siglo XIX no es más que una revolución de la oligarquía criolla?

- ¿En qué sentido la oligarquía criolla era también dominante?

TAREA 3 * La independencia de mi país

Investigación individual:

- Consiga un buen libro de texto sobre la historia de su país. Un manual de escuela secundaria puede ser de ayuda.

- Ubique y lea todo lo que encuentre sobre

el proceso de emancipación de su propio país.

- Responda por escrito las siguientes cuestiones:

1. Nombre del país.
2. Fecha de independencia.
3. Principales batallas (fechas) de independencia.
4. Protagonistas principales (nombres, datos personales, etc.)
5. Actitud y participación del clero católico (nombres, datos).
6. Año de la Constitución y carácter general de la misma.
7. Situación de la Iglesia antes y después de la independencia.
8. ¿Había protestantes en su país durante esos años? Si los hubo, ¿tuvieron alguna influencia en el proceso de independencia?

LECTURAS RECOMENDADAS

DUSSEL, Enrique D. *Historia de la Iglesia en América Latina*, 3ra ed. (Barcelona: Nova Terra, 1974), 133-168.

GONZALEZ, Justo L. *Y hasta lo último de la tierra: una historia ilustrada del cristianismo*, vol. 9: *La era de los nuevos horizontes* (Miami: Caribe, 1987), 85-97.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 357-406.



UNIDAD UNO

EL CRISTIANISMO CATOLICO ROMANO

SUBUNIDAD VI

CATOLICISMO VS. LIBERALISMO

El período que va de 1850 a 1930 puede ser considerado un tiempo de mayores conflictos para la Iglesia Católica Apostólica Romana en América Latina. En muchos sentidos, estas décadas constituyeron para la Iglesia una verdadera lucha por la supervivencia.

El período de las luchas por la independencia dio lugar al *período liberal* en el desarrollo de los Estados nacionales latinoamericanos. La inestabilidad política del período resultó en *guerras civiles* sangrientas. Debido a que la emancipación había sido iniciada por las élites criollas, la masa de la población permaneció indiferente al proceso de cambio. Además, las estructuras socioeconómicas heredadas del período colonial permanecieron intactas. Las masas continuaron marginadas de la sociedad, mientras que la élite liberal europeizada se constituía en la clase dominante. La resistencia de los caudillos locales a las pretensiones centralistas y

hegemónicas de las élites metropolitanas fue la causa principal de los desórdenes y la **anarquía** que se vivieron en la primera mitad del siglo XIX.

APOGEO DEL LIBERALISMO

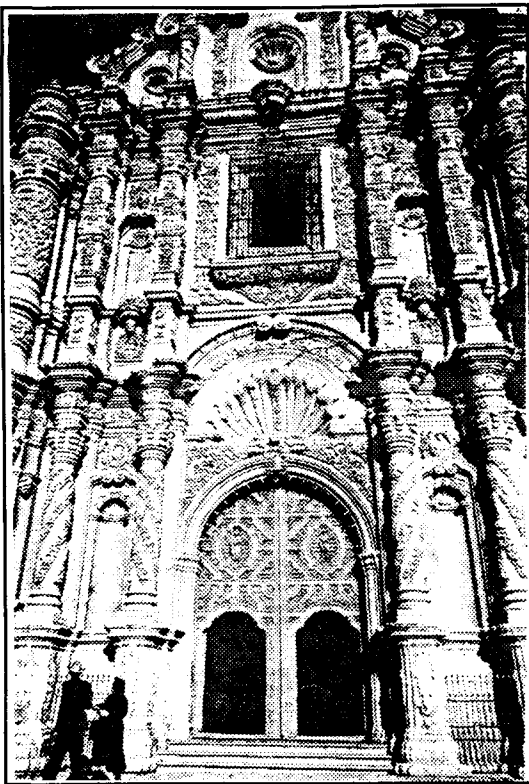
Hacia mediados del siglo pasado los disturbios provocados por las guerras civiles prácticamente habían terminado. Desde 1850 en adelante se fueron conformando estructuras políticas más estables, según el modelo liberal. Desde el punto de vista político, entre 1850 y 1930 se desarrolló el *proyecto liberal latinoamericano*. Este proyecto no fue ejecutado por la oligarquía conservadora tradicional (como ocurrió con el proyecto colonial), sino por la oligarquía liberal y burguesa. La nueva élite estaba constituida por los sectores agrícola-ganaderos y comerciales de las principales metrópolis latinoamericanas.

Enrique D. Dussel sostiene: "En 1849 los liberales suben al poder en Colombia: es el primer gobierno liberal latinoamericano. El liberalismo, ahora sí, los gobiernos liberales (el partido liberal, se va a llamar en muchas partes) van a producir una ruptura y va a ser el primero que se declarará anticristiano, sobre todo, anticatólico; va a repudiar el pasado hispánico y la cristiandad. Ellos van a escribir la nueva historia; van a presentar a los hispanistas como lo negativo, por que negando a los hispanos, niegan también el catolicismo colonial y niegan todo el pasado popular. Esto acontece en Colombia y acontece también en Argentina en el 1853 y, más o menos, en la misma década en toda América latina."¹

El conflicto conservador-liberal

Hacia finales de la década de 1830 las nuevas repúblicas independientes de América Latina contaban con el reconocimiento formal de las potencias coloniales europeas y de la Santa Sede. Sin embargo, el conflicto interno en cuanto a la situación de la Iglesia Católica en las nuevas sociedades todavía estaba abierto. Los líderes católicos, tanto laicos como clérigos, operaban a través de facciones polí-

ticas o partidos que ellos designaban como "conservadores," a fin de mantener a la Iglesia como una institución privilegiada y poderosa. Con igual tesón pretendían liberarla de las restricciones y controles políticos que se habían acumulado a lo largo de trescientos años de gobierno colonial. Sus oponentes, que se denominaban "liberales," procuraban reducir el papel de la Iglesia en la sociedad y retener el ejercicio del patronato.



Catedral de Saltillo (México), típico ejemplo del arte de estilo churrigueresco y del boato colonial español.

Los liberales veían a la Iglesia como un obstáculo mayor en el logro de una sociedad secular, individualista y guiada por los principios del *laissez-faire*. Los liberales políticos consideraban a todo el sistema conservador, incluida la Iglesia, como un impedimento para su aspiración al poder y el prestigio.

En términos generales, la vieja oligarquía terrateniente criolla tendió a ser clerical y

conservadora, mientras que los profesionales urbanos y los intelectuales tendieron a ser anticlericales y liberales. Los líderes militares,



La catedral de Tlaxcala, México

sumamente impredecibles, se unieron a cualquier facción que les ofreciera las mejores alternativas para la defensa de sus intereses sectoriales. A su vez, las cuestiones ideológicas penetraron lo social y económico, de suerte tal que algunos grandes terratenientes fueron liberales mientras que en algunas ciudades importantes hubo centros de conservadurismo.

El jesuita chileno Renato Poblete explica que: "Los conservadores estaban dedicados al mantenimiento de la continuidad y estabilidad en el orden social. Dado que la Iglesia en ese tiempo estaba identificada con la tradición, en virtud de su oposición al concepto revolucionario, los conservadores apoyaron este símbolo de estabilidad que favorecía su prosperidad. Los liberales, que luchaban por la libertad y el progreso, eran en consecuencia enemigos del conservadurismo, y de este modo, desafortunadamente, de la Iglesia."²

El desarrollo del conflicto

Los temas en cuestión. Los temas de la controversia conservadora-liberal fueron más o menos los mismos de un país a otro, a pesar de la diferencia en la severidad de los choques, los resultados finales y la cronología de los eventos particulares. La cuestión del patronato fue uno de los grandes temas de discusión, al igual que las decisiones sobre las propiedades de la Iglesia, los fueros eclesiásticos, el control de la educación, el matrimonio, el registro de nacimientos y muertes, la operación de los cementerios, la tolerancia religiosa, la libertad de expresión, y la situación de las órdenes religiosas, incluyendo el cumplimiento por ley de los votos monásticos.

En general, puede decirse con Frederick B. Pike que, "en América Latina problemas perturbadores que mantuvieron ocupados a los europeos por siglos se resolvieron en el curso de unos pocos años."³ Sin embargo, conviene tener en claro que estos problemas resultaron del proceso inevitable del ingreso de las nuevas naciones latinoamericanas a la modernidad. En este sentido, la Iglesia se encontró en una especie de vacío, sin lazos fuertes que la vincularan al pasado colonial - con el que se había roto formalmente con la independencia - ni un proyecto adecuado que la vinculara con el futuro. Es por eso que, "la Iglesia fue víctima no tanto de su propia adhesión ideológica a las fuerzas políticas conservadoras, o de su propia ineptitud política, como de las condiciones que demandaban políticos poco amigables para el crecimiento del Estado. En este sentido, la Iglesia era una

¹Renato Poblete, "The Church in Latin America: A Historical Survey," en *The Church and Social Change in Latin America*, ed. por Henry A. Landersberger (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970), 45.

²Pike, *Conflict Between Church and State*, 14.

¹Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial*, 66.

aliada involuntaria del conservadurismo: no tenía opción."⁴

De este modo, los Estados latinoamericanos en crecimiento y con pretensiones cada vez mayores de omncompetencia y **paternalismo**, inevitablemente comenzaron a competir con la Iglesia, que hasta entonces había cumplido el papel tradicional de garantizar la armonía y el orden social. Poco a poco le fueron disputando a la Iglesia el manejo y administración de aquellas áreas de **control social** que había ejercido monopólicamente durante algo más de tres siglos.

La situación en cada país. Los dos modelos contrapuestos - el liberal y el conservador - no lograron aplicarse de manera plena en ningún país ni siquiera se expresaron dentro de cánones similares. De igual modo, los

conflictos políticos no se pelearon con igual severidad en todos los países, ni los desarrollos en la lucha siguieron la misma cronología o tuvieron una misma resolución.

En *México* fue donde la ruptura con el pasado resultó ser la más radical, al punto que se la denominó como *Reforma*. Los conflictos más amargos ocurrieron en dos períodos particulares: 1855-1875 y 1910-1940. En ambos períodos la cuestión de la Iglesia y el Estado fue el factor principal de guerras civiles sangrientas, que terminaron con un *modus vivendi*. En 1857 se puso fin al patronato formal y al apoyo financiero de la Iglesia, que dejó de gozar de privilegios o protección. Sus bienes pasaron a ser propiedad del Estado, y se pusieron límites a sus empresas educativas.

LEGISLACION ANTICLERICAL			
EJERCICIO DEL PATRONATO	FUEROS ECLESIASTICOS	MATRIMONIO CIVIL	DIEZMOS
1818 Chile	1822 Argentina	1822 Federación Centroam.	1822 Argentina
1819 Argentina	1836 Colombia		1825 Chile
1824 G. Colombia	1856 Perú	1837 Uruguay	1833 México
1826 Bolivia, Uruguay y Venezuela	1857 México	1884 Chile	1834 Venezuela
1830 Ecuador		1888 Argentina	
1834 México		1890 Brasil	
EDUCACION LAICA	CEMENTERIO CIVIL	SEPARACION IGLESIA-ESTADO	TOLERANCIA RELIGIOSA
1884 Argentina	1856 México	1890 Brasil	1824 Brasil
	1883 Chile	1919 Uruguay	1830 Uruguay
	1890 Brasil	1925 Chile	1865 Chile
			1870 Paraguay

⁴Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere*, 7.

Sin embargo, el *liberalismo moderado* de los constituyentes de 1857 en materia religiosa, fue sucedido por el *liberalismo radical* que se expresó en las *Leyes de Reforma* de 1859. México fue uno de los primeros países en aplicar la separación de la Iglesia y el Estado a través de la Reforma constitucional de 1859.⁵

Durante la administración dictatorial de Porfirio Díaz (1830-1915), se instauró el *positivismo* como doctrina nacional y se tomaron varias otras medidas liberales, llegándose incluso a la expulsión de los religiosos. El *porfirismo* se definía como un gobierno de "científicos" (así se llamaban), de tendencia capitalista, industrial, positivista y urbana. La doctrina positivista llegó a ser en México la justificación ideológica de la lucha de la burguesía mexicana contra el viejo orden clerical-militarista. No obstante, bajo Díaz se suavizaron las leyes que restringían a la Iglesia, si bien el dictador se resistió a establecer relaciones diplomáticas con el Vaticano y renovar los lazos anteriores entre la Iglesia y el Estado.⁶

de su derecho de propiedad sobre tierras, bienes y aun templos. Muchos obispos y sacerdotes se opusieron a estas medidas, y terminaron en prisión o fueron deportados.⁷



Porfirio Díaz, quien asumió el poder en 1876 y fue obligado a dimitir en 1911 por el liberal Francisco I. Madero.

En 1910, Porfirio Díaz fue derrocado por una revuelta popular conducida por *Francisco I. Madero* (1873-1913), quien tuvo que enfrentar la oposición de las fuerzas clericales. Con *Victoriano Huerta* (1845-1916), la Iglesia logró recuperar algunos de sus privilegios. Pero en julio de 1914 Huerta fue derrocado por *Venustiano Carranza* (1859-1920), que llegó al poder por un movimiento popular y anticlerical. En 1917 una nueva constitución determinó la propiedad estatal de todas las tierras y recursos naturales, y confirmó las leyes anticlericales que privaban a la Iglesia

Finalmente, el modelo anticlerical casi logró implementarse en su totalidad en la década de 1920 y comienzos de la de 1930. Bajo el gobierno de *Alvaro Obregón* (1880-1928) los radicales llevaron a cabo una vigorosa propaganda anticlerical, que fue duramente resistida por diversas organizaciones católicas. En 1924 Obregón fue sucedido por *Plutarco Elías Calles* (1877-1945), quien se opuso abiertamente a las pretensiones de la Iglesia. La controversia entre gobierno e Iglesia llegó a grados extremos, al punto que varios sacerdotes y laicos fueron asesinados.⁸

⁵Richard N. Sinkin, *The Mexican Reform 1855-1876: A Study in Liberal Nation-Building* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1979), 136-137. Ver también Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, 3: 303-310.

⁶Mecham, *Church and State*, 459-463. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, 3: 308.

⁷Herring, *History of Latin America*, 360-362; Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, 5: 170-171.

⁸Wilfrid Parsons, *Mexican Martyrdom* (Nueva York: Macmillan, 1936), 14-100.



La Catedral de Saltillo, México.

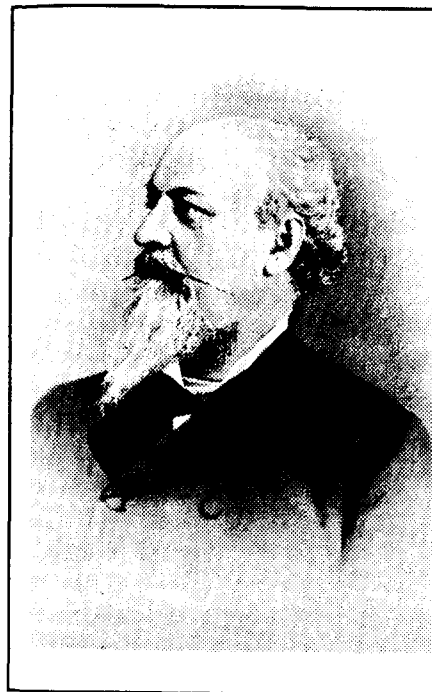
En las repúblicas bolivarianas los enfrentamientos entre liberales y conservadores fueron sangrientos. En Colombia, el Congreso eligió como presidente a José Hilario López (1798-1869) en 1849. Con él comenzó un período de control liberal del poder de corte radical y orientado a quebrar el poder de la Iglesia. Para ello se suspendieron todas las subvenciones estatales, se abolió el diezmo, se terminó con los fueros eclesiásticos, se volvió a expulsar a los jesuitas, y se decretó la separación de la Iglesia y el Estado. Estas y otras medidas liberales (abolición de la esclavitud, libertad de prensa, sufragio universal, etc.) hicieron que en 1854 y 1855 el país se viera conmovido por revueltas y desorden. Se

logró la paz y el gobierno, con un considerable apoyo popular, pudo seguir con su programa, si bien a ritmo más lento. La cuestión religiosa continuó siendo dominante, hasta que otros asuntos más importantes la fueron desplazando.⁹

Los liberales estuvieron en el poder hasta 1886. En ese año se promulgó una Constitución (enmendada en 1904 y 1905) que señalaba que "la religión de la nación es la Católica Apostólica y Romana," y que las autoridades debían protegerla y hacerla respetar como un elemento esencial para el orden social.¹⁰ Con el triunfo de los conservadores, que ostentarían el poder hasta 1914, se volvió a la unión de la Iglesia y el Estado. En 1887 se firmó un concordato con el Vaticano y se tomaron diversas medidas clericales. Recién en 1930, otra vez con los liberales, se proclamó la libertad de culto.

En Venezuela se sucedieron una serie de revoluciones y golpes de Estado y los gobiernos resultantes mantuvieron una actitud ambigua hacia la Iglesia. Con Antonio Guzmán Blanco (1829-1899), que gobernó dictatorialmente entre 1870 y 1888, se tomaron varias medidas liberales y anticlericales. El dictador llegó incluso a promover el protestantismo, y a nombrar un obispo por su cuenta. Guzmán Blanco era gran maestro de la Orden Masónica. Después de su muerte, la Iglesia logró recuperarse un poco, si bien las leyes anticlericales se mantuvieron al menos de manera formal.¹¹

En 1904 se adoptó una Constitución que declaraba que la religión de la nación era la católica romana y que el Estado debía sostener a la Iglesia, si bien el gobierno ostentaba el derecho de patronato.¹² Bajo Juan Vicente



General Antonio Guzmán Blanco, político venezolano que desde 1870 y hasta 1888 gobernó su país de forma dictatorial, con breves interrupciones.

Gómez (¿1857?-1935) la Iglesia obtuvo algunas ganancias y se establecieron relaciones diplomáticas con el Vaticano.

En Ecuador la actitud anticlerical y la denuncia de oscurantismo e ignorancia contaba con adeptos en las más altas esferas del

poder. En 1840, el ex presidente ecuatoriano Vicente Rocafuerte (1783-1847) le escribía al general Juan José Flores (1801-1864): "Le aseguro que lejos de enfadarme porque me hagan pasar por hereje, me lleno de ufana complacencia y les agradezco la circulación de esa noticia, porque hereje en el vocabulario del siglo XIX significa hombre ilustrado que no sigue el vulgar sendero de añejas preocupaciones y cuya razón despejada es superior a los errores que un clero astuto sabe cubrir del manto del egoísmo religioso para engañar a los pueblos y sacar de su credulidad el dinero que necesita. Cuanto más repitan que soy un grandísimo herejote, tanto más honor me hacen, pues es lo mismo que decir que en medio de tanta ignorancia y de tanta superstición, no falta un verdadero ecuatoriano que sostenga con desinterés y firmeza los principios del siglo . . . y se ha desdeñado de cubrirse con la máscara de la hipocresía que siempre está de moda entre los esclavos de Roma."¹³

El modelo clerical se aplicó en Ecuador en tiempos de Gabriel García Moreno (1821-1875), entre 1860 y 1875. Como resultado, se firmó un concordato con la Santa Sede en 1862 y en 1863 se convocó el primer concilio provincial. Pero en 1897, durante la administración liberal de Eloy Alfaro (1842-1912), se rompió el concordato y se tomaron varias medidas anticlericales. En 1906 una Constitución proclamó la separación de la Iglesia y el Estado, garantizó la libertad de conciencia, hizo obligatoria la educación primaria y laicizó la enseñanza.¹⁴ Finalmente, la Constitución de 1929 continuó garantizando la libertad de adoración.

En América Central la situación fue muy similar a la de los países bolivarianos. Los

⁹Donald E. Worcester y Wendell G. Schaeffer, *The Growth and Culture of Latin America* (Nueva York: Oxford University Press, 1971), 585-586; Mecham, *Church and State*, 148-155.

¹⁰Herring, *History of Latin America*, 480-482.

¹¹Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, 3:319-320.

¹²Mecham, *Church and State*, 135-136.

¹³Citado por Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 149.

¹⁴Mecham, *Church and State*, 186-190.

liberales *Justo Rufino Barrios* (1835-1885) y *Manuel Estrada Cabrera* (1857-1923) dominaron en Guatemala. Promulgaron leyes de enseñanza laica, instauraron la separación de la Iglesia y el Estado, confiscaron los bienes de las órdenes religiosas y de los sacerdotes, y abrieron las puertas al protestantismo. En 1884 un concordato suavizó las tensiones entre la Iglesia y el Estado, pero la legislación anticlerical continuó en vigencia, al menos en los papeles.¹⁵

En El Salvador los conservadores estuvieron en el poder desde 1863 hasta 1871, cuando comenzaron a gobernar los liberales. En 1883 se promulgó una Constitución de carácter liberal y anticlerical.¹⁶ La situación de la Iglesia en Nicaragua y Honduras fue bastante similar a la de El Salvador y Guatemala durante estos años. En Nicaragua se promulgó la separación de la Iglesia y el Estado a fines del siglo XIX. La Constitución de 1911 declaraba que la mayoría de la población era católica romana y requería la enseñanza de esta religión en las escuelas, pero conservaba la libertad religiosa.

En Perú la Iglesia y el Estado estuvieron tradicionalmente muy unidos. En la Constitución de 1828 se declaraba al catolicismo la religión del Estado y se prohibía el ejercicio de cualquier otra. Sin embargo, en la década de 1850, bajo los liberales, se puso fin al fuero eclesiástico y se abolieron los diezmos. La Constitución de 1860 era conservadora. Recién en 1915 se legisló la tolerancia religiosa de manera explícita.¹⁷



La Catedral de Lima, Perú.

En Chile, por el contrario, se vivió un periodo de descompromiso entre la Iglesia y el Estado entre 1870 y 1925, que produjo mucha controversia política, pero no derramamiento de sangre. Con *Aníbal Pinto* (1825-1884) se intentó decretar la libertad de cultos y el matrimonio civil. Lo segundo se logró en 1884, pero la reacción de *José Manuel Balmaceda* (1838-1891) impidió lo primero. Finalmente, se llegó a la separación mediante la Constitución de 1925, con bastante armonía y sin mayores restricciones para las actividades de la Iglesia.¹⁸

Argentina ha seguido una tercera vía. Si bien las cuestiones relativas a matrimonio, educación y el fuero eclesiástico fueron temas de debate a fines del siglo pasado, hubo aun menos controversia que en Chile. La Constitución de 1853, en su artículo 2, señala: "El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano," pero garantiza a su vez la práctica de otros cultos. Básicamente la controversia giró en torno a las cuestiones de la educación y el patronato. La ley de enseñanza laica (1884) significó un duro golpe para las pretensiones clericales de control monopólico de la educación.

En Brasil los desarrollos fueron diferentes. La Casa de Braganza siguió bajo el Imperio las mismas políticas de la época colonial. Durante muchos años su postura regalista permaneció inmovible. A partir de 1870, el positivismo comenzó a ejercer una gran influencia en Brasil, y habría de constituirse en un importante factor ideológico de transformación.¹⁹ En esa década de 1870 estalló una disputa seria (la *Cuestión Religiosa*) entre los obispos y las logias francmasónicas del Imperio. Rápidamente la controversia se generalizó en torno al conflicto sobre las interpretaciones regalistas y ultramontanas del patronato imperial. El gobierno se involucró e incluso arrestó a los dos prelados por corto tiempo (1874).²⁰ Esto produjo un gran escándalo y contribuyó a la separación pacífica de la Iglesia y el Estado, a

principios de 1890, pocos meses antes de caer el Imperio. Con la Constitución de 1891, Brasil puso fin al patronato, los subsidios y los privilegios especiales de la Iglesia y el clero. La Iglesia se tornó autónoma para sus asuntos internos, excepto que no podía introducir más monasterios o comunidades religiosas al país. Sí podía poseer bienes y mantener escuelas e instituciones de caridad.

La posición de la Iglesia. La Iglesia no pudo ser neutral en el conflicto conservador-liberal. Por el contrario, como ya se indicó, se alineó con la facción conservadora y se constituyó en su agente activo no sólo enarbolando su bandera ideológica sino también elaborando su justificación teológica.

Un aspecto de esta postura conservadora de la Iglesia fue la forma en que ésta interpretó la presencia del protestantismo en el continente. La Reforma protestante era vista como un verdadero desastre histórico, un movimiento que tuvo como resultado inevitable la desintegración de Europa y la liberación de fuerzas demoníacas tales como los sindicatos, el anarquismo y el socialismo. Los mismos documentos sociales que condenaban el socialismo, condenaban en el mismo párrafo otros males terribles como las sociedades bíblicas. El movimiento sindical en Inglaterra surgió como un resultado del avivamiento espiritual entre los no-conformistas y metodistas, mientras que en los países latinos los movimientos obreros, desde un comienzo, enfrentaron la oposición de la jerarquía de la Iglesia.²¹

¹⁵Ibid., 373-379.

¹⁶Ibid., 379-383.

¹⁷Ibid., 197-219.

¹⁸Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, 5:211.

¹⁹Sobre la enorme influencia del positivismo en Brasil, ver: Don Whitmore, "Brazilian Positivism and the Military Republic," en *Religion in Latin American Life and Literature*, ed. por Lyle C. Brown y William F. Cooper (Waco, Texas: Markham Press Fund, 1980), 377-382; Tocary Assis Bastos, *O positivismo e a realidade brasileira* (Belo Horizonte: RBEP, 1965); y especialmente, Ivan Lins, *História do positivismo no Brasil* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964).

²⁰Para una interpretación de la Cuestión Religiosa, ver George C.A. Boehrer, "The Church and the Overthrow of the Brazilian Monarchy," en *The Roman Catholic Church in Modern Latin America*, ed. por Kárl M. Schmitt (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1972), 57-79; y Antonio Carlos Villaça, *História da Questão Religiosa* (Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974).

²¹Samuel Escobar, "Catholicism and National Identity in Latin America," *Transformation* 8 (julio-setiembre 1991): 26.

Frente al empuje liberal en procura del ansiado progreso, la Iglesia se atrincheró en su postura conservadora y asumió la defensa de la tradición y de su "dorado" pasado colonial. Cada paso hacia adelante en materia intelectual y social con miras a adaptar a la sociedad a las nuevas estructuras requeridas por la revolución científica e industrial, era



Grabado de Alfredo Guido para la edición de *Viau*, de Juvenilia, de Miguel Cané, en la que el autor describe la educación en Buenos Aires en la segunda mitad del siglo pasado.

visto como una gran amenaza contra sus privilegios y poder. A su vez, estos pasos progresistas debían darse derrotando la ideología conservadora defendida celosamente por la Iglesia Católica.

La filosofía escolástica que había dominado las universidades por siglos era reemplazada poco a poco por el **cartesianismo**, el **pragmatismo** y las ideas de la Ilustración. De este modo, la religión quedó identificada con

el **oscurantismo**, y las élites intelectuales desarrollaron una posición militante, que no necesariamente estaba en contra del cristianismo como tal, pero sí en contra de la Iglesia como institución. Este tipo de actitud es lo que se denomina *anticlericalismo*.

El anticlericalismo del siglo XIX. El clero fue el blanco específico de los ataques de las élites liberales. Sin embargo, esto no fue así porque la Iglesia constituyera un poder político o institucional demasiado fuerte, sino porque el clero pretendía continuar actuando como guardián del orden social tradicional, y con ello impedía el logro de la nueva sociedad que los liberales procuraban crear. La Iglesia y su clero aparecían, a los ojos de los liberales, como el símbolo de la sociedad tradicional que ellos querían reemplazar con el Estado moderno.²²

La oposición liberal al clericalismo resultaba peligrosa en algunos casos. El riesgo era el de dejar a la masa del pueblo sin las instituciones y los valores que la habían ordenado y guiado por tres siglos, y lo que es peor, a veces sin poner nada en su lugar. Por otro lado, los valores del liberalismo eran burgueses y urbanos, mientras que las grandes masas populares todavía eran rurales. De allí que, "la historia latinoamericana del anticlericalismo es la historia del asalto por parte de una élite de pensadores progresistas sobre el único cemento social e ideológico que el campesinado había aprendido a reconocer."²³

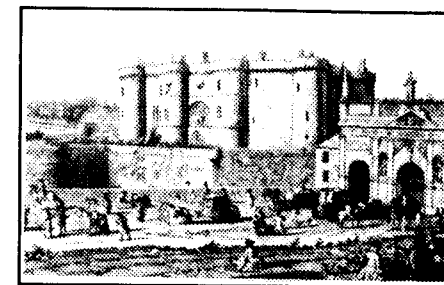
Los anticlericales latinoamericanos miraban a los *Estados Unidos* como un modelo de país moderno y progresista, mientras facturaban a la Iglesia Católica el atraso y estancamiento de América Latina. "Los Estados Uni-

dos eran un monumento al cuestionamiento exitoso del dogma y la obediencia; una nación sin Iglesia establecida y cuya religión alentaba la razón y el individualismo. Este era el esquema de cosas repetido una y otra vez en los escritos de los liberales anticlericales latinoamericanos."²⁴ Sus argumentos se veían reforzados gracias a los pensadores católicos que presentaban a las instituciones económicas y sociales medievales como expresiones ideales de la fe y el orden católico. La hostilidad hacia el capitalismo y el **materialismo** como corolarios del protestantismo fue otro argumento esgrimido por los defensores del catolicismo frente a los ataques liberales. Pero el modelo alternativo era una idealización romántica de los valores medievales y del **tomismo** ibérico.

El triunfo liberal

En términos generales, el modelo liberal logró imponerse. Este molde liberal estuvo representado mayormente por las *constituciones nacionales* que se iban dando los nuevos Estados. En general, estas constituciones fueron una copia de la *Constitución de los Estados Unidos* (1787), y siguieron las mismas teorías políticas que se difundieron en Europa a partir de la *Revolución Francesa* (1789). Sobre la base de estas ideas, la élite gobernante redactó las leyes básicas que dieron forma a las naciones latinoamericanas. El liberalismo fue la ideología inspiradora.

En 1853 se proclamó en Colombia la primera constitución liberal que estableció la profesión libre de todo culto, fuese público o privado, y la separación de la Iglesia y el Estado. Por primera vez en la historia de América Latina una ley fundamental afirmaba la separación del trono y el altar.²⁵ La Iglesia vio que sus prerrogativas eran recortadas, a pesar del hecho de que su jerarquía todavía tenía un considerable poder social y político



La Bastilla, fortaleza edificada en París, según lucía en el siglo XVIII, y destruida por el pueblo el 14 de julio de 1789.

en razón de su influencia. De todos modos, el proceso de secularización y **descristianización** ya estaba en marcha en el continente.²⁶

Hacia fines del siglo, las tendencias liberales aumentaron, al punto que muchos Estados tomaron medidas anticlericales, incluso la separación de la Iglesia y el Estado. En otros casos, el ingreso de numerosos contingentes de *inmigrantes europeos* no católicos, necesarios para llevar a cabo los proyectos liberales de poblamiento y progreso, forzaron a una mayor tolerancia en materia religiosa y al relajamiento del control católico.

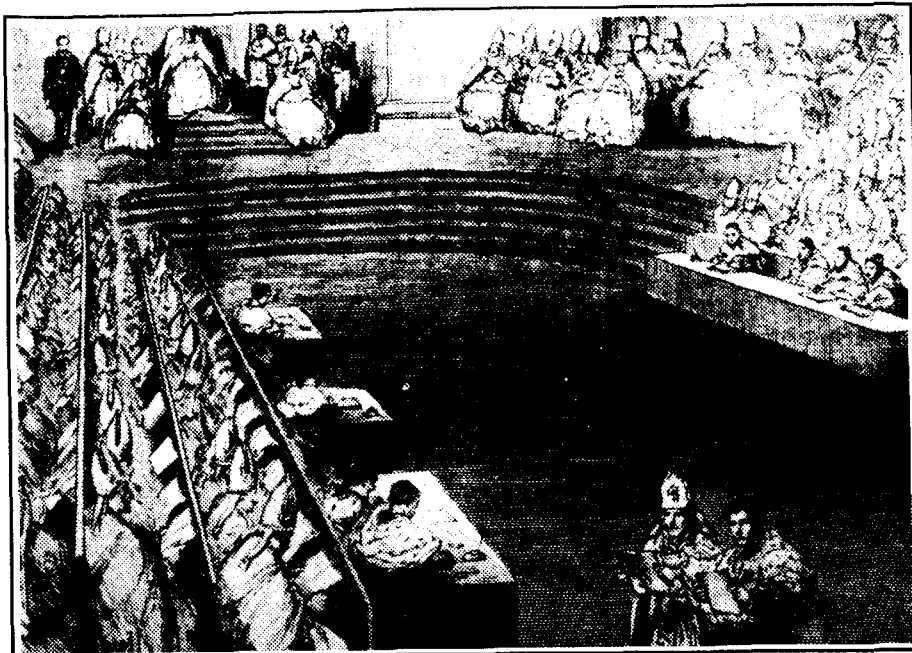
²²Ibid., 28.

²³Mechan, *Church and State*, 151.

²⁴Miguez Bonino, ed., *Polémica, diálogo y misión*, 25-31; Dussel, *Historia de la Iglesia*, 137-147. Sobre el proceso de secularización y descristianización, ver Gino Germani, *Política y masas en una época de transición* (Buenos Aires: Paidós, 1962), 91-95; y Juan A. Mackay, *The Latin American Churches and the Ecumenical Movement* (Nueva York: National Council of the Churches of Christ in the U.S.A., Committee on Cooperation in Latin America, 1963), 12.

²⁵Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere*, 25.

²⁶Ibid., 25-26.



El Concilio Vaticano I (1870), que se llevó a cabo en la Basílica de San Pedro, en Roma, proclamó como dogma la infalibilidad del Papa.

La presión política y económica de Gran Bretaña, y más tarde de los Estados Unidos, fue también un factor importante en la pérdida de la influencia del catolicismo.²⁷ Para la Iglesia Católica este fue un período de crecientes conflictos. Y tanto más cuando quedó ligada a la idea de retraso e ignorancia frente al progreso y modernidad representado por las potencias anglosajonas y el protestantismo.

El escritor y sociólogo chileno Francisco Bilbao (1823-1865), quien fuera perseguido por sus ideas liberales, escribió en *El Evangelio americano*: "La España conquistó a América. Los ingleses colonizaron el Norte. Con la España vino el catolicismo, la monarquía, la inquisición, el aislamiento, el silencio, la depravación y el genio de la intolerancia exterminadora, la sociabilidad de la obediencia ciega. Con los ingleses vino la corriente liberal de la Reforma. La ley del individualismo soberano, pensador, trabajador, con completa libertad. ¿Cuál ha sido el resultado? Al norte los Estados Unidos, la primera de las naciones antiguas y modernas. Al sur, los Estados Des-unidos cuyo progreso consiste en desespañolizarse."²⁸

La hostilidad de la Iglesia Católica a la modernidad y su alianza con los poderes conservadores significaron que, a medida que avanzaban las fuerzas liberales, la Iglesia iba perdiendo poco a poco, pero persistentemente, su poder como institución establecida. Todo a lo largo del siglo XIX la tensión entre las fuerzas liberales y conservadoras en los países latinoamericanos no sólo significó un debate intelectual desfavorable para la Iglesia, sino también el desplazamiento político de la misma como órgano de control social. La Iglesia había estado acostumbrada a cumplir con una función en la sociedad a partir de una sólida posición de poder, utilizando los mecanismos de la coerción social para mantener a los fieles en el rebaño y castigar a los herejes y disidentes. Pero frente al avance liberal, sus viejas pretensiones patronales y coloniales se vieron seriamente cuestionadas y derogadas.

Según las interpretaciones católicas, uno de los factores de mayor incidencia negativa para el prestigio y poder de la Iglesia en América Latina durante el siglo pasado fue la influencia de las logias francmasónicas y su asociación con los movimientos liberales. Este frente anticatólico romano contó con el apoyo directo o indirecto de protestantes, espiritistas y otros liberales radicales. Estas diversas organizaciones se nuclearon en torno a su liberalismo compartido, en variadas sociedades patrióticas, literarias o logias masónicas. Como sociedades de ideas se constituyeron en verdaderos núcleos de sociabilidad, creando de este modo modelos asociativos radicalmente opuestos a la sociedad tradicional globalmente organizada en torno a una estructura corporativa jerárquica, como era la Iglesia Católica.

Liberalismo y francmasonería

Estas asociaciones voluntarias fueron las portadoras de la modernidad, colocando al individuo como actor político, social o religioso.

Sin embargo, conviene destacar con Jean-Pierre Bastián que: "Estas formas de socialización no fueron únicamente un frente anticatólico, sino más bien redes prepolíticas portadoras de la modernidad en contra de la sociedad profunda, corporativista, que - por cierto - encontró en el catolicismo romano, y en su modelo aristotélico-tomista de sociedad patrimonial, su mejor baluarte."²⁹

A principios del siglo XIX, las logias masónicas fueron portadoras de un liberalismo moderado, que procuró sin mucho éxito reconciliar el catolicismo con la modernidad. La tolerancia religiosa quedó reducida a los grupos de inmigrantes europeos que eran admitidos para llevar adelante los proyectos liberales de colonización y progreso.

Pero en la segunda mitad del siglo, con la romanización del catolicismo latinoamericano, el clero se fue tornando cada vez más conservador y ultramontano, y esto provocó el surgimiento de un liberalismo radical. El ultramontanismo católico, antiliberal y antimoderno, alcanzó su máxima expresión durante el pontificado de Pío IX (1846-1878) y con la publicación de la encíclica "Quanta cura" y del *Syllabus* (un catálogo de 80 errores modernos) en diciembre de 1864. Entre los errores del liberalismo que se condenaban se menciona: la libertad religiosa y de opinión, la educación laica, la libertad de educación, el principio de la soberanía popular, y en general, el progreso, el liberalismo y la civilización moderna. A estos documentos condenatorios se agregó el fortalecimiento del centralismo del verticalismo romano, la creación del *Colegio Pío Latino Americano* (1858), el dogma de

²⁷Mecham, *Church and State*, 418. Ver Webster E. Browning, *Roman Christianity in Latin America* (Nueva York: Fleming H. Revell, 1924), 25-28.

²⁸Citado por Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 148.

²⁹Jean-Pierre Bastián, comp., *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 1990), 9.

la Inmaculada concepción (1854), y el dogma de la infalibilidad pontificia (1870).

El endurecimiento de las posturas ultramontanas y conservadoras provocó una radicalización de las sociedades de ideas, especialmente de las logias francmasonicas, que se hicieron más anticatólicas y anticlericales. Es así que, "durante la segunda mitad del siglo XIX ocurrió una verdadera explosión de asociaciones liberales que conformaron el espacio político del 'pueblo liberal' ultraminoritario, portador de las reinvidicaciones de la modernidad."³⁰

En el concepto católico prevaleciente, la relación entre francmasonería, protestantismo y liberalismo era clara. La simplificación conceptual veía en el **republicanismo** la vanguardia del liberalismo. A su vez, el liberalismo era

la vanguardia de la francmasonería, y ésta era un paso al protestantismo. De allí que la Iglesia patronal y clerical considerara a estos tres movimientos como íntimamente asociados en su contra y como una amenaza que había que combatir por todos los medios posibles.

LOS NUEVOS LAZOS DE LA DEPENDENCIA

Desde 1850 en adelante, las nuevas naciones se organizaron como Estados liberales dependientes. La oligarquía criolla, que era terrateniente y comercial, desplazó definitivamente a la burocracia colonial española. Sin embargo, creó nuevos lazos de dependencia neocolonial con el Imperio Británico, que más tarde cayeron bajo la esfera de influencia del control norteamericano.³¹

PROTESTANTISMO, LIBERALISMO Y FRANCMASONERIA

Si bien las logias, inicialmente, no perseguían objetivos políticos, sí ejercían, por otra parte, autoridad en la formación de la conciencia. En América Latina, al reunir una élite haciéndola conocer su alienación política, estaban preparando ya el terreno para el movimiento de independencia. Aunque había una oposición natural de intereses entre la francmasonería y la Iglesia patronal católico-romana (esta última era aliada del Estado absolutista y se consideraba conservadora del *statu quo*), una considerable parte del clero nativo latinoamericano manifestaba su adhesión a la francmasonería, porque ésta representaba el exponente de la lucha de independencia. Lo anterior tiene su demostración en las diversas rebeliones de Brasil, en las cuales difícilmente se captaba la diferencia entre elementos católicos-liberales, por una parte, y elementos masónicos por la otra. . . .

La influencia de estos clérigos nacionales, . . . , fue refrenada en el transcurso del siglo XIX por la curia romana y por los obispos, en concordancia con las tendencias del ultramontanismo y de la romanización de la Iglesia católica de América Latina.³²

³⁰Ibid., 12.

³²Dussel, *Historia de la Iglesia*, 117-124; Chaunu, *Historia de América Latina*, 91-94.

³¹Hans-Jürgen Prien, "Protestantismo, liberalismo y francmasonería en América Latina durante el siglo XIX: problemas de investigación," en *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, comp. por Jean-Pierre Bastián (México: Fondo de Cultura Económica, 1990), 22.

Dependencia económica

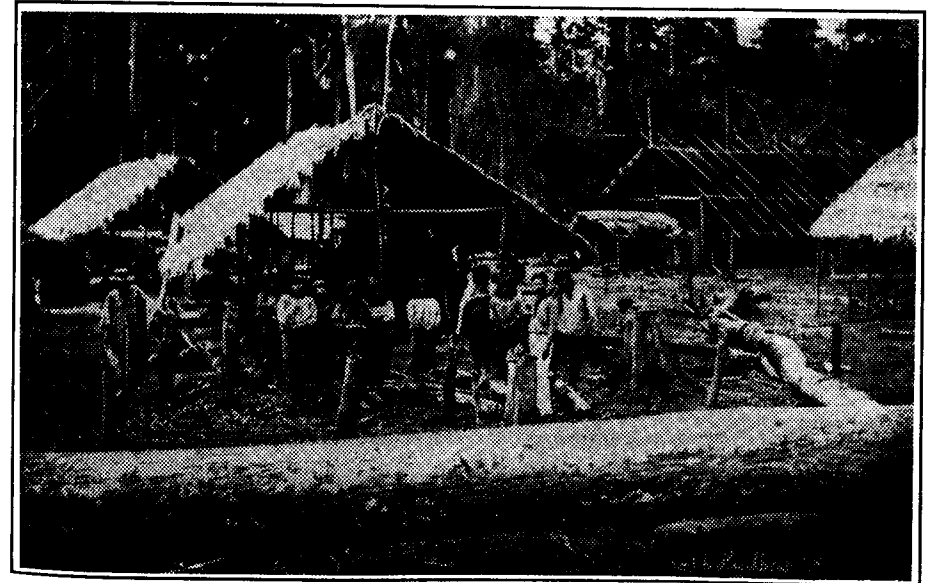
Un nuevo pacto colonial comenzó a instaurarse en América Latina. La dependencia económica fue el resultado del juego de relaciones determinado por el nuevo pacto colonial. Según el mismo, *las nuevas naciones funcionaban como proveedoras de materias primas para los centros industriales de las potencias dominantes, y como productoras de alimentos para los países centrales del hemisferio norte*. Los países dependientes se constituyeron, a su vez, en consumidores de los productos industriales que eran manufacturados en las potencias industriales.

Inglaterra primero, los Estados Unidos después. Hasta la Primera Guerra Mundial (1914-1918), Europa ocupó el lugar de liderazgo y dominio de las economías latinoamericanas. Por ser cuna de la revolución industrial y técnica, fue también la gran exportadora del capitalismo europeo. De este

modo, las economías latinoamericanas se transformaron en complementarias de la economía europea, especialmente de la británica. Los ingleses (y en grado menor, los franceses y alemanes) sembraron el continente de ferrocarriles, líneas telefónicas, instalaciones frigoríficas, líneas de electricidad, sistemas de agua potable y cloacas, puertos, y otros bienes de la modernidad, que obviamente eran administrados por ellos.

Los lazos de la dependencia económica se hicieron todavía más fuertes con el cambio de siglo y con un cambio en el centro de dominación. La metrópoli dominante dejó de ser Europa (Inglaterra), para pasar a ser Estados Unidos. La Primera Guerra Mundial, con sus consecuencias, favoreció esta transferencia de poder central hegemónico mundial de Inglaterra a los Estados Unidos.

Hacia fines de la década de 1920, las inversiones británicas y norteamericanas en



Coletores indígenas de caucho en una plantación del Amazonas superior, según una foto de fines del siglo pasado.

América Latina estaban al mismo nivel, cuando hacia el cambio del siglo Inglaterra invertía cuatro veces más que los Estados Unidos.³³ A fines de la década de 1950, el número de grupos inversores norteamericanos representaban una proporción de cuatro a uno respecto de los británicos, con una inversión total norteamericana de más de siete millones de dólares.³⁴ De este modo, los Estados Unidos se fueron transformando en el mejor cliente de las materias primas de América Latina, pero también en su mejor vendedor de productos elaborados y en su mayor banquero.³⁵

Una economía complementaria. América Latina comenzó a funcionar, primero, como un complemento de la economía europea. El continente no pudo integrarse activamente a la revolución industrial en marcha. Quedó limitado a su rol de proveedor de materias primas y consumidor de productos elaborados en beneficio de los poderes industrializados. El mismo esquema dependiente se traspasó con el ingreso de los Estados Unidos a su rol hegemónico.

Las naciones latinoamericanas se vieron forzadas a llevar a cabo una diversificación económica interna, a fin de satisfacer las necesidades impuestas por la orientación exportadora que exigían las potencias de ultramar. A su vez, un incipiente proceso de industrialización (industria liviana), urbanización y fortalecimiento del Estado comenzó a verificarse a partir de la Primera Guerra Mundial. Al volcarse hacia el exterior, el crecimiento de la economía posibilitó el incremento y la

satisfacción de las necesidades del mercado interno y aumentó las oportunidades de empleo. Todo esto alentó el surgimiento de una *clase media urbana*, que resultó ser un elemento nuevo en la vida de la sociedad. No obstante, estos sectores medios vieron "limitada su participación efectiva en el sistema de poder y su progreso real en todos los aspectos y niveles."³⁶

La inmigración europea. Los líderes liberales latinoamericanos, admiradores de la gran revolución técnica que ocurría en Europa, aspiraban a contar con su excedente de recursos humanos y económicos para lanzar su propio desarrollo. Al incorporar masivamente los capitales del mundo industrial ligaron las economías latinoamericanas a las decisiones de las metrópolis del capitalismo internacional. Al abrir las puertas a la inmigración a sus países modificaron profundamente su estructura humana y social. Especialmente europeos de origen latino inundaron los países al sur del continente (Argentina, Chile, Uruguay y Brasil), produciendo una especie de "segunda conquista humana de América Latina."³⁷

La presencia de los blancos en la composición étnica aumentó considerablemente debido al ingreso masivo de europeos. En Brasil solamente, entre fines del siglo y el comienzo de la década de 1980, entraron 4.600.000 europeos, más de la mitad de los cuales eran italianos y portugueses. También ingresaron unos 237.000 alemanes. En estos años, Argentina recibió más de 6 millones de extranjeros.



Grupo de inmigrantes italianos llegados a la Argentina en 1904.

Subordinación cultural

La dependencia económica no fue el único lazo de la sumisión de América Latina a las potencias centrales. Hubo también una subordinación cultural. La civilización europea (y más tarde la norteamericana) fascinaba a las élites latinoamericanas.

La educación. La educación siguió los modelos europeos, especialmente franceses e ingleses, y se transformó en el medio más efectivo para aniquilar los valores culturales autóctonos al idealizar los modelos foráneos.

La oligarquía miraba al extranjero, a Francia en procura de su ideal cultural y a los Estados Unidos por su modelo técnico. Muchos intelectuales latinoamericanos consideraban que la herencia hispana y católica era la responsable del atraso y los problemas del continente. Según ellos, la solución era la "educación... a fin de liberar a los pueblos hispanoamericanos de su dependencia intelectual de España, y de Europa en general."³⁸

Durante la segunda mitad del siglo pasado, prevalecieron los conceptos del liberalismo tardío y del **cientismo** positivista. Estas ideas han permanecido en efecto casi hasta el presente. La revolución científica fue introducida al continente a través de la influencia de las diferentes formas del **positivismo**, el **evolucionismo** y el materialismo, y tuvo una influencia importante en el campo de la educación.³⁹ Esta confianza en la ciencia, moldeada según los métodos de las ciencias naturales, ayudó a introducir a América Latina a la revolución tecnológica, si bien con características diferentes de las de Europa y los Estados Unidos.⁴⁰

Estas nuevas maneras de concebir la realidad penetraron todo el sistema educacional estatal desde la escuela primaria hasta el nivel universitario. La cultura científica-natural-matemática y su metodología experimental embebió los centros de transmisión del conocimiento. Incluso la **pedagogía** ayudó a la introducción del cientismo, y se vio condicionada por las ideas del positivismo de *Augusto Comte* (1798-1857) y del evolucionismo de *Herbert Spencer* (1820-1903). La pedagogía se transformó en *ciencia de la*

³³Marcos T. Kaplan, *Formação do Estado nacional na América Latina* (Rio de Janeiro: Eldorado, 1974), 258-262.

³⁴ *Statistical Abstract of the United States: 1958* (Washington: US Department of Commerce, 1958), 868.

³⁵ Chaunu, *Historia de América Latina*, 127.

³⁶ Kaplan, *Formação do Estado nacional*, 265.

³⁷ Chaunu, *Historia de América Latina*, 110-115.

³⁸ Leopoldo Zea, "The Struggle for Intellectual Emancipation," en *Man, State and Society in Latin American History*, ed. por Sheldon B. Liss y Peggy K. Liss (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1972), 267.

³⁹ Arciniegas, *Latin America: A Cultural History*, 378-380.

⁴⁰ Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 502.



Claustro alto del Colegio Nacional Central (fotografía Wilcomb) de Buenos Aires.

educación bajo la influencia anglosajona y evolucionista. Las ciencias económicas y la sociología entraron a las universidades latinoamericanas debido a la influencia positivista. El cientismo y el positivismo se convirtieron en el fundamento de un nuevo sistema educacional.⁴¹

A lo largo del siglo pasado una de las características comunes a la educación en América Latina fue el énfasis sobre la educación primaria y popular. La educación secundaria y profesional se vio más retardada. Sin embargo, hubo un interés creciente en la educación superior, pero no siempre con mucho éxito. En general, puede afirmarse que para fines del siglo pasado la educación nacional estaba establecida en todas las repúblicas del continente, si bien su desarrollo cualitativo y mejoramiento tecnológico vino más tarde.⁴²

Las influencias del liberalismo tardío y el positivismo se tornaron más evidentes en los cambios revolucionarios que tuvieron lugar en México en 1910 y en Argentina en 1918. Benito Juárez había promovido el ideal de una escuela para todos, lo cual llegó a ser una parte importante de la política educativa de Porfirio Díaz. En 1910 se creó la Universidad Nacional y se estableció como una institución orientada a la educación de la élite.⁴³ La orientación del sistema era laicista y anti-religioso, debido a las influencias del positivismo. La Iglesia procuró balancear los resultados negativos de esta educación atea y laicista, pero fracasó.⁴⁴

Más efectivos todavía fueron los resultados de la Reforma Universitaria en Córdoba, Argentina. El movimiento de 1918 anticipó en América Latina una revolución que todavía está teniendo lugar en el mundo. El reclamo de una representación estudiantil en el gobierno de la universidad fue un paso muy

importante en la lucha por una educación verdaderamente popular.⁴⁵

La filosofía. La filosofía predominante también era de raíces europeas. En el campo de la filosofía, el positivismo encontró miles de adeptos en la oligarquía anticlerical y anticatólica. Como filosofía que admite solamente el método experimental y rechaza toda noción *a priori* y todo concepto universal y absoluto, el positivismo no sólo afectó el mundo de las ciencias, sino también el de las artes,

la política y la sociedad. La impresión vanguardista del positivismo en América Latina hizo aparecer a la Iglesia Católica como algo atrasado, medieval y pasado de moda. *El progreso material y el orden se contrapusieron al retraso y oscurantismo católico.* La Iglesia trató de oponerse a los principios del utilitarismo, el positivismo y el cientismo con categorías escolásticas. En la polémica con estas nuevas ideas, a Iglesia se encerró cada vez más en sí misma y asumió una actitud defensiva.

EL POSITIVISMO

En la segunda mitad del siglo XIX la fisonomía política, elitista, urbana, universitaria y burguesa de Iberoamérica quedó muy marcada por el positivismo. Fueron positivistas los gobiernos fascinados por las ideas de "Orden y Progreso."

La expansión de la burguesía republicana y de las clases medias encontró expresión en este nuevo mesianismo, que también se convirtió en la ideología del ejército, sobre todo en Brasil, después de la derrota del Paraguay en 1870.

La irradiación del positivismo partió de los sectores burgueses, nuevos detentores del poder. Sus héroes: Darwin, Spencer y Comte. Gobernantes e intelectuales llegaron a la convicción de que esa ideología era la que había transformado a la Inglaterra victoriana, y a la Francia de Napoleón III. En consecuencia, miraban con desdén el pasado y la tradición. En la Universidad de Montevideo se hacían discursos sobre la historia de la humanidad desde los egipcios hasta la época de Darwin, ignorando totalmente el nombre de España. El mundo positivista despreciaba al indio y se compadecía del catolicismo.

En materia de educación, había que formar a las nuevas generaciones en el espíritu laico y pragmático. El presidente Rufino Barrios de Guatemala afirmaba en 1876 que había sacado a su país de las tinieblas del clericalismo y lo había iluminado "con los resplandores del progreso."

En América del Sur los países mayormente marcados por el positivismo fueron Uruguay y Brasil. Al celebrarse en 1890 el primer año de la república, Comte auguraba para el Brasil un porvenir magnífico porque creía descubrir un clima único gracias a la síntesis del elemento ibérico y el influjo de los Estados Unidos. Para él, cuanto había ocurrido "lo había hecho el positivismo."⁴⁶

⁴¹Ibid., 502-503.

⁴²Luzuriaga, *Historia de la educación*, 197.

⁴³Fagg, *Latin America: A General History*, 527.

⁴⁴Ver Paul von Murray, *The Catholic Church in Mexico: Historical Essays for the General Reader* (México: 1965), 323-325.

⁴⁵Dussel, *Historia de la Iglesia*, 334-335.

⁴⁶Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 157-158.

Dominación política

La dominación política vino como resultado de la dependencia económica y de la expansión imperialista de las potencias centrales. Esto llevó al establecimiento de gobiernos títeres o profundamente comprometidos con los intereses de los países dominantes. En algunos casos, el dominio llegó a la intervención militar y la ocupación armada de países latinoamericanos.

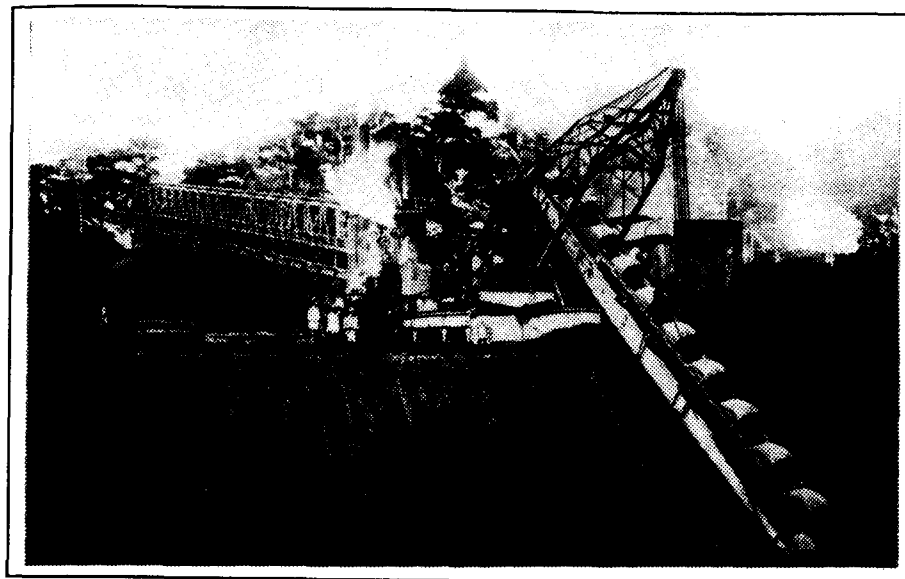
La Doctrina Monroe. Esta doctrina estaba contenida en el mensaje anual al Congreso de los Estados Unidos, presentado por el presidente *James Monroe* (1758-1831) en 1826. El mensaje surgió de la amenaza de una intervención europea para reprimir la emancipación de las colonias hispanoamericanas. La Doctrina sostenía: (1) que el continente americano no era territorio para una futura colonización europea; (2) que el sistema político de las Américas era esencialmente diferente del de Europa; (3) que los Estados Unidos considerarían como peligroso para su paz y seguridad cualquier intento de las potencias europeas de extender su influencia hacia las Américas; (4) que los Estados Unidos no interferirían con las colonias europeas existentes, ni participarían en guerras puramente europeas. La idea esencial de esta Doctrina era: "América para los americanos." Habría que agregar que los Estados Unidos, con su política de dominación imperialista transformaron este lema en "América para los americanos... del norte."

La Doctrina se constituyó en la base de la política exterior norteamericana por más de un siglo. Fue modificada varias veces, especialmente por el presidente *James K. Polk* (1795-

1849) en 1845, cuando declaró que "Sólo el pueblo de este continente tiene el derecho de decidir su propio destino." Más tarde (en 1904), el presidente *Teodoro Roosevelt* (1858-1919) declaró que los Estados Unidos eran un "poder de policía internacional" para el continente americano. En 1912 el senador *Lodge* logró que el Congreso resolviera extender la Doctrina Monroe a potencias no europeas (como Japón).

La política del garrote. El dominio norteamericano se complementó mediante la *política del garrote* ("big stick"), implementada por el presidente Roosevelt. Este gobernante favorecía una acción ejecutiva fuerte y predicaba lo que describía como "la doctrina de la vida tenaz," actuando en base a su axioma de que para "llegar lejos" uno debe "hablar suave y llevar un garrote." Esta rara exhuberancia lo llevó a desarrollar una política agresiva en los asuntos internacionales, especialmente en relación con América Latina. Fue Roosevelt quien, en 1903, obtuvo el derecho de construir el *Canal de Panamá*, después de enviar naves de guerra a Panamá para asegurarse de que este país se separara de Colombia. De este modo, Panamá, la más joven de las repúblicas latinoamericanas, fue un subproducto del Canal y de las maniobras de los intereses norteamericanos. Roosevelt supo también cómo aplicar su "garrote" contra Colombia, Venezuela, Cuba y Santo Domingo.⁴⁷

Los planes para construir un canal entre el Atlántico y el Pacífico ya existían en el siglo XVI, pero no fue hasta 1879 que una compañía francesa comenzó la obra, empleando a *Fernando de Lesseps* (1805-1894) como principal ingeniero. De Lesseps, que había construido con éxito el Canal de Suez (1869), trabajó por ocho años en el de Panamá. Pero tuvo problemas por la malaria y la fiebre



Máquina excavadora operando en la construcción del Canal de Panamá.

amarilla, que mataron a más de 22.000 obreros. La compañía fue administrada pésimamente y quebró en 1889. Los americanos aprovecharon la oportunidad. Hicieron todo lo posible para separar políticamente a Panamá de Colombia y pagaron a ambos países el derecho de control absoluto, gobierno y administración de la Zona del Canal. El ejército americano, encabezado por el coronel *Jorge W. Goethals* (1858-1928), completó el Canal, que fue abierto al tráfico el 15 de agosto de 1914.

Las intervenciones armadas. Fuera de los extensos territorios latinoamericanos que se anexaron los Estados Unidos en su "conquista del Oeste" (Louisiana, Texas, California, Nuevo México, Arizona, Florida), esta potencia en expansión impuso sus intereses en el continente a través de diversas intervenciones armadas directas o indirectas. "Cuba y Puerto Rico, últimos restos del imperio español, se habían beneficiado con grandes inversiones estadounidenses en sus plantaciones de caña

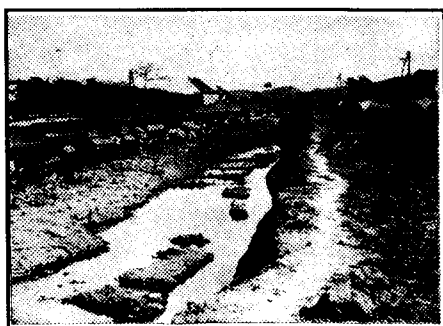
de azúcar, hacia fines del siglo XIX. Los intereses norteamericanos se venían amenazados por la endémica inseguridad de la isla, sacudida periódicamente por levantamientos antiespañoles; desde 1895, el general Weyler, que intentaba aplastar una nueva revuelta en Cuba, era objeto de interesados ataques de la prensa norteamericana, pues desde 1894 la nueva política aduanera de España hería los intereses norteamericanos en la isla. Un desdichado accidente (el acorazado norteamericano *Maine* voló en la rada de La Habana, 15 de febrero de 1898, fue tomado por Estados Unidos como pretexto para declarar la guerra a España, que, vencida, debió reconocer en el tratado de París (8 de diciembre de 1898) la independencia de Cuba, y ceder Puerto Rico, las Filipinas y Guam (en las islas Marianas)."⁴⁸

La política intervencionista, que fue implementada con fuerza y consistencia por *Roosevelt* y sus sucesores, hizo que los Esta-

⁴⁷Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 6:447-450.

⁴⁸Chaunu, *Historia de América Latina*, 123.

dos Unidos, mediante el envío de sus tropas y *marines*, profundizaran el imperialismo del comercio y los capitales norteamericanos en América Latina. Hasta 1914, la participación de los Estados Unidos en el comercio de América del Sur era relativamente pequeña, 1/5 del volumen total. Pero el intervencionismo norteamericano ya se había apoderado de Cuba y Puerto Rico. En este último país, hacia 1920, los Estados Unidos poseían el 90% del comercio exterior, y tenían el control de los servicios públicos, la producción del azúcar y del tabaco, aparte de poseer casi toda la deuda pública. Santo Domingo, Nicaragua y Haití, entre otros países, también fueron ocupados militarmente y sujetos a los intereses de Wall Street.



Excavación del Canal de Panamá.

Morales Padrón señala: "La anexión de Puerto Rico, la absorción de Cuba, el nacimiento de Panamá, etcétera, no fue sino el comienzo de la transformación del Caribe en un mar interior - el 'mar de nuestros destinos' - de los Estados Unidos. Realmente la zona formaba parte del imperio norteamericano, puesto que el comercio desde Bahamas a Trinidad no había podido resistir la atracción del mercado norteamericano.

⁴⁹Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 6:468.

⁵⁰Dussel, *América Latina*, 214.

⁵¹Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere*, 7.

Una serie de contratiempos políticos y económicos en el área de los países del Caribe ofreció a los Estados Unidos la posibilidad de un nuevo tipo de intervención: económico y militar al mismo tiempo. El canal y el temor a ver alguna potencia europea asentada en las Antillas, junto con los intereses de Wall Street, empujaban al Departamento de Estado a estas aventuras cuyos resultados aún palpamos en estas horas."⁴⁹

LA IGLESIA Y EL ESTADO LIBERAL

Conflictos

Durante este período, las relaciones de la Iglesia con el Estado se vieron perturbadas por múltiples conflictos.

Por un lado, *la Iglesia se constituyó en una celosa defensora del conservadurismo en todas las esferas, y se opuso firmemente al liberalismo.*⁵⁰ Esto no era extraño, ya que bien entrado el siglo XIX, la Iglesia continuaba siendo uno de los principales terratenientes en América Latina, y sus intereses eran los mismos que los de la oligarquía agrícola-ganadera. Su lucha contra el liberalismo fue abierta y despiadada.

Por otro lado, *el liberalismo y secularismo del errático desarrollo político de América Latina en el siglo XIX demandaba una reducción de la influencia eclesiástica, como condición necesaria para la construcción de un Estado moderno.*⁵¹ En la esfera política se impuso por doquier un pensamiento orientado a la realidad, en el sentido del cientismo. De este modo, la política seguida partía de

los hechos, trazaba planes económicos, formulaba consideraciones de utilidad y buscaba soluciones prácticas. La Iglesia quedó relegada como organización social y se resistió su poder profano. La tendencia de la acción de los liberales tardíos fue hacia una secularización general de todas las instituciones y la definitiva separación de la Iglesia y el Estado.



Interior de la catedral de Bogotá.

Además, *el conservadurismo obstinado de la Iglesia la enfrentó a los intereses británicos y norteamericanos, que encontraron en muchos gobiernos latinoamericanos promotores entusiastas.* La Iglesia se tornó más y más conservadora, xenófoba y nacionalista, respaldando de este modo los intentos de liberación del control y dominio de las potencias extranjeras, sobre la base del argumento tradicional que mezclaba nacionalidad con la religión católica.⁵²

No obstante, por causa de su conservadurismo, la Iglesia se opuso también a todo proyecto que procurara el progreso y el desarrollo. Refugiándose en esquemas medievales, la Iglesia apareció como opuesta a los avances cien-

tíficos y tecnológicos de la época, y favoreció un estilo de vida social retrógrado.

De este modo, la Iglesia perdió el apoyo de los Estados liberales y fue presionada por éstos de muchas maneras y en diferentes medidas. La relación entre la Iglesia y el Estado fue pobre, porque la primera quedó enquistada en una posición colonial y medieval, y el segundo restó importancia a los valores religiosos en el pueblo. Las relaciones mejoraron en parte cuando la Iglesia estuvo dispuesta a asumir cierto grado de solidaridad con los imperios anglosajones emergentes, y se acomodó a algunos de los planteos liberales propuestos.⁵³

En definitiva, *el desarrollo y crecimiento de los Estados modernos en América Latina durante la segunda mitad del siglo XIX significó la pérdida de la posición privilegiada de la Iglesia.* Fueron este fenómeno y la consiguiente pretensión del Estado liberal a la omnipotencia - que reforzaba las tradiciones de paternalismo existentes - los que determinaron la dimensión y naturaleza de los conflictos entre la Iglesia y el Estado durante este período.⁵⁴

⁵²José Miguez Bonino, "Análisis de las relaciones del protestantismo con el catolicismo romano hasta 1960," en *Lectura teológica del tiempo latinoamericano*, Carmelo E. Alvarez y Pablo Leggett, eds. (San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1979), 196-197.

⁵³Mecham, *Church and State*, 418-420.

⁵⁴Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere*, 13.

Concordatos

Algunos gobiernos desarrollaron la idea de celebrar concordatos con la Santa Sede. En sus primeros años de independencia (1823-1824), el gobierno de *México* trató de adelantar un tratado concordatorio, y a tal efecto envió a Roma al fraile dominico *José Marchena* (1768-1821), destacado poeta, erudito, abate y humanista español, pero sin mayores resultados. Desde 1824 y hasta 1858 la Iglesia permaneció unida al Estado. La Constitución mexicana de 1857 marginaba a la Iglesia de su puesto de privilegio social.

Entre 1852 y 1862, *Costa Rica*, *Guatemala*, *El Salvador* y *Nicaragua* firmaron concordatos bastante homogéneos entre sí. El periodo liberal que comienza en la década de 1870 los fue abrogando o desconociendo en la práctica. Los gobiernos sostenían su derecho de presentación de los obispos a condición de que fueran personas idóneas, y éstos debían jurar lealtad al Estado.

El concordato con *Guatemala* fue roto a poco de iniciar su presidencia *Justo Rufino Barrios* en 1873. Este gobernante intentó firmar uno nuevo con el papa *León XIII* en 1884, pero la muerte de Barrios y la oposición del Congreso impidieron su ratificación.

En *Colombia*, ya en 1811 se hablaba de acuerdos con la Santa Sede. En 1840 volvió a discutirse la cuestión, con el apoyo del arzobispo de Santa Fe de Bogotá, *Manuel José de Mosquera* (1800-1852). Sin embargo, desde 1849 a 1885 la Iglesia sufrió la hostilidad de regímenes liberales, hasta que en 1887 se firmó un concordato que estuvo en vigencia por casi un siglo y fue modernizado en 1974.



Manuel José Mosquera, ilustre arzobispo de Santa Fe de Bogotá.

En *Venezuela*, los gobiernos entre 1830 y 1862 enviaron varias misiones a Roma a fin de negociar un concordato. En 1853, el arzobispo *Silvestre Guevara* y *Lira* admitía que frente a la "calamidad" del predominio liberal "no hay otro remedio que el concordato." Al mismo prelado correspondió gestionarlo en Roma en 1862, y fue firmado por el presidente *José Antonio Páez* (1790-1873). Sin embargo, el Congreso lo rechazó porque se negaba a reconocer la plena jurisdicción del Papa en materia eclesiástica.

En *Ecuador*, la Iglesia estuvo sujeta al control estatal hasta 1861. Con *Gabriel García Moreno* (1821-1875), un católico militante pero progresista y dos veces presidente de la república, se logró firmar un concordato, que entró en vigor en 1866.

En *Perú* ya *Simón Bolívar* había pensado en un concordato entre este país y la Santa Sede. Las Constituciones de 1834 y 1851 también lo establecían. Finalmente, se redactó un concordato entre 1873-1874, que no se

suscribió sino hasta 1880 debido a la guerra con Chile. En realidad, más que de un concordato se trataba de un convenio por el cual el Papa otorgaba al presidente la presentación de los obispos y la Iglesia recibía una situación de privilegio. Bolivia, Chile, Paraguay y Argentina también demostraron interés por celebrar concordatos, pero no se llegó a un acuerdo durante el siglo XIX.

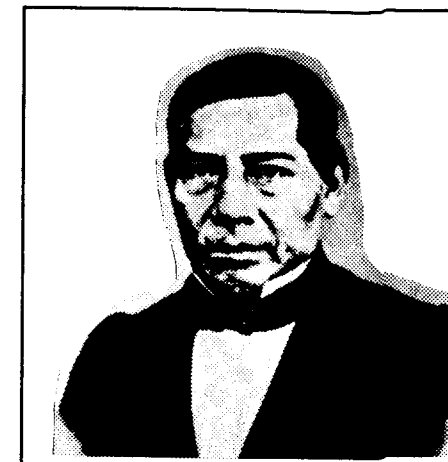
Coacción

Allí donde no se logró establecer acuerdos entre los gobiernos y la Santa Sede hubo diversos grados de **coacción**. Tal lo ocurrido en México, América Central y Colombia.

En *México*, la década de 1850 estuvo signada por el conflicto religioso. Ya en la revolución contra la dictadura de *Antonio López de Santa Anna* (1794-1876) se destacaron dos tendencias polarizadas. Una era liberal, estaba liderada por *Ignacio Comonfort* (1812-1863) y contaba con el apoyo de Estados Unidos. Esta tendencia logró hacerse del poder y a partir de 1855 produjo leyes liberales y anticlericales. Se quería organizar un Estado moderno y próspero, y se veía en el catolicismo un obstáculo para ello. En 1857 se promulgó la nueva Constitución que recogía las leyes anteriores, laicizaba la educación, desconocía los votos religiosos, admitía la total libertad de prensa, y sancionaba la intervención del poder federal en los actos de culto y disciplina externa.

En 1858 estalló la guerra civil entre quienes no aceptaban la nueva Constitución y sus defensores. *Benito Juárez* (1806-1872) responsabilizó a los sacerdotes por la guerra. En 1859 se promulgaron las *Leyes de la*

Reforma, que coartaron aún más los privilegios de la Iglesia. Se secularizaron los matrimonios, los cementerios y las fiestas religiosas; se nacionalizaron los bienes eclesiásticos; se suprimieron las comunidades religiosas; y se declaró la separación de la Iglesia y el Estado. El gobierno quiso crear, de esta manera, una Iglesia nacional mexicana.



Benito Juárez, ilustre estadista que promulgó en 1859 las leyes de Reforma.

Durante el Segundo Imperio, con *Maximiliano de Habsburgo* (1832-1867), desde 1864 a 1867, continuó en vigencia la legislación de la Reforma. En 1873, durante la presidencia de *Miguel Lerdo de Tejada* (1812-1861), más radical que Juárez, estas leyes encontraron su lugar en la Constitución, transformándose México en una república verdaderamente laica.

En *América Central* el liberalismo encontró un alto grado de expresión en *Guatemala*. En *Colombia*, ya en 1849, un liberalismo cada vez más radicalizado se adelantaba a las demás repúblicas latinoamericanas y terminaba imponiéndose en 1861 gracias a un conjunto de circunstancias políticas. Diecisiete obis-

pos fueron expulsados o encarcelados, y la Iglesia perdió gran parte de sus bienes. El clero se dividió en torno a la Constitución de 1863.

En *Venezuela*, el dictador *Antonio Guzmán Blanco* se caracterizó por su anticlericalismo y el liberalismo económico. Guzmán Blanco quería formar una Iglesia separada del Papa. Cabe agregar que su administración fue un período de progreso material e intelectual para el país.

En *Argentina* y *Uruguay* el liberalismo no fue tan lejos, pero sí logró la secularización del matrimonio, los cementerios y la educación. De este modo, el siglo XIX constituye una interminable secuencia de conflictos entre la Iglesia y el Estado. En muchos casos, estos conflictos llegaron a ser verdaderos episodios de persecución para la Iglesia y sus agentes, o al menos, de una seria coacción sobre sus prerrogativas y privilegios anteriores.

MEDIDAS LIBERALES CONTRA LA IGLESIA

Entre las muchas medidas liberales tomadas durante el período, que significaron una pérdida de influencia y poder para la Iglesia Romana en América Latina, cabe mencionar los siguientes cambios.

En la esfera social

El establecimiento del *registro civil* significó para la Iglesia la pérdida de su control sobre las estadísticas de nacimientos, matrimonios y muertes. De esta manera, la Iglesia perdió una importante herramienta para el control social. El *matrimonio civil* puso fin al monopolio de la Iglesia sobre la constitución de la

familia. Esto fue el resultado de la influencia secular creciente de los liberales y de las nuevas condiciones sociales impuestas por el aumento de la población, la escasez de sacerdotes y la llegada de los inmigrantes, muchos de ellos protestantes o judíos. La *secularización de los cementerios* respondió a razones ideológicas y prácticas, y redujo el papel social de la religión católica. Todas estas medidas quitaron a la Iglesia buena parte de su influencia y poder sobre la sociedad.

En la esfera económica

Hubo varias medidas liberales que significaron una seria limitación económica para la Iglesia. La *abolición de los diezmos* puso a la Iglesia en aprietos financieros. Los diezmos habían sido concedidos a la Corona española por una bula de *Alejandro VI* en 1501. La administración colonial española los había recaudado y distribuido a la Iglesia para el pago de sus ministros. Los diezmos fueron uno de los primeros privilegios de la Iglesia que cayeron frente a la oposición de los liberales. Algunos Estados decretaron la *expropiación de tierras y bienes* inmobiliarios de la Iglesia. El patrimonio eclesiástico en tierras era considerado por los liberales como un impedimento para un efectivo gobierno moderno, porque preservaba un nivel de poder eclesiástico que iba en detrimento del progreso. Las tierras de la Iglesia debían pertenecer por derecho a la nación y ser distribuidas entre aquellos que estuvieran dispuestos a explotarlas.

En la esfera jurídica

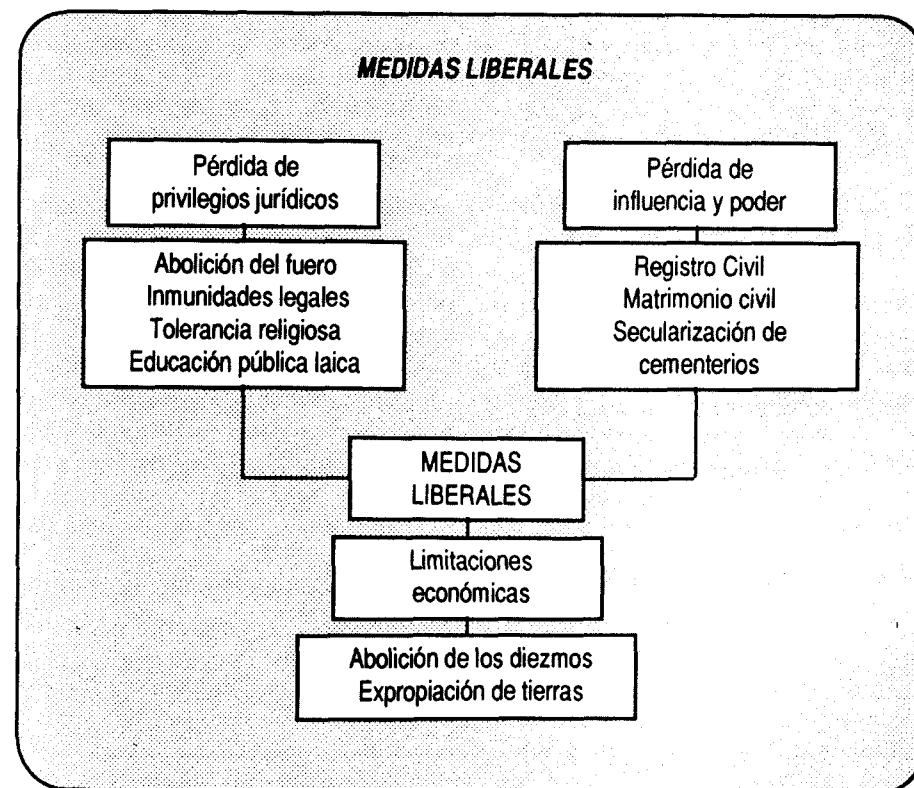
Otras medidas liberales quitaron a la Iglesia sus privilegios jurídicos. La *abolición del fuero eclesiástico* colocó a los ministros de la

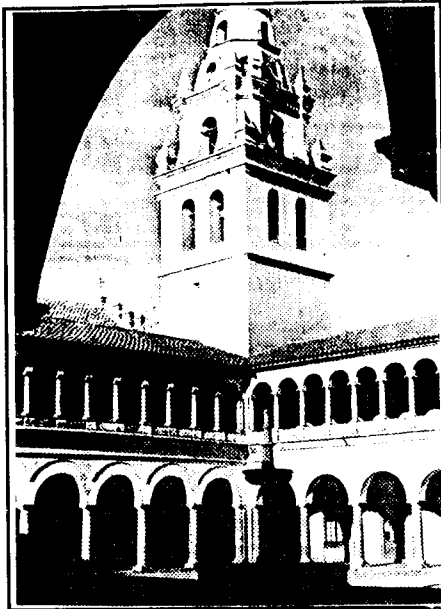
Iglesia bajo la justicia civil y los privó de sus propias cortes de justicia. Esto hizo a la Iglesia mucho más vulnerable a la acción de la justicia. Las inmunidades legales del clero y el ejercicio de su jurisdicción sobre los legos se vieron restringidas o abolidas en casi todas las repúblicas latinoamericanas.

En la esfera religiosa

La legislación sobre la *tolerancia religiosa* significó que la Iglesia perdió su posición privilegiada y la protección exclusiva que le brindaba el Estado. De este modo, la Iglesia se vio forzada a "competir" con otras formas de cristianismo - particularmente el protes-

tantismo - en procura de adeptos. Para una Iglesia acostumbrada al modelo de cristiandad y a contar con el poder coercitivo del Estado para mantener la disciplina dentro del rebaño, la competencia religiosa fue un duro golpe. La sola presencia del protestantismo en el continente, aun sin una práctica proselitista por parte de éste, significaba un cuestionamiento serio a la uniformidad religiosa y al modelo de cristiandad. Cuando la militancia liberal y protestante comenzaron a reclamar mucho más que tolerancia y levantaron la bandera de la *libertad religiosa*, la Iglesia interpretó tales reclamos como un atentado contra la verdad, ya que ella continuaba considerándose como la única depositaria de la misma.





Seminario de San Cristóbal, en la universidad de San Francisco Javier de Sucre, Bolivia.

Con la *secularización de la cultura*, patrocinada por los gobiernos liberales, la Iglesia perdió su control monopólico de las artes, la educación y otros bienes de cultura. De esta manera, algunos liberales progresistas esperaban alentar la inmigración desde países no católicos, política que consideraban esencial a fin de estimular la cultura europea, que apreciaban como sinónimo de *civilización*, en oposición a la cultura indígena y mestiza, que estimaban como *barbarie*. La influencia de la Iglesia se vio también amenazada con el establecimiento de la *educación pública, laica* y en algunos casos *obligatoria*. La educación había estado en manos de la Iglesia durante todo el período colonial. El desagrado liberal por el

control clerical de las escuelas, y la insuficiencia de los recursos humanos y económicos de la Iglesia para atender a la educación, condujeron a una participación creciente del Estado en esta esfera.

LOS PROBLEMAS DE LA IGLESIA

El laicismo

Al momento de la independencia, América Latina conservaba todavía un perfil sociológico católico romano. Sin embargo, hacia fines del siglo pasado ese perfil se mostraba desdibujado y carente de rasgos distintivos. A excepción de Colombia y, parcialmente, de Santo Domingo, Perú y Bolivia, en el resto del continente se estaba produciendo un proceso de laicización de todas las estructuras sociales. Amplios sectores de la vida social, que habían estado en manos del control y administración de la Iglesia durante siglos, pasaron a manos del Estado y sus agentes. Muchas repúblicas se manifestaban católicas romanas en sus Constituciones, pero en la práctica la Iglesia se encontraba más débil que nunca en términos de su poder e influencia sobre la sociedad en su conjunto.

Con el cambio de siglo se nota una transformación creciente de los contenidos de la conciencia colectiva latinoamericana. En mayor o menor grado, según los países, pero de manera cada vez más generalizada, las sociedades de América Latina se van tomando *pluralistas y profanas*. Sobre todo en las grandes ciudades, en las universidades, en los sindicatos y en las minorías dirigentes comenzó a percibirse un proceso de descristianización.⁵⁵ Las personas

no perdían su sensibilidad religiosa, pero sí dejaban de confiar en la Iglesia establecida como factor de orden social e identidad cultural. "Creo en Dios, pero no creo en los curas" se transformó en una especie de confesión de fe para muchos desde principios del presente siglo.

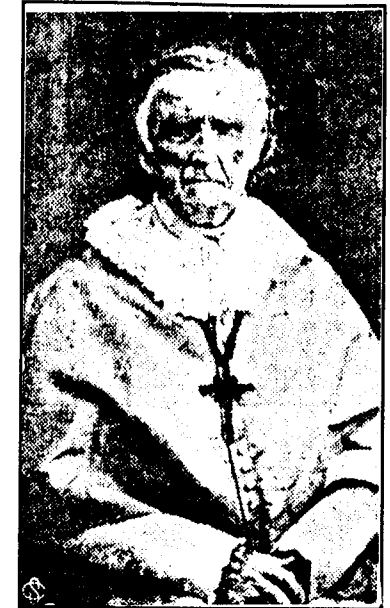
Las extensiones diocesanas y parroquiales

Las diócesis anteriores al advenimiento de la independencia eran sumamente extensas y era humanamente imposible para los obispos visitarlas y cumplir en ellas su ministerio. Las pocas diócesis y archidiócesis que se crearon después de la emancipación no ayudaron a solucionar este difícil problema pastoral.

En 1817, el 57% del territorio mexicano correspondía a las diócesis de Sonora, Durango y Linares. En 1877, la diócesis de La Habana tenía más de un millón de habitantes. La de Guayana, en Venezuela, además de estar ubicada en la selva tropical, era gigantesca hacia fines del siglo. La de Bogotá (entre 1860 y 1880) se extendía por 200.000 kms². La de Lima en 1865 tenía 170 leguas a lo largo de la costa y 90 de ancho, en un territorio quebrado y sin caminos, como ocurría en tantas otras diócesis continentales.⁵⁶

La Iglesia Católica no tuvo cardenales en América Latina durante el siglo XIX. Pío IX había designado para el Sacro Colegio al obispo mexicano *Juan Cayetano Portugal* "por la eminente defensa que hizo de las inmunidades de la Iglesia," pero cuando llegó a México la nota del Secretario de Estado, el prelado ya había muerto. El gobierno del Perú pidió al Papa el *capelo* cardenalicio para el arzobispo

de Lima, *José Sebastián de Goyeneche*, en 1861. Pero sólo en 1904 hubo un cardenal latinoamericano, y éste fue brasileño.



El arzobispo de Lima don José Sebastián de Goyeneche, para quien el gobierno de Lima pidió el capelo al Papa, en 1861.

La falta de clero

El problema endémico y secular el catolicismo latinoamericano ha sido la carencia de suficientes agentes pastorales.

Falta de obispos. Los obispos latinoamericanos ordenados entre 1820 y 1900 fueron alrededor de 370. Cincuenta de ellos fueron promovidos al episcopado entre los 28 y los 39 años de edad, y 13 después de los 70 años. De 349 obispos, 7 no alcanzaron a vivir un año de

⁵⁵Dussel, *Historia de la Iglesia*, 168.

⁵⁶Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 172.

vida episcopal, 5 cumplieron entre 45 y 49 años de ministerio, y 3 superaron los 50. De 311 obispos, 2 murieron antes de los 34 años de vida y otros 2 alcanzaron los 90 años. Unos 63 obispos murieron entre los 65 y los 69 años. Esto significa no sólo que los obispos morían a avanzada edad, sino que las diócesis eran ocupadas por prelados que cumplían en ellas ministerios dilatados.⁵⁷

Falta de sacerdotes. Si la falta de obispos era preocupante, la carencia de sacerdotes era todavía más dramática. El siglo XIX registra una disminución espectacular del número de sacerdotes en América Latina, y una desproporción cada vez mayor entre el número de habitantes y el de agentes pastorales.

En 1810 el número de miembros del clero era de unas 25.000 personas. Esto representaba un sacerdote por cada 640 habitantes. En cambio, en 1900, los sacerdotes eran 14.800, o sea uno por cada 3.829 habitantes. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el clero estaba desigualmente repartido, que no todos los sacerdotes desempeñaban un trabajo parroquial, que la población crecía de manera explosiva, que cada vez había más impedimentos para el cumplimiento de su ministerio, que las parroquias cubrían territorios enormes, y que las comunicaciones eran pésimas.⁵⁸

Se puede obtener una visión más clara de la situación dramática de la Iglesia al nivel parroquial, considerando algunos datos sobre el número de parroquias en el continente en el siglo XIX. En los últimos diez años del siglo había 5.522 parroquias en 80 diócesis estudiadas de un total de 104 en América Latina.

El total podría llegar a unas 5.800 a 5.900 parroquias.⁵⁹

En México eran 1.072 en 1821 y 1.331 en 1893. En Colombia eran algo más de 500 en 1820 y unos 930 para 1900. El número hipotético de habitantes por parroquia en América Latina al concluir el siglo XIX era de alrededor de unas 10.000 personas. En 1894, Comayagua, única diócesis de Honduras, contaba con 60 parroquias para 112.000 kms². En 1877 la diócesis de Belém en Brasil tenía 90 parroquias dispersas en 200.000 leguas cuadradas.⁶⁰

Pocos y malos. Esta frase resume adecuadamente la situación del clero católico durante el siglo pasado. Muchos sacerdotes fueron ejemplos de abnegación y fiel ministerio pastoral. Pero muchísimos otros sembraron una fama de abandono, desidia, vicios y todo tipo de excesos, que todavía perdura.

En 1820, el obispo *Hipólito Rangel* escribía al arzobispo de Lima quejándose de la falta de sacerdotes y del bajo nivel moral de los que tenía. "¿No he ordenado ya a muchos que, a buen componer, debían ir a un presidio y aun a la escuela, por llenar los principales huecos que los más han abandonado, y otros son la vergüenza del sacerdocio?" Y añade: "Los pocos sacerdotes que quedan ya están podridos de 20, de 30 años en Mainas. Yo no tengo a quién ordenar como no sean monos o tigres."

Otro informe de la misma diócesis de Mainas (Perú), escrito años después, dice: "Son necesarios diecinueve sacerdotes de buena conducta y temerosos de Dios, pues por la suma soledad y carencia de la sociedad racional, al momento se entregan a infinitos vicios y principalmente a la embriaguez."⁶¹

Un problema serio durante este período fue el de la *preparación del clero*. La formación de los sacerdotes (e incluso de los obispos) dejaba mucho que desear. Medidas liberales tales como la confiscación de seminarios y bienes de la Iglesia afectaron negativamente la educación teológica del clero. En *Costa Rica*, los clérigos se formaban así: "Después del aprendizaje regular de la escritura, de la gramática, del catecismo y de algunas nociones de filosofía y de moral, se presentaban a la Vicaría en solicitud de sus *dimisorias*, y no se les podían extender porque en Centroamérica no había obispos. A la Vicaría eclesiástica llegaban continuamente peticiones de las autoridades y de los particulares clamando por sacerdotes. Otras veces eran quejas contra el párroco cuya remoción se solicitaba. 'Yo no puedo fabricar sacerdotes,' decía el padre Del Campo al presidente Carrillo (1835-1837), que apoyaba con la autoridad de su recomendación la súplica de un pueblo lejano."⁶²

Otro problema serio era la *disciplina del clero*. En el decenio de 1850 abundan las intervenciones de Roma a los episcopados de *Colombia y Ecuador* para que remediaran el deplorable estado del clero. Los casos de conducta inmoral eran más frecuentes que la



Catedral de Cuzco.

predicación y la catequesis. En 1894, el obispo de Cartagena, *Eugenio Biffi*, informó que no había querido reunir un sínodo porque los sacerdotes eran, en su mayoría, ancianos de vida incorrecta, ignorantes y presuntuosos.⁶³

INTENTOS DE RECUPERACION

La reacción de la Iglesia Católica al avance liberal, y su oposición tenaz al protestantismo no fueron suficientes para devolverle el poder perdido. Especialmente desde Roma, se tomaron diversas medidas para recuperar los espacios de poder perdidos por la Iglesia en América Latina.

Reavivamiento misionero

Si bien hubo un reavivamiento de la actividad misionera católica, la misma no estuvo orientada a provocar la fe, sino a imponer una nueva versión de la fe católica, *una fe europea y romana*. Hubo un intento de hacer del catolicismo latinoamericano una expresión contemporánea del catolicismo europeo y romano de la segunda mitad del siglo anterior.⁶⁴

⁵⁷Ibid., 173.

⁵⁸Ibid., 174-175.

⁵⁹Ibid., 175.

⁶⁰Ibid.

⁶¹Ibid.

⁶²Citado en Ibid., 176.

⁶³Ibid.

⁶⁴Joseph Comblin, "Movimientos e Ideologías en América Latina," en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, ed. por Instituto Fe y Secularidad (Salamanca: Sígueme, 1973), 102-105.

Sin embargo, los diferentes intentos de reorganizar y recuperar los terrenos perdidos a través de la obra misionera fracasaron, en buena medida porque los misioneros y sacerdotes autóctonos no eran suficientes. Solamente cuando en el último tercio del siglo se contó de nuevo con misioneros procedentes, no sólo de España, sino de otras regiones de Europa, se pudieron recuperar algunas misiones, especialmente entre los indígenas, y comenzó a darse un cierto renacer de la vida cristiana en las ciudades y parroquias.

Con anterioridad a 1914, el grueso de los misioneros provenía de Europa. En 1848, doce capuchinos misionaron entre los araucanos de Chile. En 1855, 24 franciscanos, y, en 1856, 14 más llegaron a Argentina con igual propósito. En 1850, Guadalupe era sufragánea de Bordeaux, mientras que desde 1860 franciscanos y capuchinos se ocuparon de misionar entre los indios del Amazonas brasileiro. Los dominicos hicieron lo propio desde 1880, y los salesianos desde 1897. En 1895, el papa León XIII hizo un llamado al episcopado peruano para aumentar el esfuerzo de las misiones entre los indígenas, que constituían el 57% de la población del país. El primer grupo de agustinos llegó en 1900. En Argentina se destacaron los salesianos de Don Bosco (desde 1879), en la Patagonia entre araucanos y fueguinos. En Colombia, la reorganización misionera comenzó con los agustinos, que llegaron en 1890, los montfortianos en 1903, los lazaristas en 1905, los claretianos en 1908, los carmelitas y los jesuitas en 1918. En 1928 y 1953, Colombia realizó un acuerdo misionero en sus veinte territorios de misión.⁶⁵

Incremento de sacerdotes

Sobre todo, y como parte de los esfuerzos de recuperación, se dio lugar a un considera-

ble incremento de sacerdotes y religiosos en todo el continente. Fue significativa a este respecto la fundación del *Colegio Pío Latinoamericano de Roma* en 1858, bajo el papado de Pío IX. En esta institución se formaron importantes contingentes del clero latinoamericano y varios obispos surgieron de la misma.

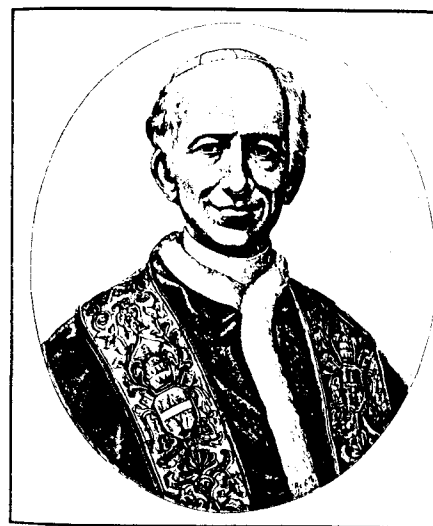
Después de varias vicisitudes, el Colegio Pío pudo contar con sus propios edificios (1887-1888). Estuvo bajo la supervisión de los jesuitas, y sirvió a la formación de profesores de seminarios y universidades católicas. En sus instalaciones se llevó a cabo el primer concilio general de América Latina, y uno de sus graduados fue el primer cardenal de América del Sur.⁶⁶

Junto con un incremento en el número de sacerdotes se procuró mejorar la calidad de su preparación ministerial. No obstante, todos los esfuerzos en esta dirección provenían de Europa. En 1844, lazaristas españoles llegaron a México y en poco tiempo estuvieron al frente de dos seminarios. Para 1868 ya tenían seis casas en ese país. En 1899 se fundó en Burgos (España) el Colegio de San Javier, conocido localmente como el *Colegio de Ultramar*, destinado a la preparación del clero para América Latina. No obstante, ya comenzado el siglo XX, el número de los candidatos al sacerdocio en el continente estaba lejos de llenar las enormes necesidades de cuidado pastoral en las parroquias existentes.⁶⁷

Nueva conciencia colegial

Un elemento positivo, de efectos duraderos, fue la nueva conciencia colegial que comenzaron a asumir los obispos latinoamericana-

nos. El aislamiento y autonomía que los caracterizó durante todo el período colonial fue desapareciendo poco a poco a medida que los pastores fueron encontrando vías de comunicación, encuentro y diálogo a nivel continental. El siglo XIX se cierra con un acontecimiento de gran repercusión eclesial para América Latina: el *Concilio Plenario Latinoamericano* (1899). Este primer Concilio continental fue convocado el 25 de diciembre de 1898 por las Letras Apostólicas "*Cum diuturnum*," del papa León XIII. En el mismo tomaron parte 13 arzobispos y 41 obispos. Se llevó a cabo en Roma y fue una confirmación de los concilios nacionales americanos del siglo XVI.



León XIII, Papa del 1878 a 1903; se distinguió por su espíritu progresista y moderno. En 1891 publicó la encíclica *Renun Novarum*.

Las sesiones del Concilio se llevaron a cabo entre el 29 de mayo y el 9 de julio de 1899. Los preladados discutieron un temario voluminoso que habían recibido con anterioridad. Su discusión tenía como objetivo final

encontrar la manera de recuperar el terreno perdido en el continente después de un siglo de avances liberales y anticlericales. En los discursos oficiales se destaca el ideal hispanizante, la ideología de "cristiandad," y la exaltación (y exageración) del martirologio católico en América Latina.

En 998 artículos, agrupados bajo 16 títulos, los conciliares se ocuparon de los principales problemas que estaba enfrentando la Iglesia en América Latina, entre ellos: el paganismo, la superstición, la ignorancia religiosa, el socialismo, la masonería, la libertad de prensa, la enseñanza laica, las relaciones con el Estado y la sociedad, la confiscación de los bienes de la Iglesia, y cuestiones disciplinarias. Frente a estos "males" o problemas, los padres conciliares elaboraron las "normas prácticas para detener el avance de unos y otros." Se procuraba también la reorganización de la Iglesia en América Latina, siguiendo obviamente el modelo romano. El Concilio estimulaba también la acción política de los laicos católicos "para introducir en las venas del Estado, a guisa de sangre y de jugo salubérrimo, la sabiduría y la virtud de la religión católica."⁶⁸

La actitud de este Concilio fue defensiva, conservadora, apologética y, en consecuencia, careció de espíritu misionero y evangelístico. El matiz condenatorio de sus decretos está ilustrado en sus condenaciones del liberalismo, del ateísmo de diversas formas, del racionalismo y positivismo, y en su afirmación de que el protestantismo es la fuente de todos los errores modernos. Desde el punto de vista doctrinal, el Concilio careció de originalidad y se limitó a repetir el dogma tradicional. No hay alusión alguna a las cultu-

⁶⁵Dussel, *Historia de la Iglesia*, 174.

⁶⁶Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, 3:299.

⁶⁷John J. Considine, *Call for Forty Thousand* (Toronto y Nueva York: Longmans, Green, 1946), 9-16.

⁶⁸Citado en Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 183.

ras afroamericanas, como tampoco a los profundos cambios sociales y económicos que estaban teniendo lugar en el continente. Si bien el Concilio miró hacia adentro de la Iglesia, no supo identificar adecuadamente los graves problemas que padecía la Iglesia Católica en América Latina (como, por ejemplo, la falta de sacerdotes).

No obstante, el Concilio fue una primera manifestación de la nueva colegialidad del episcopado latinoamericano, de la que nacerán varios años más tarde las conferencias episcopales de cada país.

Reorganización de la Iglesia

A partir del Concilio Plenario Latinoamericano se empeñó un gran esfuerzo por la recuperación del terreno perdido, especialmente en el campo institucional. En 1892 se habían cumplido cuatrocientos años de la llegada del catolicismo a América. Por superficial que fuera, cualquier evaluación ponía en evidencia el retroceso de la Iglesia en todo el continente. A fines del siglo XIX el número de jurisdicciones eclesiásticas era de 104: 19 eran sedes metropolitanas y 85 eran diócesis. El continente era muy grande, los pastores muy pocos, los recursos escasos y el nivel de catequesis resultaba casi inexistente.

México contaba con seis archidiócesis y Brasil con dos, pero los demás países constituían cada uno una provincia eclesiástica, y en América Central cinco países formaban una sola provincia. Hipotéticamente, cada diócesis tenía una extensión de 204.000 km². y contaba con unos 592.000 habitantes. Las archidiócesis de La Habana, León (México), Santiago de Chile, Mariana, Petrópolis, Río

de Janeiro, Sao Paulo, Río grande pasaban del millón de habitantes.⁶⁹

De este modo, se vio como urgente y necesario intentar la reorganización de la vida católica en el continente. Motivo de especial preocupación fue la provisión de misioneros y sacerdotes. A tal efecto, se dedicaron mayores recursos a la preparación del clero y el control de los asuntos eclesiásticos. No obstante, como se indicó, los refuerzos principales para cubrir las vacantes episcopales y los puestos parroquiales continuaron viniendo de Europa, especialmente de Italia y España.

Por otro lado, la Santa Sede conocía el proyecto de una *unión panamericana* propuesto por los Estados Unidos en 1889. Era necesario tonificar la estructura política de la Iglesia frente a lo que parecía una seria amenaza a sus pretensiones hegemónicas. Y tanto más, cuando una potencia protestante como los Estados Unidos parecía crecer en su proyección imperialista hacia el continente latinoamericano.

El Papa tenía representantes diplomáticos en Río de Janeiro, Bogotá, Santiago de Chile, San José de Costa Rica, Lima (con Quito y La Paz), Caracas (con Santo Domingo y Haití). Los gobiernos de Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Nicaragua, Haití, Honduras, Perú y Santo Domingo mantenían, al menos de hecho, relaciones con la Santa Sede. Sin embargo, para fines del siglo XIX, los únicos concordatos efectivos eran los de Colombia (que no era estrictamente un concordado) y Haití. Los países centroamericanos y Ecuador tenían por letra muerta estos convenios suscritos con Roma.

En síntesis, en el nivel de su propia vida institucional, la Iglesia no resultó beneficiada en su lucha contra el Estado liberal. Por el

contrario, se debilitó. Muy pocas diócesis y archidiócesis fueron creadas durante este período, y cuando esto ocurrió no fue producto del interés de los gobernantes civiles. Las relaciones con el Vaticano se caracterizaron, en líneas generales, por un cierto aislamiento que, debido a la victoria del ultramontanismo, terminó por someter la Iglesia todavía más a la Curia romana.

La Iglesia Católica reaccionó contra los principios del **utilitarismo** y el positivismo con categorías escolásticas. Cada vez más se fue encerrando en sí misma, fundando una cadena de *universidades católicas* a lo largo del continente para defender el dogma católico en contra de las amenazas de las nuevas ideas. En nombre de las ciencias naturales, el positivismo criticó el dogmatismo



La catedral de León, en cuyo interior yace los restos del inmortal poeta nicaragüense Rubén Darío (1867 - 1916).

Recuperación de la cultura

En el orden intelectual se fundaron universidades y seminarios en los que se afirmó el **neotomismo** en oposición a las nuevas ideas provenientes de Europa (positivismo, evolucionismo, modernismo, etc.)

teológico, así como el racionalismo espiritualista lo había hecho en las generaciones previas del liberalismo.

Las nuevas maneras de concebir la realidad penetraron poco a poco la dura corteza cultural de la asociación del catolicismo con las raíces hispanas. Los intelectuales

⁶⁹Ibid., 182.

tuales latinoamericanos, desde ángulos y perspectivas diferentes procuraron desarrollar una visión diferente. *Rubén Darío*, el gran poeta nicaragüense, se transformó en un expositor del *modernismo*. Su estilo rompió con las formas tradicionales de la literatura castellana, y si bien estaba ligado a las



José Martí, mártir de la independencia cubana y uno de los más brillantes escritores de Hispanoamérica.

formas francesas, representaba una expresión de las nuevas actitudes latinoamericanas.⁷⁰

José Martí, el gran patriota cubano, fue un gran exponente de las letras de su tierra. Su visión fue *Nuestra América*, con una perspectiva panamericanista, que soñaba con la liberación de su Cuba natal, pero también de todo el continente, no sólo de los opresores coloniales del pasado sino también de los nuevos del futuro. Su América Latina le parecía más grande que ninguna otra.⁷¹

En el otro extremo del mapa, *José Enrique Rodó*, el uruguayo autor de *Ariel*, reflexionaba sobre los valores espirituales latinoamericanos.⁷² En esta obra, Rodó contrasta a Caliban, el norteamericano brutal, materialista y horrible dedicado al pragmatismo y la tecnología, con Ariel, el latinoamericano idealista, espiritual y generoso. Para él, ser diferente no significa ser inferior, por eso, los valores propios de América Latina son fuente de belleza, valor y una gran autoestima.

Estas y muchas otras manifestaciones valiosas de la cultura latinoamericana del período se produjeron "fuera del palio de la Iglesia Católica romana," y ejercieron una gran "influencia sobre la vida y el pensamiento del continente durante la era republicana."⁷³ Todo ello forzó a la Iglesia a presentar una defensa *razonada de sus dogmas y prácticas*. Es así que surgieron varios polemistas y apologistas de la Iglesia. Sin embargo, no todos lograron los buenos resultados que esperaban. *Juan A. Mackay* señala: "Si en la esfera de la vida no logró el catolicismo sudamericano producir un



Niñas pertenecientes a la clase de la "gente decente" de Quito, en una escuela de monjas europeas. La Madre Superiora (derecha) es belga, la monja de la izquierda es irlandesa. (según una foto de principios de este siglo).

verdadero místico, en la del pensamiento tampoco pudo producir una literatura religiosa." Y agrega: "En el espacio de casi cuatro siglos el clero no ha producido ninguna obra religiosa de nota, y en cuanto a los laicos, cualesquiera que hayan sido los sentimientos religiosos individuales de ciertos hombres de letras, no se ha considerado la religión como un tema propio para el ejercicio del talento literario."⁷⁴

Apertura a los laicos

Desde el comienzo del siglo XX han habido numerosos esfuerzos dentro del catolicismo latinoamericano para responder a los problemas sociales de América Latina. La mayor parte de ellos encontraron su inspiración y fundamento en la encíclica "*Rerum novarum*" del papa León XIII, de 1891.⁷⁵ Como resultado de la aplicación de esta encíclica en América Latina, surgieron nuevos movimientos católicos de renovación y de carácter seglar. Desde 1903 a 1923 se fueron estableciendo en México y Argentina una serie de *movimientos laicos*, que procuraban incorporar a los seglares al trabajo apostólico de la Iglesia, especialmente en la evangelización y la catequesis.

En Argentina, *Félix Frías* fundó la *Asociación Católica* en 1867. En México se reunió en 1903 el *Primer Congreso Católico Mexicano* y decidió la fundación de círculos obreros católicos. En 1905 comenzó la publicación de *Restauración y Democracia Cristiana*, órgano de la *Asociación de Operarios Guadalupeños*. En 1908 la *Unión Católica Obrera* ya contaba con veinte mil afiliados. De ella nacería en 1911 el *Partido Católico*. Para 1912 ya existía la *Confederación de Círculos*

Obreros Católicos, organizada según los enunciados de la encíclica "*Rerum novarum*." En la primera Jornada Social Obrera (1923) se decidió la fundación de sindicatos agrícolas, así como cajas de préstamos y otros servicios. Muchos otros movimientos católicos laicos nacieron en estos años en México.

Estos movimientos fueron precursores de una creciente apertura a la participación de los laicos en la vida de la Iglesia. Hubo un renacimiento apostólico importante con la fundación de la *Acción Católica*, tal como la había pensado el papa *Pío XI*. Como se verá más adelante, este movimiento jugó un papel muy importante en la recuperación de la Iglesia, especialmente al dar a los laicos una oportunidad de participación. Si bien surgió conforme el modelo italiano y más tarde asumió ciertas influencias francesas, la *Acción Católica* latinoamericana se adaptó rápidamente a las situaciones nacionales de tipo mixto (como en Argentina, Uruguay, Venezuela, Perú, Cuba, y otros países). Gracias a su influencia, los laicos tomaron con plena responsabilidad la totalidad del problema eclesial y asumieron un papel protagónico, restando con ello la exclusividad clerical.

En el plano social, la Iglesia modificó algunos de sus planteos, reclamando, al menos teóricamente, una mayor justicia en las relaciones sociales y un mejor ordenamiento de la sociedad en todos los aspectos (político, social y económico). Esta incipiente actitud de apertura se profundizaría cada vez más a medida que el siglo avanzaba, y daría lugar a sorprendentes movimientos de renovación laical en el seno de la Iglesia.

⁷⁰ Arciniegas, *Latin America: A Cultural History*, 263-265.

⁷¹ *Ibid.*, 466.

⁷² José Enrique Rodó, *Ariel* (México: Porrúa, 1970).

⁷³ Mackay, *El otro Cristo español*, 163.

⁷⁴ *Ibid.*, 200.

⁷⁵ León XIII, *Ocho grandes mensajes* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973), 13-56.



"Debates entre católicos y liberales" (caricatura en El Mosquito, una publicación argentina, en 1889, con motivo de la ley del matrimonio civil).

GLOSARIO

anarquía: falta de todo gobierno o autoridad en un Estado. Por extensión: confusión, desorden o desconcierto, por ausencia o debilidad de la autoridad pública.

asociación voluntaria: grupo especializado, formalmente organizado, en el que la pertenencia se basa en una elección deliberada y al cual sus miembros pueden renunciar si así lo desean.

capelo: dignidad de cardenal, simbolizada por un sombrero rojo forrado de gules y cordones con quince borlas que servía como insignia.

cartesianismo: sistema filosófico de Descartes y de sus discípulos, basado en la duda

metódica y en la constitución de la filosofía como una ciencia independiente de la religión.

cientismo: tesis que afirma que los métodos de las ciencias naturales deberían usarse en todos los campos de investigación, incluyendo a las humanidades, la filosofía y las ciencias sociales.

coacción: violencia que se hace a alguno para que ejecute una cosa contra su voluntad.

control social: cualquier medio social o cultural utilizado para imponer restricciones sistemáticas y relativamente consistentes a la conducta individual, y mediante el cual las personas son motivadas a adherir a las tradiciones

y a las pautas de conducta que son importantes para el funcionamiento pacífico de un grupo o sociedad.

descristianización: proceso por el cual una sociedad organizada en torno a la idea de cristiandad encuentra nuevos ejes de organización y sentido, fuera de la religión cristiana.

dimisorias: letras que los prelados dan a sus súbditos para que puedan recibir de un obispo extraño las sagradas órdenes.

evolucionismo: teoría que afirma que todas las formas de vida animal y vegetal existentes se desarrollaron de manera gradual a partir de formas anteriores generalmente más simples, mediante una serie de transformaciones menores. El concepto se aplica también a otros desarrollos humanos y sociales.

laissez-faire: doctrina, política o ideal que sostiene que el gobierno no debería interferir con la actividad económica, ya sea con asistencia o control. Se supone que la competencia es capaz de actuar como el regulador supremo de la economía, impidiendo restricciones sobre el comercio o la producción y promoviendo la eficiencia y el progreso.

materialismo: doctrina filosófica antigua y moderna, consistente en admitir como única sustancia la materia, negando, por lo tanto, la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana, e igualmente la causa primera y las leyes metafísicas. Por extensión: actitud que sólo valora las cosas y objetos materiales.

neotomismo: doctrina o sistema filosófico moderno basado o derivado de las doctrinas y filosofía religiosa de Tomás de Aquino.

oscurantismo: oposición sistemática a la difusión de la cultura en las clases populares, porque no se las considera lo suficientemente maduras para conocer e interpretar la verdad por sí mismas.

paternalismo: tipo de liderazgo en el cual aquellos que ocupan una posición dominante proveen a las necesidades de los subordinados, a cambio de lealtad y obediencia.

pedagogía: arte de educar o enseñar al niño, y por extensión, lo que enseña y educa, método de enseñanza.

porfirismo: sistema personalísimo impuesto en México por Porfirio Díaz durante treinta años, que acabó con las revueltas, imposibilitó la educación política del país y mejoró a éste en determinados aspectos.

positivismo: sistema filosófico fundado por Augusto Comte (1798-1857), que enfatiza los hechos y fenómenos positivos, y excluye la especulación sobre las causas últimas y los orígenes. El positivismo sostiene que el espíritu humano debe renunciar a conocer el ser mismo de las cosas y contentarse con verdades sacadas de la observación y de la experiencia.

pragmatismo: teoría filosófica del significado, la verdad y el valor, que sostiene que las consecuencias empíricamente determinables implicadas por una idea o afirmación constituyen el significado de la afirmación y también el criterio de valor de la misma. Para la teoría pragmática del valor, la utilidad es el principal criterio de valor.

republicanismo: sistema político que proclama la forma republicana para el gobierno de un Estado, i.e., aquella que considera que la soberanía última reside en el pueblo y no en un monarca hereditario.

sindicato: asociación de trabajadores organizada para favorecer los intereses específicos de sus miembros.

sociabilidad: la inclinación a asociarse con otros por el puro placer de la interacción humana, sin pensar en objetivos prácticos u otros propósitos serios.

socialismo: sistema de organización social en que los derechos individuales se suponen derivados de los colectivos, y se atribuyen al Estado facultades absolutas para ordenar las condiciones de la vida civil, política y económica, extremando la preponderancia del interés de la colectividad sobre el particular.

tomismo: sistema escolástico que se contiene en las obras de Tomás de Aquino y de sus discípulos.

utilitarismo: sistema filosófico moderno que considera la utilidad como principio de la moral.

SINOPSIS CRONOLOGICA

1850	Gobiernan los liberales en Brasil. Muere José de San Martín.	1867	Félix Frías funda la Asociación Católica en Argentina.
1851	Persecución de la Iglesia en Colombia. Bolivia se niega a concluir un concordato con Roma.	1868	En Cuba: desorganización de la Iglesia en la lucha por la independencia. Grito de Yara.
1852	Derrota de Juan M. de Rosas en Caseros (Arg.) Suspensión del tráfico de esclavos en Brasil.	1869	Segundo Concilio Provincial (Ecuador). Fundación de la Universidad Católica de Santiago (Chile).
1853	Constitución argentina: la Iglesia es la oficial de la nación pero bajo el patronato. En Colombia se separa la Iglesia del Estado y se acepta el divorcio.	1869-1870	Realización del Concilio Vaticano I, con 223 obispos latinoamericanos (9% del total).
1855	El Código Civil chileno otorga a la Iglesia personería de derecho público.	1870	En República Dominicana, la Iglesia funda hospitales populares. Porfirio Díaz en México.
1857	El filibustero norteamericano William Walker es derrotado en Rivas (Nicaragua). Libertad de culto en México.	1871	Separación de la Iglesia y el Estado en Guatemala. Promulgación de la "Ley de Vientre Libre" en Brasil.
1858	Colegio Pío Latinoamericano en Roma.	1872	Brasil: dificultades internas en la Iglesia e influencia de la masonería. Ecuador: fundación del seminario (católico) de Quito. Venezuela: confiscación y disolución de conventos.
1858-1861	Guerra de la Reforma en México. Benito Juárez.	1873-1874	México: leyes de confiscación de bienes de la Iglesia, cementerios civiles, matrimonio civil, y separación de la Iglesia y el Estado.
1860	Comienza la renovación misionera en Brasil. Guatemala firma un concordato con Roma.	1874	Supresión de órdenes religiosas en Guatemala.
1861	Expropiación de los bienes de la Iglesia en Colombia, y expulsión de obispos y jesuitas. En México: separación de la Iglesia y el Estado.	1875	Persecución contra los jesuitas en Argentina.
1861-1875	Dictadura "teocrática" de García Moreno en Ecuador.	1876	Nueva persecución y exilios en Colombia. Primera sociedad positivista en Brasil.
1863	Ecuador firma un concordato con la Santa Sede; Primer Concilio Provincial. Colombia promulga una Constitución anticatólica; muchos exiliados.	1878-1885	Campañas de laicización en Chile.
1864	Maximiliano, emperador de México. Libertad de culto en Costa Rica.	1879-1881	Conquista militar de la Patagonia.
1864-1870	Guerra de la Triple Alianza contra Paraguay.	1879-1883	Guerra del Pacífico.
1865	Arquidiócesis de Buenos Aires.	1880	Mejoran las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Bolivia. Separación en Honduras. Los salesianos en la Patagonia.
1866	J.B. Lamas, primer obispo de Montevideo.	1881	Partido Conservador Católico en Nicaragua.

1884	Ley 1420 de enseñanza laica en Argentina. Los liberales se oponen a la Iglesia, expulsan a los jesuitas y decretan la enseñanza laica en Costa Rica.	Guadalupanos. Joaquín Alcoverde: cardenal latinoamericano.	
1886	República de Colombia: Rafael Núñez une la Iglesia y el Estado. Congreso Eucarístico Nacional en Ecuador. Separación en El Salvador.	1906	Libertad de culto en Bolivia. Enseñanza laica y divorcio en Ecuador. Conferencia Pan-Americana en México.
1887	Casamiento civil en Argentina.	1906-1910	Máximo de inmigración europea en Argentina.
1888	Encíclica "In plurimis" de León XIII sobre la abolición de la esclavitud en Brasil.	1908	Confiscación de bienes de la Iglesia en Ecuador.
1888-1898	Los conservadores en el poder en Bolivia.	1908-1935	Juan V. Gómez en Venezuela.
1889	República del Brasil y separación de la Iglesia y el Estado. Primera Conferencia Pan-Americana.	1910	Revolución en México. Conferencia Pan-Americana en Buenos Aires.
1889-1908	Intervención de los Estados Unidos en Nicaragua, República Dominicana, Guatemala y Cuba.	1912	Encíclica al episcopado latinoamericano de Pío X. Confederación de Círculos Católicos en México.
1890	Reunión del Consejo Plenario Latino-Americano en Roma.	1914	Apertura del Canal de Panamá.
1891	Separación de la Iglesia y el Estado en Brasil.	1914-1918	Primera Guerra Mundial.
1893-1904	Separación en Nicaragua.	1917	Uruguay: separación de la Iglesia y el Estado, oposición oculta e inteligente, secularización, enseñanza laica, agnosticismo en la universidad. Reorganización de las misiones católicas en Bolivia.
1895	Los liberales se oponen a la Iglesia en Ecuador y rompen el concordato. Los salesianos van a Mato Grosso, en Brasil. José Martí en Cuba.	1919	Separación de la Iglesia y el Estado en Paraguay.
1897	Mejoran las relaciones de la Iglesia y el Estado en Argentina. Apogeo de la inmigración europea a Brasil. Arzobispado de Montevideo.	1920	Los salesianos comienzan a trabajar en el Gran Chaco. Universidad Católica de Río de Janeiro.
1898	Independencia de Cuba, última colonia española en América.	1922	Fundación de la Confederación Nacional Católica del Trabajo, en México.
1899	Primer Concilio Plenario de América Latina, Roma	1923	Conferencia Pan-Americana en Santiago (Chile).
1901	Separación de la Iglesia y el Estado en Cuba.	1925	Separación de la Iglesia y el Estado en Chile.
1901-1902	Conferencia Pan-Americana en México.	1926	Encíclica "Iniquis affectisque" de Pío XI sobre la persecución mexicana. Las Leyes de Plutarco Elías Calles prohíben el culto católico.
1902	República libre de Cuba. Rechazo de ley de divorcio en Argentina.	1927	Los sacerdotes extranjeros no pueden ejercer el culto en Colombia.
1903	República de Panamá, la más joven del continente.	1928	Concordato entre Colombia y la Santa Sede. Creación de la Acción Católica en Cuba. Paz entre la Iglesia y el Estado en Guatemala.
1905	México: se organizan los Operarios	1929	Arquidiócesis de Asunción (Paraguay).
		1929-1932	Crisis económica mundial.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. Haga una caracterización general del período que va de 1850 a 1930. 2. ¿Quién fue responsable por el proyecto liberal? 3. Sintetice en sus palabras el conflicto liberal-conservador. 4. ¿Cuáles fueron los temas en cuestión en el conflicto liberal-conservador? 5. ¿Qué fueron las Leyes de Reforma y dónde se aplicaron? 6. ¿Quién fue Antonio Guzmán Blanco y en qué país gobernó? 7. ¿Qué fue la Cuestión Religiosa y dónde ocurrió? 8. ¿Cuál fue la posición de la Iglesia en el conflicto conservador-liberal? 9. Describa el anticlericalismo del siglo XIX. 10. ¿En qué consistió el triunfo liberal? 11. ¿Cuál fue la relación entre liberalismo y francmasonería? 12. Mencione algunas expresiones del ultramontanismo católico en la segunda mitad del siglo pasado. 13. Describa lo que el autor califica de "nuevo pacto colonial." 14. ¿En qué sentido la economía de los países latinoamericanos fue complementaria a partir de la segunda mitad del siglo XIX? 15. ¿Cuál fue una característica común de la educación en América Latina a lo largo del siglo pasado? 16. Describa el positivismo. 17. ¿Qué fue la Doctrina Monroe? ¿A qué política se la denominó como "política del garrote"? 18. Describa el conflicto de la Iglesia con el Estado liberal. 19. ¿Qué es un concordato? 20. ¿Quién fue Benito Juárez y qué hizo? 21. Mencione algunas de las medidas liberales contra la Iglesia en las siguientes esferas: social, económica, religiosa y cultural. 22. ¿Qué fue el laicismo y cómo afectó a la Iglesia? 23. ¿En qué sentido la falta de clero fue un problema para la Iglesia? 24. Mencione algunos de los elementos que significaron intentos de recuperación de la Iglesia. 25. ¿Qué versión de la fe católica se impuso durante este período? 26. ¿Quién convocó el Concilio Plenario Latino-Americano y en qué año? 27. ¿Cuál fue la importancia de este Concilio? 28. ¿De qué manera la Iglesia intentó la recuperación de la cultura? 29. ¿Qué importancia tuvo el surgimiento de movimientos católicos laicos para la recuperación de la Iglesia? 30. ¿Cuál fue la importancia de la creación de la Acción Católica

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * La Constitución Nacional

Investigación individual:

- Consiga un ejemplar de la Constitución de su país.

- Investigue todo lo que pueda sobre su historia: antecedentes, fecha de promulgación, reformas, carácter, etc.

- Léala en su totalidad marcando todos aquellos artículos o apartados en los que se mencione a la religión en general o a la Iglesia Católica en particular, o bien cuestiones de carácter religioso.

- Fiche o copie en una hoja el texto de todo el material marcado.

- Responda por escrito las siguientes preguntas:

1. ¿Está la Iglesia unida al Estado en su

país? ¿De qué manera?

2. ¿Qué privilegios, si los hubiere, goza la Iglesia Católica en su país según la Constitución?

3. ¿Garantiza la Constitución de su país la libertad religiosa? ¿De qué manera?

4. ¿Qué disposiciones constitucionales le parece deberían ser modificadas o reformadas?

5. Conforme la Constitución de su país y en su condición de protestante (evangélico), ¿se considera un "ciudadano de segunda"?

6. ¿Qué establece la Constitución de su país sobre cuestiones como: educación, matrimonio, registro de nacimientos, cementerios, servicio militar, fueros especiales, órdenes religiosas, evangelización de los indígenas, la participación del clero en cuestiones políticas, etc.?

TAREA 2 * Catolicismo y protestantismo

Lea y responda:

El triunfo de la Iglesia no puede ser más espléndido, ya que su apología la hacen sus propios adversarios.

Mas, se dirá ¿cómo se explica esa esperanza de triunfo ante ciertos progresos de la incredulidad, del socialismo y de la anarquía, esto es, del anticlericalismo? ¿No prueban más bien que la *Iglesia se va*, como afirman algunos enemigos? No; de ninguna manera: más bien la Iglesia adelanta y gana terreno con esos desmanes intolerantes e incultos. Lo

que prueban es que la Iglesia es necesaria, porque con semejantes doctrinas y principios disolventes, no podría gobernarse la sociedad; se disolvería. Está, pues, más segura que nunca de la reacción sensata, y por tanto, de su triunfo. . . .

Así pues, hace tiempo que las potestades del averno están formadas en falanges *cerradas e impenetrables*, como dicen, organizadas hoy por la masonería, el protestantismo y el anticlericalismo; pero el catolicismo aumenta y prospera a despecho de ataques furibundos, desleales e intemperantes por parte de los que, a pesar de proclamar para todos conciencia libre y pensamiento libre, les duele en lo más vivo, que los católicos, o lo que llaman clericalismo, en uso de sus derechos de conciencia y de su pensamiento defiendan las enseñanzas de la Iglesia. . . .

Ni tienen razón nuestros adversarios, cuando afirman que los católicos con su propaganda no hacen más que causar y producir la división en las sociedades y en el seno de las familias; pues el sofisma es evidente; ¿no somos los católicos la mayoría y la casi totalidad? Luego, con la propaganda lo que procuramos es conservar la unidad, en cuanto es posible, de la gran Iglesia católica, mayor en número de adeptos, que todas las demás sectas juntas. Luego, son ellos los que vienen a dividir las creencias, son sectarios, que se separan de la gran unidad católica, ya que sólo la Iglesia por su naturaleza y esencia puede ser y debe ser la única religión de la humanidad; sólo que Jesucristo ha querido que esto se realice por la convicción y la propaganda y no por imposición, ni por la persecución.

Mariano Soler, *Catolicismo y protestantismo* (Buenos Aires: Difusión, 1945), 240-241.

- ¿Qué ideologías diferentes incluye el autor dentro del anticlericalismo?

- ¿Considera que el enfoque de Monseñor Soler es triunfalista? ¿Por qué? ¿Tiene fundamentos para ello?

- ¿Cuáles son las "potestades del averno" que, según Soler, están confabuladas en contra de la Iglesia?

- ¿Cuál es el concepto del autor acerca de la libertad de conciencia y de pensamiento que puede inferirse de sus afirmaciones?

- A la luz de último párrafo, ¿quién le parece que es más sectario: las "sectas" protestantes o la Iglesia católica? ¿Por qué?

- ¿Está usted de acuerdo en que la "convicción y la propaganda" son el medio para difundir la fe? ¿Cree, como afirma Soler, que éste ha sido el método de la Iglesia católica?

LECTURAS RECOMENDADAS

BASTIAN, Jean-Pierre, comp. *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 1990), 7-38.

DUSSEL, Enrique D. *Historia de la Iglesia en América Latina*, 3ra ed. (Barcelona: Nova Terra, 1974), 168-181.

MACKAY, Juan A. *El otro Cristo español* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1952), 78-98.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 495-515.



UNIDAD UNO

EL CRISTIANISMO CATOLICO ROMANO

SUBUNIDAD VII

CATOLICISMO, POPULISMO Y DESARROLLISMO

El período de tres décadas que va desde 1930 a 1960 está caracterizado por *crecientes polarizaciones*. La crisis mundial de 1929 produjo la destrucción del Estado liberal latinoamericano y de sus compromisos neocoloniales. La crisis dio lugar a la aparición de **gobiernos de facto**, de carácter autoritario y nacionalista. El proyecto liberal y burgués fracasó porque no logró realizar los objetivos de progreso y de desarrollo que se había propuesto. En buena medida, esto se debió a que no se alcanzó el nivel de industrialización necesario, ya que el proceso quedó sometido a una situación dependiente de las decisiones de los centros de poder del mundo.

La pérdida de poder sufrida por la élite liberal y anticlerical le permitió al catolicismo reagrupar sus fuerzas. La renovación de la *cristiandad católica* aconteció de múltiples maneras durante este período. Se fundó la *Acción Católica* en casi todos los países y

otros movimientos laicos fueron surgiendo en diferentes esferas de la vida social. En el campo político apareció la *Democracia Cristiana* y la jerarquía encontró un nuevo aliado en un poder que iba emergiendo: los *militares*. Habrían de ser éstos quienes, a través de **golpes de Estado**, interrumpirían una y otra vez los procesos democráticos, creando en algunos casos sangrientas **dictaduras** militares.

LA SITUACION DE AMERICA LATINA ENTRE 1930 Y 1960

Situación política

El liberalismo no llegó nunca a dominar ideológicamente de manera total al continente. En buena medida, ésto se debió al hecho de que el autoritarismo y centralismo de la política colonial española y lusitana habían

calado profundamente en América Latina. Por otro lado, ya a fines del siglo XIX se percibía que la clásica división entre los partidos liberales y conservadores estaba dando lugar al surgimiento de otras ideologías, como el socialismo, el **anarquismo** y el **marxismo**. Nuevos sectores sociales comenzaban a organizarse políticamente para la defensa de sus intereses de clase (obreros, clase media, comunidades rurales, estudiantes universitarios). Con ello, aumentó el desencanto con las fórmulas típicamente liberales y las formas democráticas de gobierno, al tiempo que un proletariado industrial y una masa juvenil nueva procuraban encontrar un espacio político propio.

Desde la crisis política y económica de los años de 1930 en adelante serán los militares quienes desarrollarán, con la ayuda de la Iglesia Católica, y de manera más o menos intermitente, un nuevo proyecto para América Latina. Pero también surgieron nuevas concepciones políticas y sociales que llevaron al surgimiento de movimientos y partidos políticos nuevos, que procuraron ofrecer una tercera posición de equilibrio entre la sociedad y el Estado. Ejemplos de tales proyectos fueron el sinarquismo en México, el A.P.R.A. en Perú, y el justicialismo en Argentina.

El **sinarquismo** surgió en México en 1933 con el nombre de *Unión Nacional Sinarquista*. Fue impulsado por un grupo dirigido por el hacendado **José Antonio Urquiza** ante el fracaso de la **rebelión cristera** (1926-1929), y como expresión de los sentimientos populares heridos por la política antirreligiosa liberal. Católico, **fascista** y antimperalista, el sinarquismo representó una reacción pacifista y popular, pero conservadora, antirre-

volucionaria y antiprotestante, que pretendió establecer a la Iglesia Romana como la religión oficial de México. Al margen del sinarquismo se formó también el Partido de Acción Nacional (P.A.N.), que contó con buen apoyo popular.¹

En Perú se desarrolló el A.P.R.A. (Alianza Popular Revolucionaria Americana), fundada por Víctor Raúl Haya de la Torre (n. 1895) en 1924, en México. Con ella se rompió el esquema bipartidista característico en casi todas las repúblicas. Con algunas influencias marxistas y de la Revolución mexicana, el *aprimo* quiso ser un movimiento político internacional alternativo, de énfasis antimperialista y de base popular, especialmente indigenista.

El **justicialismo** en Argentina pretendía representar una tercera posición entre el materialismo capitalista y el marxista. Fundado por el general y político argentino **Juan Domingo Perón** (1895-1974), el justicialismo llevó a la nacionalización de la banca, los ferrocarriles y otras empresas e industrias, que se consideraban claves para el bien común y el mantenimiento de la soberanía económica y política del país. "Entre el Estado-sargento de los liberales y el Estado-patrón de los socialistas, el justicialismo ha propugnado el Estado-gerente definido por Pío XI."² El Movimiento Nacional Revolucionario (M.R.N.) de Bolivia apareció como una mezcla de *aprimo* y justicialismo, con un marcado nacionalismo de corte indigenista e izquierdista.

En este período ocurrieron eventos políticos, sociales y económicos que marcaron profundamente la historia política del continente. Se organizaron partidos comunistas, socialistas y anarquistas en diversos países. En Nicaragua se destacó el heroísmo de **Augusto C. Sandino** (1895-1934), que acaudilló la resistencia contra la ocupación norteamericana entre 1927 y 1933. Bolivia y Para-



Juan Domingo Perón, creador de la "tercera posición", ocupó el poder en Argentina entre 1946 y 1955 y de 1973 a 1974.

guay vivieron la trágica experiencia de la *Guerra del Chaco* (1932-1935). El proceso de industrialización continuó, mientras en las dos décadas que corrieron de 1930 a 1950 crecieron de manera inorgánica las grandes ciudades latinoamericanas. La explosión demográfica se transformó en una realidad que comenzó a complicar un cuadro social de por sí problemático.

Situación económica

Como se vio, desde la *Primera Guerra Mundial*, el papel dominante de Inglaterra pasó a manos de los Estados Unidos. Por estar inmersa cada vez más en el sistema económico mundial, con un papel periférico,

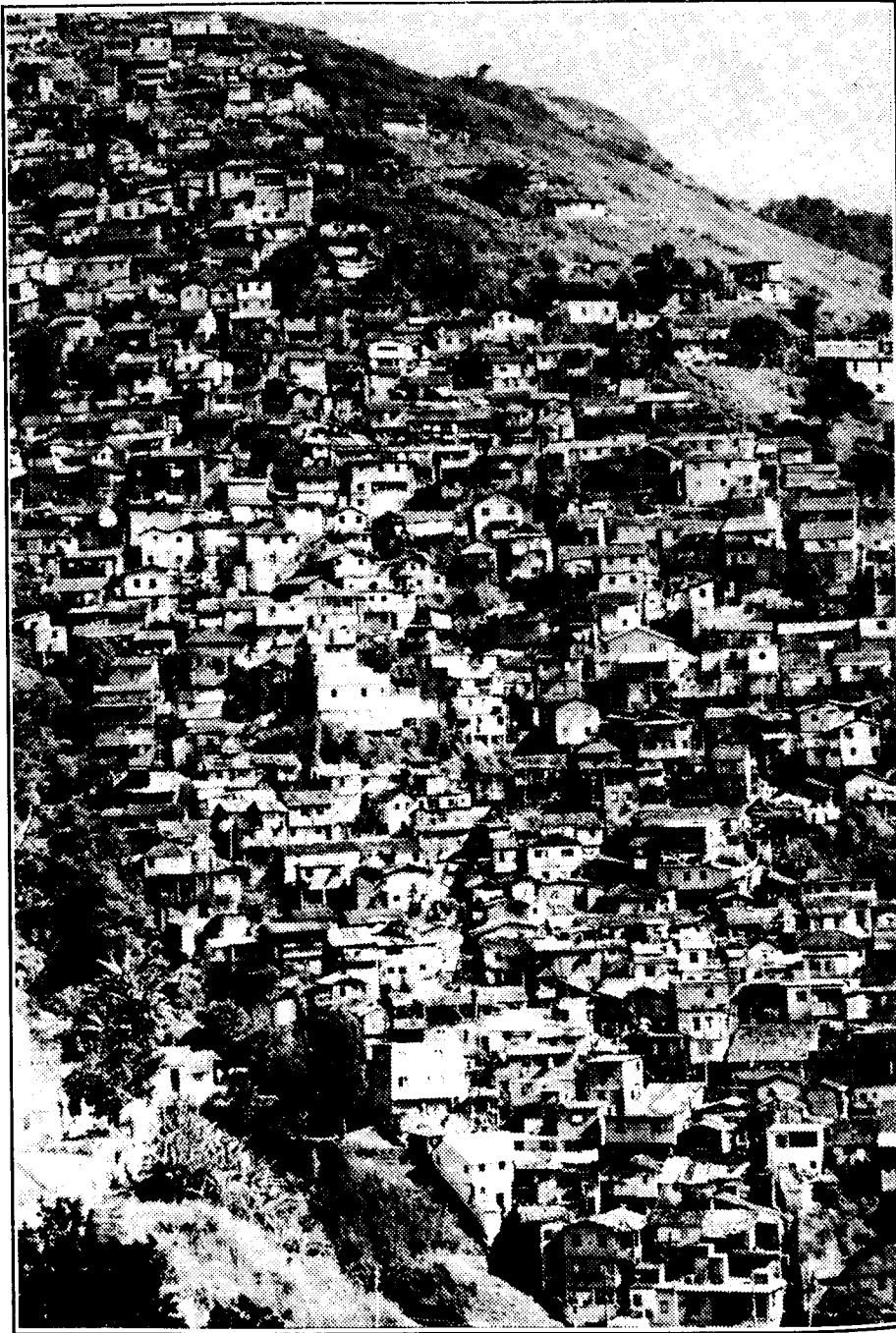
dependiente y de mercado consumidor, América Latina se tornó muy vulnerable a las crisis de ese mismo sistema. *La depresión de los años de 1930 y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), entre otras crisis, afectaron profundamente la estabilidad del continente.* Con la depresión de 1930, las naciones acreedoras presionaron para cobrar de golpe los empréstitos otorgados en exceso a los países dependientes. El reclamo por el pago de la deuda internacional y la falta de capital colocaron a las repúblicas latinoamericanas en una situación límite. Las naciones cuyas economías dependían de las exportaciones agropecuarias, especialmente aquellas limitadas al monocultivo (como Cuba con el azúcar y otras con el café) se quedaron sin mercados y sin divisas. Las economías que dependían de sus exportaciones de cobre y estaño (como Chile y Bolivia) sufrieron un colapso similar.

De todos modos, el proceso económico, junto con la industrialización y la urbanización continuó en la misma dirección, a pesar de algunos conflictos. *Con posterioridad a la depresión, algunos países imaginaron que la solución estaba en un proceso rápido de industrialización.* Pero esto también tuvo su costo social y político. El papel del Estado se fue haciendo cada vez más importante y afectó las relaciones en la sociedad.

El **desarrollo económico** de América Latina no ocurrió, como se esperaba, con el incremento de la industrialización. *El desarrollo económico es la tendencia de la economía de un país a aumentar sus recursos, su potencialidad, en forma superior al crecimiento de la población.* En los países llamados *subdesarrollados* el proceso es inverso: el crecimiento de la población es superior al aumento de los recursos económicos. En la práctica, el desarrollo económico sirve para reforzar y regular la actividad económica,

¹Mecham, *Church and State*, 412; Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 930-931.

²Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 6:539.



Favela a las afueras de Río de Janeiro.

para que la misma continúe con su ritmo de crecimiento y de estabilidad, con la finalidad de evitar el estancamiento y la depresión. Pero ésto no se logró en América Latina. La industria experimentó un fuerte incremento después de la Segunda Guerra Mundial (entre 1945 y 1950 creció un 30%), aunque luego el ritmo no se mantuvo y generalmente se trató de una industria liviana.

Cuando se descubrieron grandes depósitos de petróleo en América Latina (en Argentina, Venezuela y México), las compañías multinacionales se ocuparon de su explotación, con lo cual las ganancias terminaron por salir del continente. Esto llevó a la nacionalización de las compañías de petróleo, así como también a la administración estatal de los ferrocarriles, compañías eléctricas, telefónicas, y de otros servicios. La banca también se nacionalizó en muchos países y de este modo el Estado concentró la dirección de la economía.

Situación social

El rápido proceso de industrialización provocó un éxodo masivo del campo a la ciudad. Las fábricas fueron ubicadas generalmente en los cordones suburbanos de las ciudades capitales. Esto produjo un vacío rural y agrícola, y una aglomeración desordenada en torno a las ciudades. Comenzaron a brotar como hongos las villas miserias, las favelas y los pueblos en los que se hacinaba en condiciones infrahumanas (sin electricidad, agua potable o servicios sanitarios) la masa de población pobre y marginal. El disloque social produjo crisis a nivel de la familia mientras la infraestructura cultural tradicional se desintegraba.

A pesar de estos problemas, un mayor número de personas pudo acceder a bienes y servicios que no estaban a su alcance en las áreas rurales. Aumentó el nivel de alfabetismo

y educación: más personas tuvieron acceso a la asistencia médica, y los Estados popuistas propiciaron una serie de medidas de seguridad social y legislación laboral (jubilación, pensiones, seguro de desempleo, leyes de despido, legislación de protección de la niñez y la ancianidad, etc.)

La sociedad vio diferentes transformaciones durante este período, pero continuó siendo más o menos la misma en su estructura básica. En la cúspide de la pirámide social siguió dominando una minúscula clase alta, terrateniente y poderosa, ostentadora del poder y del prestigio, pero permanentemente desafiada por una nueva clase alta en ascenso (nuevos ricos) que accedía al lugar privilegiado desde más abajo. La clase media alta, a través de su actividad política, comercial e industrial había logrado colocarse en posición de competir con las élites tradicionales, imitando su estilo de vida y valores. En la base amplia de la pirámide se encontraban las masas de mestizos analfabetos, indígenas y negros sumidos en pobreza total. Sin embargo, de entre ellos algunos lograban emerger hasta llegar al nivel medio. Lo hacían básicamente a través de la educación y de su incorporación como mano de obra industrial. En el medio, ocupando una franja más o menos amplia según los países, se movían los pequeños comerciantes y profesionales, los inmigrantes, los empleados públicos y los obreros calificados de poder económico limitado, pero con aspiraciones de ascenso social. No obstante, el grupo social de mayor crecimiento era el atrapado en la base de pobreza, marginado y excluido de las posibilidades de alcanzar ningún beneficio material.

Situación cultural

Una especie de pesimismo generalizado caracterizó el pensamiento de las primeras

dos décadas de este período. El escritor boliviano *Alcides Arguedas* (1879-1946) publicó en 1909 su libro *Pueblo enfermo*, en el que habla de la geografía nacional como un elemento que conspira contra su nación, de una raza que sufrió casi un defecto genético, de una nación quebrantada por los vicios, de un pueblo incapaz de gobernarse a sí mismo y que está condenado a la mediocridad, de gobernantes militares y políticos que sólo se preocupan de expropiar la tierra. Cuando Arguedas termina su libro da la impresión como que no hay esperanzas.³



Familia en la villa de Santa Rita, Honduras.

Otros escritores comienzan analizando la situación latinoamericana y destacan sus matices más tétricos. Ensayistas como *Octavio Paz* (n. 1914), *José Vasconcelos* (1881-1959), *Samuel Ramos* (1897-1959) y *Leopoldo Zea* (n. 1912), todos ellos mexicanos, llegan a conclusiones negativas o pesimistas sobre el estado del continente.

No obstante, se comienzan a cosechar en este período los frutos de las leyes de *educación primaria obligatoria* y de la extensión de los

institutos de segunda enseñanza implantados entre 1878 y 1914. Florecieron las *literaturas nacionales* al tiempo que se daba la afirmación

política de la idea nacional. En la literatura se produce entre los años 1915 y 1930 la primera irrupción de novelas que alcanzan un nivel latinoamericano, con su característico contenido social. Este tipo de obras, al tiempo que denuncian la explotación humana y el subdesarrollo, dan cuenta de la protesta social a través de la gesta revolucionaria. La *pintura latinoamericana* alcanzará su máxima resonancia con artistas como *Diego Rivera* (1886-1957), *David Alfaro Siqueiros* (1896-1974), y *José Cle-*

mente Orozco (1883-1949). Universidades, museos, editoriales y círculos culturales se desarrollan con entusiasmo en todos los países, y con un marcado tinte nacional e incluso indigenista.

Situación religiosa

Desde el punto de vista religioso, se organizó una especie de "reconquista," según la

cual los elementos heterodoxos fueron anatematizados como contrarios a la "tradición católica e hispana" y adversos al "estilo de vida occidental y cristiano." Los enemigos de este proyecto estuvieron bien identificados: judíos, protestantes, comunistas o marxistas. *El catolicismo, con el apoyo de los go-*

biernos militares, ganó un importante control sobre la política, la economía y especialmente la educación. La Iglesia comenzó a ejercer un papel protagónico en las principales cuestiones que tenían que ver con la vida social de los diferentes países latinoamericanos.

No obstante, las condiciones religiosas de la población en general estaban muy lejos de representar la "nación cristiana" que el clero pretendía.

Los indígenas. Como se vio, no hubo una verdadera evangelización del indígena a lo largo de más de tres siglos de trabajos misioneros católicos en América Latina. A la ignorancia religiosa se sumaron otros males, como la explotación, el marginamiento social, la pobreza, la falta de tierras, el hambre y las enfermedades. El indígena se confesaba cristiano al solo efecto de satisfacer formalmente las demandas del opresor blanco dominante. Pero su catolicismo no era más que una pátina superficial que cubría su paganismo nativo.



José C. Orozco, "Zapatistas", 1931. Nueva York. Museo de Arte Moderno.

se por completo de la vida moderna; pero también se ha retraído a la profundidad íntima de su alma, cerrando la puerta con candado. Ni los gobiernos, ni las escuelas, ni las mejoras económicas y sociales, ni las iglesias, han descubierto aún la llave de ese candado que mantiene cerrada la puerta. Detrás de ella, nuestro indio se mantiene impenetrable, indestructible, autónomo, incambiable e incambiado, aferrado a su antigua ideología, y a sus dioses, y a sus valores, y a sus motivos peculiares, y a su estilo de vida.⁴

Atraído por las fiestas anuales populares en honor del santo patrono del pueblo, sus procesiones pomposas, sus misas llenas de misterio, sus imágenes coloridas y sufrientes, el indígena encontró en el catolicismo cierto alivio emocional y satisfacción estética. Pero esta forma de cristianismo no fue suficiente para quitar su miedo ancestral, su sentimiento de fragilidad ante las contradicciones de la naturaleza, o su quebrantamiento ante la explotación del hombre blanco.

Las masas rurales. La población rural del continente, mayormente mestiza, siempre dio

³Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo* (La Paz: Librería Editorial "Juventud," 1982).

⁴Citado por Rycroft, *Religión y fe*, 122.

la impresión de ser muy religiosa. Al menos, así parece a juzgar por las manifestaciones exteriores de la religiosidad. Sin embargo, la fe cristiana no ha llegado a producir en las masas rurales una experiencia espiritual profunda, un cambio de vida que se traduzca en una ética coherente y una devoción que sea fruto del amor a Dios y no del temor a su castigo. La religión de las masas mestizas, especialmente rurales, ha estado signada por una actitud de resignación ante la realidad adversa y de confianza en la Iglesia y el cura para resolver sus problemas. De este modo, *la religiosidad mestiza se caracteriza por su pasividad, y cierto fatalismo y derrotismo*. El culto a Dios, la Virgen y los santos encubre, con sus velas y rezos, un sentido de impotencia frente a las desgracias de la vida y carece de todo sentido de propósito, reduciéndose a un regateo permanente con Dios, de resultados inciertos.

W. Stanley Rycroft comenta: "Se tiene pues, gente devota y religiosa; pero su religión a todas vistas no se traslada en gozo, ni en contento espiritual, ni en victoria. Quizá sea porque el que adoran es un Cristo muerto."⁵

Las masas urbanas. El catolicismo urbano de este período se presentó bajo dos tipos diferentes. *El primero es de carácter sentimental, practicado principalmente por ancianas piadosas.* Es un catolicismo de misas, novenas y devociones; de vestiduras negras y mantillas; de ostentación y *status*; de mucho rezo del rosario, pero de poco efecto social y relevancia para la vida concreta. *El segundo tipo de catolicismo urbano es el de la minoría intelectual y de las élites ilustradas.* Estos católicos fueron los que leyeron a Jacques Maritain (1882-1973), el filósofo francés de-



Tipica imagen de una mujer mayor rezando el Rosario en una iglesia brasileira.

fensor de la ortodoxia católica y paladín del neotomismo, y quienes quisieron sacar su religiosidad del cautiverio medieval, para hacerla moderna y pertinente a los nuevos tiempos.

Richard Pattee, quien describe estos dos tipos de catolicismo urbano - el sentimental y

el intelectual - , indica que entre los dos existe un gran abismo. Las masas latinoamericanas, que se dicen católicas de nombre y bautizadas en la fe, no tienen entre sí vínculo de unión alguno, ni sentimental ni intelectual, ni de práctica o profesión. Según él, una de las razones de este divorcio es que la Iglesia se mantuvo por mucho tiempo aliada con las élites terratenientes conservadoras, o sea, con los partidos políticos conservadores. Esto ha alejado a la Iglesia de los problemas sociales y económicos, y en consecuencia, de las masas que los sufren.⁶

POPULISMO POLITICO Y RELIGIOSO

A partir de 1930, la Iglesia Católica procuró establecer una alianza con el pueblo latinoamericano, desarrollando el modelo de una "nueva cristiandad."⁷ Los intentos de oposición al Estado liberal, emprendidos con anterioridad a 1930, habían terminado en el fracaso. No obstante, la Iglesia logró conseguir, en algunos países, posiciones bastante privilegiadas. En Argentina, Colombia y Perú, si bien se perdió la vieja relación entre la Iglesia y el Estado, se conservaron ciertas prerrogativas eclesiásticas.

Desde 1930 en adelante, la Iglesia procuró reorganizarse para hacer frente a la nueva realidad. De este modo, tuvo que redefinir su papel como institución. De aliada y socia del Estado pasó a ser una institución civil-religiosa con la cual el Estado mantenía vínculos constitucionales de cierto compromiso, o simplemente no mantenía con él ningún tipo de relación jurídica. En algunos casos, dejó de ser una institución legitimadora del nuevo orden jurídico, político e institucional, que a

veces se oponía a sus aspiraciones. Tuvo que hacer frente al establecimiento del divorcio y la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, y se vio privada del apoyo financiero del Estado en más de un país.

Sin embargo, *con el advenimiento de los Estados populistas, entre los años 1930 y 1950, la Iglesia Católica asumió una actitud de apoyo y compromiso.* Se puede decir que en este período, los líderes de la Iglesia y del Estado en muchas repúblicas latinoamericanas comenzaron a colaborar en el esfuerzo por disipar el potencial revolucionario que parecía ser inherente a los grupos recientemente en ascenso. Estos grupos sociales habían resultado de los procesos de urbanización e industrialización que caracterizaron el período. En otras palabras, Iglesia y Estado cooperaron para la victoria del populismo.

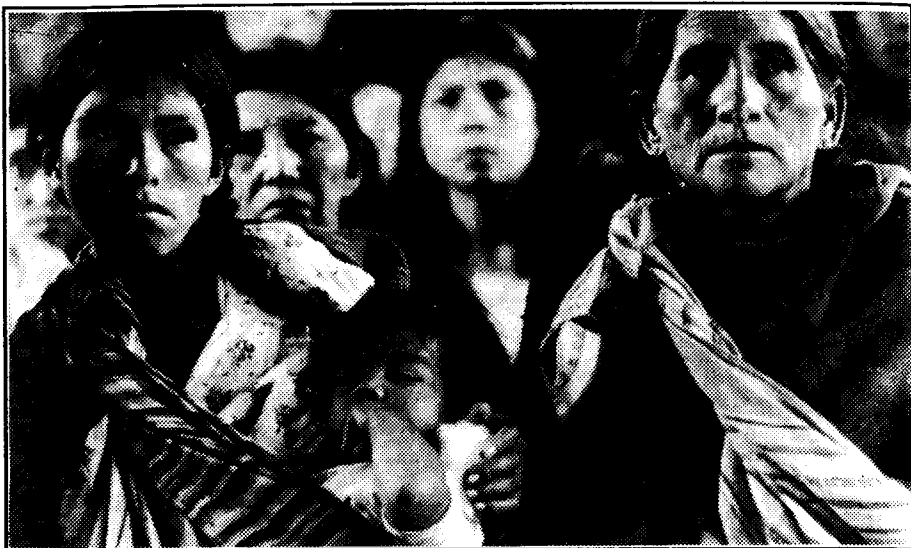
Movimientos católicos laicos

Consciente de la pérdida de poder habida como consecuencia de los embates liberales y las nuevas circunstancias históricas que acompañaron la iniciación del presente siglo, la Iglesia Católica procuró su consolidación interna y el refuerzo de su influencia en la sociedad. El proceso de creciente secularización forzó a la Iglesia a tomar medidas de restauración, que eran imperativas. En este proceso, *la Iglesia institucional se concentró más y más en la misión religiosa específica, y dejó en manos de los laicos católicos el compromiso activo en las esfera política, económica, social y cultural.*

⁵Richard Pattee, "The Apostasy of the Masses," *The Holy Name Journal*, 11 de noviembre, 1945.

⁷Dussel señala: "Desde 1930 a 1962 se vive, diríamos, la ilusión de la 'Nueva cristiandad'." *Idem, Historia de la Iglesia*, 177.

⁶Ibid., 126.



Madres bolivianas en Cochabamba.

Esto no significa que la Iglesia renunció por completo a su papel de protagonista activa en la pugna por el poder. El proceso de secularización ha sido duramente resistido por las estructuras eclesíásticas, que se han preocupado más por su fortalecimiento que por el cumplimiento de su misión apostólica. Sin embargo, en este período la Iglesia comienza a tomar conciencia de la realidad religiosa del continente y asume su responsabilidad por cumplir su misión pública.

La nueva estrategia. La Iglesia poco a poco fue abandonando su introversión y fue estimulando la creación de movimientos, especialmente laicos, que le permitieran ganar la legitimidad eclesíástica perdida así como la autoridad eclesial interna, y le ayudaran a tener acceso a los grupos sociales de la clase media, más secularizados y de tendencia liberal. De este modo, se desarrolló una estrategia de influencia católica en la sociedad, que combinaba el confesionalismo con la creación de estructuras especializadas, que servían

para proteger a los católicos del secularismo creciente.

Es así como se crearon estructuras paralelas a las estructuras sociales, pero de profunda orientación católica: sindicatos, grupos juveniles, escuelas, instituciones de beneficencia, etc. Esto resultó en un crecimiento burocrático de las estructuras eclesíásticas y en una diversificación de los ministerios de la Iglesia.

El cambio de estrategia resultó en una renovación intelectual católica, que le permitió a la Iglesia salir de su enclaustramiento frente al mundo moderno. Dussel señala: "En el siglo XIX el intelectual católico era un francotirador, un solitario. Al comienzo del siglo XX se constituyen ya grupos nacionales importantes, y es sólo a partir de 1955 cuando los primeros grupos de dimensión latinoamericana y cristiana comienzan a organizarse en el plano continental y a hacer sentir su presencia."⁸

⁸Ibid., 178.

La Acción Católica. Una de las organizaciones laicas más efectivas en este proyecto fue la *Acción Católica*, que fue el movimiento más activo durante este período. La *Acción Católica* fue fundada por el papa Pío XI en Italia a través de la encíclica "*Ubi arcano dei*," en 1922. El movimiento llegó a América Latina hacia fines de esa década y se convirtió en la organización seglar eclesíástica más extensa, gracias a su rígida estructura vertical. En 1929 se crea la *Acción Católica* cubana, en 1930 la argentina, en 1934 la uruguaya, en 1935 se la funda en Costa Rica y Perú, en 1938 en Bolivia.

La *Acción Católica* contó con el respaldo jerárquico y con buenos medios económicos. Este movimiento fue un típico intento episcopal por someter el activismo de los laicos en el terreno social al control de la jerarquía. Al igual que otros movimientos creados en este período, la *Acción Católica* defendía, de manera apologetica, las pretensiones y la doctrina de la Iglesia, sobre todo en el terreno político, frente al Estado y la sociedad. Los puntos candentes de discusión fueron el sistema escolar y el ámbito social.

Señala Dussel: "Nacida principalmente según el modo italiano - aunque después de la Segunda Guerra Mundial se verá la influencia francesa de la *Acción Católica* especializada - la *Acción Católica* latinoamericana se adapta rápidamente a las situaciones nacionales de tipo mixto (así en Argentina, Uruguay, Venezuela, Perú, Cuba, Bolivia, Brasil, Paraguay, Colombia, etc.) Esta institución desempeña un papel en América latina que no ha cumplido de ningún modo en Europa o en los otros continentes. El laico toma con plena responsabilidad la totalidad del problema eclesial, hasta tal punto que, a todo laico de *Acción Católica* latinoamericano que viaje por Europa, le chocan en gran manera el 'clericalismo' de estas Iglesias y la función

⁹Ibid., 180.

secundaria y pasiva del laico en las comunidades eclesiales europeas."⁹

La Acción Católica fue la organización más importante para la formación de los laicos. Sin embargo, el compromiso seglar fue siempre subsidiario del trabajo sacerdotal y del ministerio episcopal. Los laicos han cumplido el papel de abogados del magisterio jerárquico de la Iglesia. Su actividad misionera se cumplió en una zona claricalizada intermedia entre la Iglesia y el mundo. Si bien el papel de los laicos durante este período fue incrementándose, éstos no pasaron de ser defensores de la doctrina de la Iglesia frente a los ataques del liberalismo y de las nuevas ideologías de la época.

Organizaciones obreras, estudiantiles y sindicales. Además de la *Acción Católica*, se establecieron otros movimientos en diferentes esferas de la vida social. A los *Círculos Obreros Católicos* se agregó una serie de organizaciones juveniles, especialmente de estudiantes, a fin de contrarrestar la indiferencia religiosa predominante en los ambientes académicos.

En una *primera etapa* se copió el modelo europeo, con sus cuatro ramas, aunque tratando de complementarlas con la organización juvenil (*Juventud Obrera Católica*) y universitaria (*Juventud Universitaria Católica*). Se llegó, sobre todo, a grupos de las clases educadas, cuya consciencia de fe se quiso profundizar y comprometer más activamente con la Iglesia.

En una *segunda etapa*, se enfrentaron las dificultades propias de querer involucrar a diferentes clases sociales en un programa común.

En una *tercera etapa*, se intentó evangelizar en diferentes niveles: población rural (*Juventud Agraria Católica*), obreros (*Juventud Obrera Católica*), estudiantes (*Juventud Estudiantil Católica*) y universitarios (*Juventud Universitaria Católica*), y otros grupos sociales.

Fue típico de este tiempo que se estudiara con atención el contexto de la misión, y sólo después de un análisis de la situación se considerara el

papel del laico en la Iglesia y los objetivos de cada una de las ramas. De una actitud defensiva ante el laicismo y la inmoralidad, se pasó a la ofensiva apostólica, es decir, a la conquista del medio ambiente. En Brasil, la JOC contó con apoyo episcopal en la diócesis de Santo André. "En el

período que va de 1946 a 1961, la JOC se caracterizó por el clericalismo, una preocupación con la cristianización del medio obrero y una estrecha ligazón con la estructura parroquial. Era un movimiento de jóvenes trabajadores, volcado hacia los problemas ligados a la vida del joven: familia, sexo, amistad, placer, salud, trabajo, etc. Mas desde el principio se caracterizó por ser una JOC obrera, contrastando, inclusive, con grupos organizados en otras regiones del país, constituidos por trabajadores de diversas categorías profesionales."¹⁰

En una *cuarta etapa*, se continuó con el proceso de especialización de los movimientos laicos católicos. Así se pasó de lo apostó-

lico a lo social, en procura de un compromiso con la realidad y en lucha por la superación de la dependencia. La *Juventud Universitaria Católica* puso un énfasis especial en la responsabilidad cristiana frente al mundo y la necesidad de reformas estructurales. La aparición de una conciencia social, que llevó a asumir determinadas opciones ideológicas y políticas, dio lugar a tensiones con el episcopado. La participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en ciertos aspectos de su misión

continuó creciendo, y preparó el camino para las importantes decisiones del Concilio Vaticano II respecto del ministerio de los laicos.

Los sindicatos católicos que se fueron creando en América Latina se caracterizaron por su independencia

de la tutela clerical. La desconfesionalización y radicalización de estas entidades se ha hecho evidente incluso en sus críticas a la política del Vaticano en materia social.

La Democracia Cristiana. En la actividad política merece mención el surgimiento de la Democracia Cristiana. Durante el siglo pasado surgieron diversos grupos políticos de inspiración católica, que actuaron como tales en la política europea. Incluso llegaron a formarse partidos confesionales católicos en algunos países europeos. Por fin, con el nombre de "Democracia Cristiana" estos movimientos

asumieron un perfil más específico, especialmente durante el período de la posguerra.

res católicos, sin involucrar formalmente a la Iglesia en la política.

En América Latina, estos partidos existen en casi todos los países, si bien con diversos nombres. En Argentina, el movimiento ideológico demócrata cristiano hizo su aparición formal en 1954, y tuvo su debut electoral en 1957. En Chile, resultó de la labor de la Acción Católica y se constituyó como partido en 1957. El Partido Demócrata Cristiano se constituyó también en Perú y El Salvador. En Venezuela, la Democracia Cristiana se expresó a través del Partido Social Cristiano, COPEI.

Las fuentes básicas de donde se nutre doctrinariamente la Democracia Cristiana son: la Biblia, la Patrística, el magisterio social de la Iglesia Católica, las encíclicas papales, los documentos y declaraciones de las autoridades eclesiásticas, los aportes de pensadores católicos franceses, como *Ives Simon*, *Etiene Gilson*, *Emmanuel Mounier*, y especialmente *Jacques Maritain* (1882-1973), y los aportes de políticos cristianos como *Konrad Adenauer*, *Eduardo Frei*, *Rafael Caldera* y otros. En este sentido, en la Democracia Cristiana, los católicos encuentran un papel plenamente institucionalizado para ligar la acción política a valo-



Escena campesina en Venezuela.

Los demócratas cristianos latinoamericanos difieren de otros grupos de centro-izquierda en que, al igual que sus correligionarios europeos, se han apoyado mayormente en la filosofía política católica y en las encíclicas sociales de la Iglesia para su orientación ideológica. Entre los documentos básicos utilizados cabe citar las encíclicas "*Rerum novarum*" de León XIII, "*Quadragesimo anno*" de Pío XI, "*Mater et magistra*" y "*Pacem in terris*" de Juan XXIII, y "*Populorum progressio*" de Paulo VI. En América Latina, la Democracia Cristiana ha afirmado algunas ideas revol-

ucionarias al tiempo que ha insistido en el mantenimiento de la democracia y la libertad.

Movimientos de piedad. Hubo también otros movimientos de corte más piadoso, que concentraron el interés y la participación del laicado católico. Las *congregaciones marianas* cobraron fuerza, junto con otras organizaciones, tales como las diversas *Ligas Católicas*, la *Cruzada Eucarística*, el *Apostolado de la Oración*, y la *Legión de María*. Todas estas organizaciones eran atendidas por el clero, pero los laicos fueron asumiendo cada vez más un papel más activo. En general estas asociaciones estaban dedicadas al fomento de la piedad y el estímulo de la fe y la práctica católica.

¹⁰Heloísa Helena T. de Souza Martins, "Igreja e movimento operário no ABC," *Tempo e Presença* n. 221 (agosto 1987): 17-18.

De todas las expresiones de piedad, ninguna resultó más impactante que los *congresos eucarísticos nacionales e internacionales*, que se llevaron a cabo en estos años. El Congreso Eucarístico Nacional de 1931, en León de Nicaragua, congregó a millares de personas, y el de El Salvador, en 1942, se concluyó con una procesión de 200.000 participantes. Se llevaron a cabo congresos nacionales también en Medellín (1935), y en Lima (1937). El Congreso de Montevideo (1938) congregó a medio millón de personas, en una nación oficialmente laicizada. En Buenos Aires se celebró otro en 1944, al conmemorarse



Congreso Eucarístico Internacional. Buenos Aires, 1934.

diez años del célebre Congreso Internacional de 1934. El prestigio de los congresos eucarísticos internacionales fue un gran estímulo para los eventos nacionales.

El *Congreso Eucarístico Internacional*, celebrado en *Buenos Aires* en octubre de 1934, que contó con la presencia del Cardenal Legado del Papa (*Pacelli*), el futuro papa *Pío XII*, fue impresionante. El día de la convocatoria de la infancia, 127.000 niños, vestidos de blanco en el parque de Palermo, recibieron la Comunión. En el desfile nocturno del 11 de octubre, 100.000 hombres portando antorchas, llevaron a cabo la demostración de piedad pública más grande jamás vista en Argentina. "Los hombres se arrodillaban en cualquier lugar de la Avenida o de la Plaza de Mayo y se confesaban al primer sacerdote que encontraban."¹¹ Después de este Congreso, las iglesias argentinas dejaron de ser frecuentadas casi exclusivamente por mujeres y niños. La religión pasó a ser algo de toda la familia.

La Iglesia y el Estado populista

Con posterioridad a la Primera Guerra Mundial, en la mayoría de los países latinoamericanos el poder político volvió una vez más a manos de los *conservadores*. La crisis económica y social creada por la reciente situación de dependencia, agravada por la crisis económica mundial de los años de 1930, hizo que el poder retornase en parte a los *liberales*. El endeudamiento de América Latina fue creciendo vertiginosamente, a medida que los precios de las materias primas en el mundo fueron cayendo y la ausencia de nuevos créditos paralizó el desarrollo industrial. *Los países latinoamericanos quedaron atrapados en una situación de dependencia económica total de los Estados Unidos y de Europa*. En esta situación crítica, la segunda y tercera generaciones de liberales, embebidas de la filosofía positivista, se hicieron del poder. Desde allí, y echando mano de un populismo demagógico, se constituye-

ron en portavoces de las inquietudes de las grandes masas populares.

El populismo latinoamericano. El populismo fue una manifestación de la crisis de la oligarquía que, forzada por los trastornos socioeconómicos que caracterizaron el período entre las dos guerras mundiales, trató de asegurarse el poder mediante la concesión de cierto proceso de democratización. El populismo fue también una manifestación de la debilidad de los grupos políticos urbanos dominantes en su lucha con los grupos oligárquicos en el proceso de desarrollo nacionalista y capitalista. Y además, el populismo fue una manifestación de grupos organizados y subprivilegiados de las masas urbanas, por cuyo apoyo se preocuparon los sectores dominantes. En definitiva, se trató de un *liberalismo tardío* que, bajo la forma velada de una auténtica soberanía popular y de democracia, permitió a ciertos "hombres fuertes" hacerse del poder, y en algunos casos, practicar la dictadura.

El populismo latinoamericano fue el resultado de la evolución política de los años de 1930, que estuvo presidida por una creciente radicalización. La urbanización y la industrialización elevaron el peso político de las masas, de manera que los partidos políticos tuvieron que preocuparse por encontrar una base más amplia en el pueblo (populismo).

La Iglesia y los regímenes populistas. La Iglesia supo cooperar con los gobiernos populares, y, junto con los militares, respaldó a más de una dictadura o procuró sobrevivir acomodándose a la situación. Así ocurrió con *Jorge Ubico* (1931-1944), en Guatemala; con *Santos Zelaya* (1893-1909) y la de los *Somoza*, que empieza en 1937, en Nicaragua; con la de

Rafael Leónidas Trujillo, que se inicia en 1930 en República Dominicana; y la de *Juan Vicente Gómez* (1908-1935), en Venezuela.

Durante la dictadura de Gómez en *Venezuela*, la Iglesia se encontró en un verdadero estado de coma, sumida en una situación de debilidad interna y de asedio externo. A fines de 1929, el Ministerio de Relaciones Exteriores, en alarde de nacionalismo, exigió que en el plazo de un año todas las parroquias de Venezuela debían estar en manos del clero nacional. Había 410 parroquias, 151 no tenían párroco, 192 estaban confiadas a sacerdotes venezolanos y 67 a extranjeros. El anticlericalismo fue muy fuerte durante esos años.

En la *República Dominicana* durante el régimen de Trujillo la Iglesia contaba con apenas 24 sacerdotes nacionales y una sola sede diocesana (era arzobispado) para todo el país. Entre 1930 y 1935 no hubo arzobispo, y cuando por fin se llegó a un acuerdo entre el clero y el gobierno, se nombró a un extranjero. Solamente en 1953 se crearon tres nuevas diócesis, pero bajo la tutela y control del dictador.

En algunos casos, como ocurrió con *Getulio Vargas* (1883-1954) en Brasil, *José María Velasco Ibarra* (1893-1978) en Ecuador, y *Juan Domingo Perón* en Argentina, la Iglesia prácticamente se transformó en la rama del trabajo social del Estado. El Estado aprovechó la influencia de la Iglesia sobre el pueblo para ejercer el control social, y la Iglesia se sirvió de las instituciones estatales (escuelas públicas o instituciones militares) para la instrucción religiosa y la pastoral. De este modo, comenzó a establecerse el modelo de una "nueva cristiandad" según el cual ser patriota y nacionalista significaba ser católico.

Se entiende por "nueva cristiandad" el intento de instalar nuevamente la cristiandad en América Latina, ya que ésta casi había

¹¹ Jimena Sáenz, "La olimpiada de la Eucaristía," citada en Lucía Gálvez de Tiscornia, "La Iglesia en la Argentina: cuatro siglos de conflictos y entendimientos," *Todo es Historia* 19 (marzo 1987): 37.

LA IGLESIA Y LAS DICTADURAS

Hubiera constituido una "gloria profética" para la historia católica en Iberoamérica, la denuncia de la tiranía como tal y la defensa de sus víctimas. ¿Era esto posible en la mentalidad de los responsables de la Iglesia de aquellos años? Tras largos decenios de persecución cuando aparecen estos Constantinos indoibéricos, capaces de desbaratar de un manotazo lo poco que aún quedaba de estructura eclesial, apoyados para esa eventual determinación por la masonería y el anticlericalismo, poderosos y eficaces, ¿no era temerario arriesgar la recuperación que iba logrando, por una postura intransigente, heroicamente estéril y llena de incertidumbres?

Los dos casos son, por lo demás, sintomáticos de la mentalidad eclesial decimonónica, que llega hasta la mitad del siglo XX. La Iglesia ve y vive los problemas con una óptica de sobrecarga religiosa que reacciona cuando se atenta contra valores que parecen explícita y específicamente religiosos, como si los otros aspectos no fueran de su incumbencia (derechos civiles, libertades, etc.), o como si sólo quisiera intervenir, para no complicar los problemas, únicamente en los casos extremos, que para ella sería la violación de los derechos religiosos.

Habrà que esperar a la segunda guerra mundial con el magisterio explícito de Pío XII, y a un cambio de circunstancias, de personas y de mentalidades, para que los responsables de la Iglesia iberoamericana comprendan a cabalidad que el atropello a cualquiera de los derechos humanos, venga de quien viniere, merece siempre una igual reprobación. Pero ¿qué pensar de su oportunidad?¹²

desaparecido bajo la persecución laicista de los liberales o por la incapacidad de la Iglesia de hacer una auténtica evangelización. Este intento de renovación se inspiró en el pensamiento de Jacques Maritain, especialmente en su libro *El humanismo integral*, que habla de una nueva cristiandad. Desde comienzos de la década de los años 1930 hasta el Concilio Vaticano II, se procuró la *reconquista masiva* y, por lo tanto, mayoritaria, de un catolicismo triunfalista que pretendía controlarlo todo: la enseñanza, la política y hasta la economía.

Cabe destacar que en estos años se acrecentó el prestigio e influencia de la Santa Sede en América Latina. Para el decenio de 1940 todas las repúblicas latinoamericanas, excepto México, ya habían reestablecido relaciones

diplomáticas con Roma. Además, el Estado favoreció a la Iglesia con ciertas medidas que ayudaron a crear una mentalidad católica mediante las leyes. Pero no se pudo lograr una auténtica reforma interior de la Iglesia, porque la jerarquía dejó de asignarle la prioridad debida en razón de estar más ocupada en influir sobre el Estado populista, con el que estaba asociada.

La Iglesia, durante estos años, no denunció la injusticia social, ni las dictaduras, ni los extremismos de derecha, ni el orden económico internacional imperante. En lugar de abogar por la libertad y los derechos humanos, la Iglesia se dejó enganchar al tren de los regímenes autoritarios a causa de las ventajas



Obrero portuario en Port-au-Prince, Haití.

institucionales que éstos le prometían. La jerarquía se limitó a luchar contra las leyes de divorcio, de separación de la Iglesia y el Estado, y la enseñanza laica. La Iglesia se limitó al sector de la familia y de la educación, y a consolidar su organización interna. Aprovechó toda oportunidad que pudo para frenar el avance del protestantismo, y apeló a las autoridades civiles para poner barreras a su tarea proselitista.

SITUACION DEL CATOLICISMO LATINOAMERICANO

Durante el período previo al Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica, especialmente el Papado, comenzó a interesarse por América Latina. Ya no se veía al continente como un baluarte de la fe católica y poco necesitado de

la ayuda del resto del mundo católico. Para la década de los años de 1950, América Latina tenía 200 millones de habitantes y era considerada todavía una gran reserva de poder para la Iglesia Católica. Pero los dirigentes reconocían serios defectos y problemas en el desempeño de la cristiandad católica. Movimientos rivales, como el protestantismo y el marxismo, estaban ganando terreno, y amenazaba el peligro de perder la hegemonía tradicional.

Es así como la Iglesia Católica comenzó a volcar recursos materiales y humanos en el continente, a fin de fortalecer el catolicismo latinoamericano. Los discursos papales hablaban de las necesidades y problemas de la Iglesia en América Latina.¹³ Se fundaron en Europa instituciones para la preparación de sacerdotes latinoamericanos, como el Cole-

¹²Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 192.

¹³Ver como ilustración el discurso del papa Juan XXIII dirigido al episcopado latinoamericano en noviembre de 1958, en *Criterio* 31 (febrero 1959): 20.

gio Latinoamericano en conexión con la Universidad de Lovaina (Bélgica) y la *Obra de Cooperación Sacerdotal Hispano-Americana*, fundada por la jerarquía española en 1948. De Estados Unidos y Canadá se enviaron misioneros y sacerdotes, de tal suerte que en 1958 había 2.127 sacerdotes y monjas estadounidenses de diversas órdenes sirviendo como misioneros en América Latina.¹⁴ Una de las órdenes más prominentes fue la de Maryknoll.

Debilidad institucional

La preocupación por la situación del catolicismo latinoamericano alcanzó al propio continente. En 1955, en ocasión de la *Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (CELAM I) se fundó en Río de Janeiro el *Consejo Episcopal Latinoamericano*, que agrupa a los obispos latinoamericanos, quienes se reúnen regularmente. De este modo, se dio un paso muy significativo para la unidad de la Iglesia en el continente. Desde entonces, la Iglesia coordina su acción sin depender de ningún patronato a nivel continental. El CELAM se constituyó, de este modo, en la fuerza impulsora de toda la vida católica en América Latina. El CELAM ha creado varios institutos para la promoción de los diferentes aspectos del ministerio de la Iglesia latinoamericana. En la mayoría de estas fundaciones, los laicos han tenido una participación activa. El carácter reciente de estas instituciones se explica por el hecho de que la renovación de la conciencia del laico católico se

produjo alrededor del año 1930 en cada país, y se necesitó de una generación para que dichos movimientos pudieran reunirse en el orden continental. En 1958 se fundó la *Conferencia Latinoamericana de Religiosos* (CLAR), que se orientó hacia la búsqueda de la autenticidad y la adaptación de la vida religiosa desde las concretas peculiaridades del continente.

Estas actividades de obispos, sacerdotes y laicos, orientadas a fortalecer la Iglesia, se basaron en una nueva apreciación de la situación religiosa del continente. Se abandonó la complacencia anterior y se confrontó la situación con mayor realismo. Se llevaron a cabo estudios orientados a diagnosticar al catolicismo latinoamericano y a encarar el apostolado católico sobre bases más efectivas.

Uno de los primeros de estos estudios fue el libro del jesuita chileno Alberto Hurtado, *¿Es Chile un país católico?* (1939). Hurtado sostenía que Chile se había apartado de la fe hasta tal punto, que ya no merecía ser considerado como un país católico, sino más bien como una tierra de misión.¹⁵

El estudio más completo acerca de la realidad religiosa latinoamericana hasta la década de 1950 es el *Informe de Chimbote*.¹⁶ El informe es el fruto de las deliberaciones de un grupo de dirigentes de la Acción Católica, representando a la mayoría de los países de la región, que se reunió en Chimbote, Perú, en 1953. El propósito era estudiar objetivamente la condición del catolicismo en sus propios países y descubrir cómo encarar más eficazmente el "apostolado" católico en América Latina.¹⁷

EL CATOLICISMO DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO

¿La fisonomía del catolicismo iberoamericano de los cuarenta o cincuenta primeros años del siglo XX tiene rasgos característicos que la distinguen sensiblemente del catolicismo del siglo anterior?

Formulada esta pregunta con criterios posteriores al Concilio Vaticano II, a Medellín o a Puebla, sería tal vez legítimo responder que hay mayor semejanza entre los primeros cuarenta años del siglo XX y el siglo XIX, y que el período eclesial que se abre desde el pontificado de Pío XII (1939) y avanza hacia el año 2000 tiene características propias.

La enumeración de algunos aspectos de la vida católica, aún vigente en los primeros decenios del siglo XX, hace pensar que todavía persisten las patologías y las posturas del siglo XIX. La Iglesia aún procede con una metodología pastoral demasiado autónomamente religiosa: no se vale, por ejemplo, de las ciencias sociales. Su imagen es excesivamente clerical. La acción apostólica se desarrolla en esquemas de conservación y defensa; y no hay indicios claros de que haya captado la transformación de la sociedad. Frente a las audacias sociales del sindicalismo en desarrollo, o al avance de los partidos comunistas, las soluciones ofrecidas por el magisterio episcopal aún parecen cautelosas y paternalistas. . . . En conjunto la Iglesia en Iberoamérica, además de ser poco conocida en el ámbito de toda la Iglesia, pesa poco y su influjo misionero no puede compararse con el del catolicismo canadiense o de los Estados Unidos.

La persecución al catolicismo se acentúa violentamente en México, y no cede en Guatemala y en el Ecuador. La manía patronalista continúa tenaz en Venezuela, Perú y Argentina. En el Uruguay se oficializa el sistema de secularización de las estructuras sociales. Y particularmente entre 1935 y 1945 la propaganda protestante penetra masiva y agresivamente, hasta el punto de hablarse de una "invasión." Estos aspectos son típicamente decimonónicos.¹⁸

Catolicismo nominal

La conclusión más alarmante de los estudios realizados a principios de los años de 1950 fue que *el catolicismo latinoamericano era meramente nominal*. La delegación argentina en Chimbote informó: "La gran mayoría de la población argentina tiene un catolicismo heredado, tradicional, que se limita por lo general a 'sentimientos religiosos' que poco o nada influyen en la vida individual familiar y profesional."¹⁹

Otra parte del informe argentino decía que aunque en la población existe un 93% de bautizados, que se dicen católicos en los censos, estos católicos no están en condiciones de influir en el ambiente como tales, sino que, a causa de su ignorancia religiosa y su falta de prácticas cristianas, ellos mismos son obligadamente objeto de misión de parte de los católicos militantes. Se dijo que la asistencia a misa era siempre menor que el 20%; que sólo el 5% de la población cumplía con la eucaristía; que no alcanzaba al 1% los que pertenecían a la Acción Católica.²⁰

¹⁴John J. Consideine, *New Horizons in Latin America* (Nueva York: Dodd, Mead, 1958), 337-357.

¹⁵Otro estudio penetrante de la sociología religiosa de Chile es el del jesuita Humberto Muñoz, *Catolicismo chileno* (Santiago, 1946).

¹⁶*Tercera Semana Interamericana de Acción Católica: documentos* (Lima y Chimbote: 1953). De aquí en adelante se lo citará como "Informe de Chimbote."

¹⁷William Coleman ha preparado un resumen y comentario bajo el título *Latin-American Catholicism: A Self-Evaluation*.

¹⁸Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 186.

¹⁹"Informe de Chimbote," 60.

²⁰*Ibid.*, 65.

Entre otras causas se señalaba a la escasez de sacerdotes y el ejercicio irresponsable del ministerio sacerdotal. El catolicismo que se vivía era formal y superficial; un hábito recibido y no una convicción adquirida. Se hablaba de una verdadera crisis en cuanto a la sinceridad de la fe de los católicos, pues si bien la mayoría se atribuía ese título, su religión consistía más que nada en una rutina tradicional de devociones y actos externos. Se admitía que entre los indígenas, si bien se conservaba un "sedimento" de fe católica, esa fe se había mezclado con muchas supersticiones y prácticas paganas, y había sufrido graves deformaciones.²¹

Según el informe de Hurtado, en Chile sólo un 3.5% de los hombres y un 9.5% de las mujeres asistía a la misa dominical; un 14% recibía la eucaristía; por lo menos el 50% no se casaba por la Iglesia y la misma proporción

moría sin la asistencia del clero. Una tercera parte de las personas recibía la Primera Comunión, pero de ese total sólo las dos terceras partes seguían adelante con la Confirmación.²²

Las consecuencias de este catolicismo nominal se traducían en indiferencia religiosa, agnosticismo práctico, una mezcla de elementos de la fe católica con supersticiones, descuido de las prácticas religiosas y la opinión de que la religión es asunto de mujeres y no de hombres.²³

Ignorancia religiosa

El problema. La ignorancia de la doctrina católica o un conocimiento superficial de la misma agregaban otro matiz al catolicismo de estas décadas. Algunos hablaban de una *ignorancia absoluta* de la fe católica, incluso de

EL CATOLICISMO NOMINAL DE MEDIADOS DE SIGLO

En síntesis, pues, se puede decir que el catolicismo latinoamericano de hoy se distingue más por su profesión tradicional y en masa, que por su práctica consecuente o su calidad; por su énfasis en detalles externos más que en las cosas esenciales: fortaleza interior y convicción. Un sacramental, por ejemplo una procesión, al parecer es más apreciado que un Sacramento; hay más culto y religiosidad que liturgia. Por cuanto existe un concepto sentimental más bien que intelectual de la religión, la moral no es asociada con el catolicismo o por lo menos no está integrada con él. Se asigna más valor a una demostración pública y social de la fe que a su significado para el individuo. La devoción a menudo es exagerada en perjuicio de la verdadera piedad cristiana, y está más orientada a la mentalidad femenina que a la masculina. En una palabra, un católico en América Latina es generalmente un católico nominal, o, si ese epíteto resulta trillado, un católico nominal, no un católico verdadero.²⁴

²¹Ibid., 10.

²²Citado por Coleman, *Latin-American Catholicism*, 89.

²³Tales son las conclusiones del dirigente católico Alceu Amoroso Lima (Tristão de Atayde) en una serie de estudios para dirigentes de la Acción Católica. Ver Idem, *Obras completas*, vol. 9: *Pela cristianização da idade nova*, 62-63; 190-194; 20-23.

²⁴William Coleman, "The State of Catholicism," en *Proceedings of the Lima Methods Conference of the Maryknoll Fathers* (Lima: 1954), 9.

las bases elementales del **Catecismo**, especialmente en los medios rurales; y una *ignorancia relativa* en aquellos que sólo tenían nociones superficiales de la doctrina mayormente en los medios urbanos. Incluso entre la gente culta se constataba un desnivel entre su cultura general y su cultura religiosa.²⁵

Los padres de Maryknoll habían llegado a la conclusión de que *la mayoría de los bautizados no tenía noción de lo que significaba ser católico, aun cuando muchos demostraban ser muy devotos*. La devoción a la virgen María resultaba más importante que la participación en los sacramentos y en la misa. Se percibía un interés casi fanático por el bautismo, acompañado por un profundo cinismo con respecto al sacramento del matrimonio. No había una verdadera comprensión de los principios y suposiciones fundamentales del catolicismo.²⁶



Pío XII (1876-1958), Papa de 1939 a 1958: proclamó el dogma de la Asunción de la Virgen María.

Las causas. En cuanto a las causas de esta ignorancia, una de las más citadas era la *escasez de clero suficiente para atender las necesidades religiosas de la creciente población*. El problema de la carencia de suficientes sacerdotes se agravó durante el período. En 1949, un destacado erudito católico señalaba que en América Latina se necesitaban 40.000 sacerdotes para

atender las necesidades mínimas de América Latina.²⁷

En 1957, el papa *Pío XII* se lamentaba de que en vez de los 160.000 sacerdotes, que se estimaba como el mínimo necesario, la Iglesia en América Latina apenas contaba con 30.000.²⁸ Para 1959, según la estadística recopilada por *Informations Catholiques Internationales*, el promedio mundial era de un sacerdote por cada 1.229 fieles católicos. La proporción era de uno por cada 1.636 en Asia, uno por cada 1.500 (aproximadamente) en África, y uno cada 875 en Europa. En Estados Unidos había un sacerdote para cada 696 fieles, mientras

que en Canadá uno para cada 510. En cambio, en ese mismo año, en Colombia había uno por cada 3.625, en Argentina uno por cada 3.876, en Chile uno por cada 4.322, en México uno por cada 4.653, en Bolivia uno por cada 5.170, y en Brasil uno por cada 5.787. Las

dificultades de distancia, transporte y de rápido crecimiento urbano agravaban todavía más el problema. En Buenos Aires, algunas parroquias incluían a 80.000 almas.²⁹ En 1961 había en América Latina 186.623.042 católicos y 39.473 sacerdotes, es decir, un sacerdote por cada 4.730 fieles. Ese mismo año, el nuncio apostólico en Perú decía que ese país necesitaba de 20.000 sacerdotes, y sólo tenía 1.700.³⁰

²⁷"Informe de Chimbote," 105, 60-61.

²⁸Coleman, "The State of Catholicism," 7; e Idem, *Latin-American Catholicism*, 20.

²⁹Considine, *Call for Forty Thousand*.

³⁰Discurso pronunciado ante el Segundo Congreso Mundial para el Apostolado Laico, 6 de octubre de 1957.

³¹"Crisis de las vocaciones," *Criterio* 23 (junio 1959), 413.

³²*El Comercio* (Lima), 4 de mayo de 1961.



Niños nicaragüenses en Matagalpa.

Otro de los factores indicados como causa de la ignorancia religiosa era la *falta de una adecuada instrucción religiosa en las escuelas*. Por impacto del liberalismo y del **laicismo** del siglo XIX, se había excluido la enseñanza religiosa de las escuelas públicas. La instrucción religiosa había quedado limitada a las escuelas católicas y a las clases de catecismo. Como las escuelas católicas eran pagas y estaban casi exclusivamente al servicio de las clases acomodadas, los hijos de clases humildes no recibían una adecuada formación religiosa. Además, los programas de educación cristiana eran pesadamente racionalistas, y tendían a reducir todo a conceptos abstractos y a responder preguntas que nadie hacía. Los programas se basaban en la memorización, eran aburridos y creaban ac-

titudes negativas hacia la Iglesia. Tales programas no preparaban para la defensa de la fe católica y el testimonio a la sociedad moderna con todas sus demandas.³¹

A estos factores hay que agregar *las dificultades de las grandes distancias a recorrer en muchas regiones del continente, los problemas de comunicación debido a sistemas insuficientes u obsoletos y los problemas de transporte*. Muchas parroquias carecían de sacerdotes y sólo eran visitadas muy de tanto en tanto, especialmente en las áreas rurales. En las grandes ciudades, el rápido crecimiento urbano seguía un ritmo que superaba las posibilidades de crear nuevas parroquias o proveer de clero a las existentes.

³¹José I. Lasaga, "Latin America," en *Laymen Face the World*, vol. 2 de los *Texts* del Segundo Congreso Mundial para el Apostolado Laico, 68; "Informe de Chimbote," 105; Coleman, *Latin-American Catholicism*, 21.

Inconsistencia ética

En la esfera personal. En cuanto a la vida cristiana, la Iglesia ejercía poca influencia en la vida individual, familiar y profesional de los católicos de América Latina. Era evidente la falta de correspondencia entre las normas católicas y la conducta del católico promedio. El católico actuaba en los diversos ambientes del mismo modo en que lo haría un protestante, un liberal, un judío o un ateo. Los católicos no daban evidencias de un pensamiento o de una vida auténticamente cristianos, siendo marxistas en lo económico, freudianos en lo sexual, e izquierdistas en lo político.³²

Esta falta de influencia de la Iglesia en la vida diaria de los fieles se notaba en varias esferas. Era evidente en las *crisis de la familia*, puesto que las normas católicas para la vida familiar eran violadas por todas partes. Las familias católicas se caracterizaban por su inestabilidad, un gran número de uniones irregulares, una alta proporción de hijos ilegítimos (entre 50 y 90%, según los países), el aumento del divorcio o la separación legal, el uso de anticonceptivos (prohibidos según la doctrina católica), etc.

En la esfera social. La mayoría de los católicos ignoraba la *doctrina social* de la Iglesia y no practicaba sus enseñanzas. La élite minoritaria y dominante tenía una ética que le permitía explotar a sus correligionarios,

mientras se consideraba piadosa al dar limosnas generosas a los pobres o hacer grandes donaciones a la Iglesia. En muchos países ocurrió que cuando se propusieron medidas a favor de las clases obreras, fueron celosos católicos practicantes quienes se opusieron más encarnizadamente a ellas.³³ En Cuba, para estos años, el 99% de la clase alta era católica, el 88% de la clase media, y el 67% de la clase obrera.³⁴

La falta de conciencia social, especialmente de los católicos pertenecientes a las clases más privilegiadas, era notable. Las élites dominantes veían a la Iglesia como un elemento de equilibrio para mantener "cierto orden establecido," o como una institución poderosa de la que, en ocasiones, podían servirse a cambio de donaciones y ofrendas. Las clases populares y los católicos tibios en general se alejaban de la Iglesia porque la veían "muy pegada a la burguesía y aliada a los ricos."³⁵

El proceso de descristianización y secularización pareció acelerarse en los años de la segunda posguerra. A los factores geográficos, étnicos, sociales, políticos y pastorales se agregaban diversos agentes externos, como la influencia de los medios masivos de comunicación. La radio, la prensa, el cine y la recién llegada televisión influyeron sobre la mentalidad y las costumbres de la gente.³⁶ La circulación de las ideas fue mucho más fluida y el acceso a la información más rápido. La penetración en el continente de corrientes adversas

³²"Informe de Chimbote," 204, 104.

³³Lasaga, "Latin America," 70-74.

³⁴Ibid., 68-69.

³⁵*Cuarta Semana Interamericana de Acción Católica* (Atlántida, Uruguay: 1956), 59-64. De aquí en adelante se lo citará como "Informe de Atlántida."

³⁶Ibid., 195-196; Coleman, *Latin-American Catholicism*, 56-63.

al catolicismo se incrementó. El proselitismo protestante, la difusión del marxismo, el mantenimiento de la masonería, la influencia del laicismo, la popularización del secularismo y el incremento del espiritismo plantearon a la Iglesia Católica una situación sumamente desafiante, al acercarse a los años de 1950.³⁷



Pío XII, fue Secretario de Estado de Pío XI desde 1930 y su principal colaborador.

En su discurso ante el Segundo Congreso Mundial para el Apostolado Laico, en 1957, el papa Pío XII señaló que los "cuatro peligros mortales" que amenazaban a la Iglesia en América Latina eran: las incursiones de las sectas protestantes; la secularización de la vida entera; el marxismo, especialmente en las universidades y entre los obreros; y el espiritismo.

INICIATIVAS DE RENOVACION

La conclusión de muchos estudiosos en cuanto a la situación del catolicismo latinoamericano, especialmente durante la década de los años de 1950, fue que, si bien América Latina se presentaba al mundo como un continente católico, y tenía cierta tradición, for-

mas, instituciones y estructuras aparentemente católicas, no era tal, sino que estaba cada vez más pagana y pagana. Se señalaba la necesidad de una profunda restauración a través de una actitud apostólica de penetración misionera, más que una actitud de defensa institucional y de un malentendido celo dogmático.

Muchos reconocían que Améri-

ca Latina continuaba siendo un *continente de misión*. Hacia fines de la década de los años de 1950, algunos líderes católicos consideraban que la evangelización de América Latina no era un hecho consumado, sino que el continente necesitaba de una renovada acción misionera. En oposición al tradicionalismo y la actitud de preservación, algunos comenzaron a proponer una actitud apostólica de penetración evangelística. Esta nueva conciencia del catolicismo latinoamericano recibió un fuerte impulso a partir del Concilio Vaticano II. Sin embargo, poco antes, en América Latina, se tomaban algunas iniciativas para recuperar el terreno perdido y lograr una profunda restauración de la fe católica.

Fe y devoción

Los esfuerzos por reafirmar la fe y la devoción de los católicos fueron considerados la mejor manera de contrarrestar la propaganda protestante, que prosperaba al caer en un ambiente católico espiritualmente débil, ritualista, externo y que se mantenía por la inercia de la tradición, pero carecía de vitalidad.³⁸ Entre los varios métodos sugeridos para fortalecer la piedad católica frente a la marcha del protestantismo, se presentaban los siguientes:³⁹

Incremento de la catequesis. Se esperaba tonificar la fe y la devoción mediante varias vías, y entre ellas se sugería colaborar con la jerarquía en la *enseñanza catequística*. Para ello, prestó su cooperación la Acción Católica a través de sus grupos de formación. Una élite de militantes bien entrenados lideró cursillos y grupos de estudio, que ayudaron a la formación de un liderazgo laico. No obstante, esta capacitación sólo alcanzó a una selecta élite y no logró descender a los estratos populares. Al no poder impartir la catequesis a través del sistema educativo público, la Iglesia quedó limitada a sus propios medios, que eran sumamente escasos e ineficientes.

Desarrollo de la liturgia. Se intentó el desarrollo de la *vida litúrgica*, procurando la participación activa de los fieles. Para ello, a partir de 1930, se produjeron misales traducidos y bilingües, obra de benedictinos. Algo similar se hizo con los sacramentales y otros actos litúrgicos al nivel de las mediaciones.

Además, se intentó una renovación comunitaria, inspirada principalmente en los grupos franceses, que llevó al establecimiento de parroquias modelo.⁴⁰ También se quiso renovar la liturgia dejando de lado ceremonias carentes de sentido, pero el movimiento litúrgico no cuajó del todo en América Latina. Se quiso renovar la misa y los sacramentos, dándoles mayor significado, sobre todo en las clases populares, que no entendían el lenguaje y los ritos ni mucho menos su valor. Sin embargo, las prácticas tradicionales estaban fuertemente fijadas, y habría que esperar hasta bien pasado el Concilio Vaticano II para que se logaran algunos cambios en este aspecto.

Renovación de la eclesiología. Algo similar ocurrió con la difusión del concepto de la Iglesia como una comunidad de fe más que como una institución jerárquica. Muchos deploraban que no existía el concepto de la Iglesia como "cuerpo místico de Cristo." En general, prevalecía la clásica comprensión tridentina de la Iglesia, que la define como la suma de sus obispos y no como la suma de sus fieles. Sólo en algunas pocas parroquias se percibía un incipiente sentido de comunidad y la intención de transformarse en verdaderas células de la Iglesia.⁴¹ No obstante, fue creciendo la necesidad de una reforma profunda y hubo iniciativas de una auténtica renovación parroquial. La sociología religiosa ayudó a conocer mejor la realidad parroquial, diocesana y nacional. Y conforme se iba conociendo mejor esa realidad, fueron surgiendo nuevas propuestas.⁴²

³⁷"Informe de Chimbote," 185, 238.

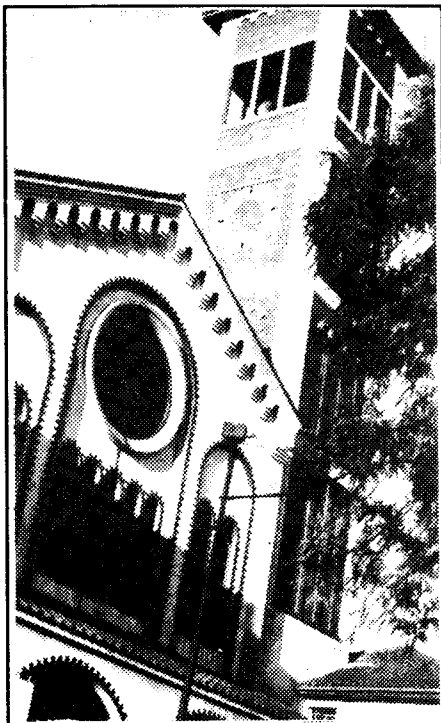
³⁸Ibid., 232.

³⁹Dussel, *Historia de la Iglesia*, 185.

⁴⁰"Informe de Atlántida," 64-65; 109-111.

⁴¹Dussel, *Historia de la Iglesia*, 186.

³⁷"Informe de Chimbote," 60-63 (sobre Argentina); 127-128 (sobre El Salvador); ver también 179-180, 185-187, 231-232, y especialmente las conclusiones en 238-240. Para un resumen, ver Coleman, *Latin-American Catholicism*, 46-55.



Iglesia parroquial de San Felipe Neri en el barrio de Mataderos (Buenos Aires), regentada por los Hijos de Santa María Inmaculada.

Promoción de la mariolatría. Un elemento importante durante estos años para la recuperación de la fe y piedad católicas fue el nuevo énfasis sobre la difusión de la devoción a la Virgen María y a la eucaristía. Se incentivaron las peregrinaciones a los santuarios marianos tradicionales y se construyeron nuevos templos en su honor. Los Congresos Eucarísticos llegaron tardíamente al continente, pero después de la Primera Guerra Mundial adquirieron relevancia y concentraron la devoción de cientos de miles de fieles. Como se indicó, en 1934 se reunió el primer Congreso Eucarístico

Internacional que se llevó a cabo en América Latina. Delegaciones de todo el mundo se dieron cita en Buenos Aires y los católicos latinoamericanos pudieron tener una visión mundial de la Iglesia Católica. De igual importancia fueron los varios Congresos Marianos de nivel nacional e internacional.

Difusión de la Biblia. Otro método sugerido para la reconvención de la Iglesia latinoamericana fue la promoción del estudio de la Biblia, en especial de los Evangelios. A los ojos de algunos católicos, el secreto del protestantismo estaba en que sus misioneros traían la Biblia, con el consiguiente descubrimiento de una nueva fuente de vida religiosa, que llevaba a una fuerte adhesión por parte de los convertidos. Muchos líderes católicos deploraban el alejamiento de la enseñanza religiosa corriente de las fuentes bíblicas. La Acción Católica en algunos países tomó la iniciativa de difundir la Biblia a fin de poner coto a la "avalancha" del proselitismo bíblico protestante.⁴³ Se puso, así, un nuevo énfasis sobre la lectura de la Biblia y los estudios bíblicos. En su reunión de Roma, en 1958, el CELAM decidió la fundación de institutos bíblicos. Doctores o licenciados en ciencias bíblicas, formados en Roma o Jerusalén, comenzaron a producir sus primeras obras. En varias naciones se organizaron Centros Bíblicos Parroquiales.⁴⁴

Alistamiento y capacitación de laicos

Ya se ha considerado el papel estratégico que ocupó el desarrollo de los movimientos católicos laicos en el esfuerzo de resuperación

de la Iglesia Católica en América Latina. Hacia mediados de siglo se ponía una gran confianza en la efectividad de las diversas organizaciones de la Acción Católica para alistar y capacitar a laicos para tomar parte en *la obra pastoral de la Iglesia*.

El papa Pío XII aludió a la necesidad de la actividad laica en América Latina en su discurso al *Segundo Congreso Mundial para el Apostolado Laico*, en 1957. El Papa mencionó el rápido aumento de la población en el continente y la aglomeración de grandes masas en las ciudades. Todo esto tornaba todavía más agudo el problema de la escasez de clero. A la luz de esto, señalaba el Papa, la primera tarea del apostolado laico debía ser la preparación sistemática de seglares para asistir en la obra pastoral, especialmente en las grandes parroquias.

Pero no solamente hacían falta laicos para colaborar en la obra pastoral. Los laicos eran necesarios para aumentar *la influencia católica en la vida diaria*. Hacía falta la presencia de

apóstoles laicos en el magisterio, desde la escuela primaria hasta la universidad, y en la vida económica, social y política. De igual modo, debía reclutarse una élite de obreros, bien preparados en la doctrina social católica, para contrarrestar la influencia marxista en los gremios.

Movimientos integristas y fundamentalistas

El catolicismo tradicional latinoamericano se basó mayormente en el oportunismo político para defender sus intereses. Sin embargo, en este período comenzó a desarrollarse un nuevo tipo de catolicismo en el continente. Comenzando con el clero y luego siguiendo con los laicos, fue surgiendo un *catolicismo clerical, romano y autoritario*, que Ivan Vallier llama "papista."⁴⁵ De este modo, se constituye un catolicismo intransigente o lo que los italia-

LA MISION DE LA IGLESIA Y DEL LAICO CATOLICO

En los estudios de Chimbote y Atlántida, se enfocó seriamente la misión de la Iglesia y el laico católico. Sobre todo, se puso énfasis en el establecimiento de una "presencia" católica en el mundo, y en la "penetración" de los ambientes seculares por la influencia católica. Según estos informes, la misión primordial del seglar no era la de un "vicario laico," que ayudaba al clero en lo puramente religioso. Más bien, el laico debía actuar en el mundo como laico, trabajando dentro de su propia vocación y de su propia situación humana para transformar al mundo secular, para encarnar los valores cristianos en lo temporal.

A este fin, los católicos debían salir de su protegido ambiente "católico" y confrontarse con el mundo. Habiendo estudiado cuidadosamente la verdadera situación religiosa y social del ambiente, debían hacer sentir la influencia católica en las instituciones del orden temporal: la política, el sistema económico, la educación, etc.⁴⁶

Algunos observadores veían este esfuerzo por establecer una "presencia" católica en el ambiente mediante los laicos, como estrechamente vinculado a un resurgir del clericalismo, a un nuevo intento del clero de adquirir el dominio, aunque sea en forma velada, de las instituciones de América.⁴⁷

⁴³"Informe de Chimbote," 238, 105, 136.

⁴⁴Dussel, *Historia de la Iglesia*, 185.

⁴⁵Iván Vallier, "Religious Elites: Differentiations and Developments in Roman Catholicism," en *Elites in Latin America*, ed. por Seymour M. Lipset y Aldo Solari (Nueva York: Oxford University Press, 1967), 204.

⁴⁶"Informe de Chimbote," 196-199; "Informe de Atlántida," 69-72; Coleman, *Latin-American Catholicism*, 76-78.

⁴⁷M. Richard Shaull, "Protestantism in Latin America: Brazil," *Religion in Life* 27 (n. 1): 9-14.

nos han bautizado como “**integrismo**,” con una gran participación de laicos.

Esta actitud conservadora está caracterizada por tres cuestiones principales. *Primero*, un concepto del mundo que niega de manera absoluta cualquier grado de autonomía en las actividades humanas, cualquier traza de secularización, o cualquier privatización de la religión. Su meta es *Instaurare omnia in Christo*. Para ellos el catolicismo tiene que ser todo en la vida y la vida como un todo tiene que ser católica. *Segundo*, hay una oposición seria al liberalismo en todas sus formas: ideológico, económico, social o político. El liberalismo y el modernismo son culpados de todos los males. *Tercero*, los integristas promueven una sociedad orgánica y jerárquica organizada como una pirámide de cuerpos “naturales” bajo el gobierno de los depositarios de la autoridad divina, que son los miembros del clero.⁴⁸

Los *integristas* son bien conocidos en América Latina porque han apoyado a los regímenes militares que han defendido el estilo de vida “occidental y cristiano” en contra de la subversión y el marxismo.

En América Latina se han desarrollado también en las últimas décadas *movimientos de corte fundamentalista*, que tuvieron su origen en el período que se está considerando. Entre las expresiones más difundidas del fundamentalismo católico cabe mencionar el Opus Dei; Tradición, Familia y Propiedad; y Comunión y Liberación.

¿Qué es el fundamentalismo? ¿Cuáles son aquellos elementos que caracterizan al fundamentalismo? El fundamentalismo es siempre *reactivo, reaccionario*. En respuesta

a los desafíos que se le presentan o a las amenazas que percibe y que le parece corren o ponen en peligro lo que el movimiento considera fundamental, el fundamentalismo adquiere forma. Además, el fundamentalismo se ocupa de una *recuperación selectiva del pasado*, escogiendo ciertos “fundamentos,” “bases,” “esencias” o “tradiciones” que es necesario preservar y conservar. Generalmente estos fundamentos tienden a tener un carácter “escandaloso” - en el sentido griego del término -pues marcan límites, dividen, y distinguen a las personas. En consecuencia, los movimientos fundamentalistas son siempre *exclusivistas o separatistas*. Un corolario de esto es que el fundamentalismo es *oposicional*, está siempre en conflicto contra algo o alguien. A su vez, el fundamentalismo es *absolutista*. No hay lugar en él para el relativismo, el pluralismo o la ambigüedad. Con el absolutismo viene el *autoritarismo*. Para luchar por la ortodoxia o la ortopraxis, los partidarios deben compartir alguna base segura y estar dispuestos a un alto grado de control.

Además, el fundamentalismo *se opone a todo lo que signifique evolución o desarrollo*. En un sentido, para el fundamentalista *todo* está predeterminado y no hay posibilidades de cambio a lo que ya está establecido de una determinada manera. El fundamentalismo *no es permisivo*, se opone al relativismo moral, y en consecuencia, es *muy riguroso en materia ética*. En relación a los textos de la tradición, el fundamentalismo es *anti-hermenéutico*, porque no cree que la interpretación ocurre dentro de un círculo, en

el cual las presuposiciones que uno introduce tienen el significado que uno extrae. Los fundamentalistas, sean militantes o no, se consideran *agentes del poder divino y protagonistas de un drama cósmico*, en el que sólo ellos saben cómo cumplir la voluntad de Dios. De allí su comprensión *teleológica*, ya que sólo ellos pretenden saber hacia dónde se dirige la historia.

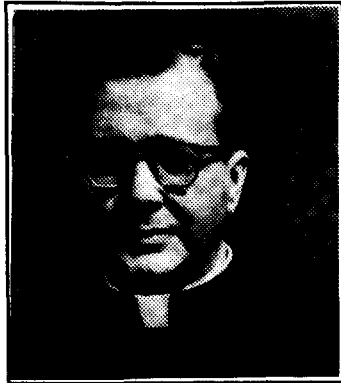
El Opus Dei. El movimiento fue fundado en Madrid por monseñor *Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás* (1902-1975) el 2 de octubre de 1928, con el propósito de ayudar al laicado a procurar la santidad sin tener que abandonar su vida regular. El 28 de noviembre de 1982, el Opus fue erigido como la primera, y hasta ahora en la única, **Prelatura personal**, forma jurídica introducida en el

LO QUE EL FUNDAMENTALISMO NO ES

- 1 No es lo mismo que conservadurismo, tradicionalismo, clasicismo u ortodoxia, si bien muchos fundamentalistas se asocian con estos conceptos.
- 2 No se refiere a elementos fosilizados, a reliquias estáticas, o recuerdos del pasado. Por el contrario, se trata de movimientos vivos, dinámicos, que representan tendencias contemporáneas destinadas a satisfacer necesidades culturales emergentes.
- 3 No tiene que ver necesariamente con la inerrancia bíblica, o con cualquier otro elemento sustantivo, bien sean doctrinas o principios de fe y práctica religiosa.
- 4 No es el único movimiento de pensamiento y acción que se aparte de las normas convencionales de la racionalidad secular.
- 5 No es necesariamente anti-científico o anti-racional, según los criterios de muchos de sus sostenedores.
- 6 No se opone a la tecnología como tal, o a muchos de sus elementos o artefactos característicos.
- 7 No parece estar decayendo, declinando, o con tendencias a desaparecer, como muchos observadores anticiparon hace dos o tres décadas atrás.
- 8 No siempre los fundamentalistas son activistas, militantes, beligerantes o agresivos en la defensa y promoción de sus ideas.
- 9 No siempre los fundamentalistas son personas pobres e ignorantes que racionalizan su situación marginal y desesperanzada a través de un movimiento religioso.

⁴⁸Jean Meyer, “Cincuenta años de radicalismo: la Iglesia Católica, la derecha y la izquierda en América Latina,” *Vuelta* 82 (setiembre 1983): 9.

Derecho de la Iglesia por el Concilio Vaticano II. La organización se conoció con el nombre oficial de *Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei*.⁴⁹ Una prelatura es el oficio o dignidad de un prelado, quien es un eclesiástico de alto rango, como un arzobispo u obispo, esto es, un dignatario de la Iglesia. La posición del Opus Dei es similar a la de una diócesis mundial, gobernada por un prelado con autoridad sobre todos sus miembros, como las cabezas de las órdenes religiosas.⁵⁰



Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás, fundador del Opus Dei.

Escrivá de Balaguer nació en Balbastro (España) el 9 de enero de 1902. Recibió la ordenación sacerdotal en Zaragoza el 28 de marzo de 1925. Fundó el *Opus Dei* como "un nuevo camino de santificación en medio del mundo a través del ejercicio del trabajo profesional ordinario y en el cumplimiento de los propios deberes personales, familiares y sociales, siendo así fermento de intensa vida cristiana en todos los ambientes." El 14 de febrero de 1930, Escrivá de Balaguer fundó la Sección de mujeres del Opus Dei; y el 14 de febrero de 1943, dentro del Opus Dei, la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz. El Opus Dei recibió aprobación definitiva de la Santa Sede el 16 de junio de 1950. Su fundador murió en Roma, el 26 de junio de 1975. Su proceso de beatificación y canonización comenzó en Roma el 12 de mayo de 1981.

Casi la mitad de los más de 100.000 miembros del Opus Dei viven y trabajan en América Latina. A nivel mundial, los grupos más numerosos están en España, seguidos por los mexicanos y, en tercer lugar, los italianos. En términos generales, los obispos de América Latina han apoyado su obra apostólica, mayormente por el evidente apoyo papal que goza el Opus Dei. Incluso monseñor *Oscar Romero*, el conocido arzobispo de El Salvador, asesinado en 1980, en su diario definió al Opus Dei como una "mina de fortaleza para nuestra Iglesia."⁵¹

Romero fue uno de los 1.300 obispos que, junto con 69 cardenales, solicitaron a la Santa Sede que se abriera la canonización de monseñor Escrivá de Balaguer. Dos de los más recientes presidentes de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) han hecho declaraciones públicas elogiando al movimiento. El cardenal *Corripio*, arzobispo de la Ciudad de México, condenó como una campaña derogatoria contra el Opus Dei algunas notas publicadas por el semanario italiano *L'Espresso*. Según él, "Quien calumnia al Opus Dei ataca a la Iglesia."⁵² El papa *Paulo VI* escribió al fundador del Opus Dei diciéndole que el movimiento había emergido como una "expresión viva de la juventud perenne de la Iglesia."⁵³

⁴⁹Una Prelatura personal es un nuevo tipo de institución establecido según los decretos del Vaticano II (*Presbyterorum ordinis*, n. 10:2), y las regulaciones post-conciliares (Motu propio *Ecclesiae sanctae*, I, n. 4).

⁵⁰Sobre los aspectos jurídicos de la Prelatura del Opus Dei ver Manuel Guerra Gómez, "La configuración jurídica del Opus Dei como Prelatura personal," *Burguense* 24 (n. 1, 1983): 315-330; y Javier Otaduy, "Carisma y derecho en la erección del Opus Dei como Prelatura personal," *Iglesia Viva* n. 104 (marzo-abril 1983): 227-238.

⁵¹Citado por James Brockmann, *Fiel a la Palabra: vida de Oscar Romero*.

⁵²José Antonio Abad, "La realidad del Opus Dei en América Latina: un abanico de iniciativa de promoción humana," *Diario de Burgos*, 1 de marzo de 1987.

⁵³Citado por Diego Contreras, "Informe sobre el Opus Dei (I)," *Diario de Cádiz*, 23 de diciembre de 1986; y *Marcello*

La primer obra apostólica del Opus Dei en América Latina comenzó en una vieja hacienda colonial en el Valle de Amilpas, en el estado mexicano de Morelos, hacia fines de los años de 1940. Su obra está enfocada, según su propaganda, al desarrollo de centros para la educación profesional de obreros que viven en los suburbios de las grandes ciudades, la promoción de las mujeres y campesinos, escuelas agrícolas que ofrecen asistencia técnica a áreas rurales subdesarrolladas, y centros para la formación empresarial con el propósito de capacitar personas para llevar a cabo sus negocios con ideales cristianos.⁵⁴

No obstante, estas obras apostólicas son una pantalla que oculta a un movimiento fundamentalista, caracterizado por su tendencia sectaria, una ortodoxia militante, una sumisión absoluta, un liderazgo verticalista, una actitud discriminatoria, una organización secreta y ocultos intereses políticos y económicos, y una lealtad ciega al Papa.

El movimiento se está extendiendo rápidamente por todo el continente. Durante los

años de 1950, el Opus Dei comenzó su obra en Chile, Argentina, Colombia, Venezuela, Perú, Guatemala, Uruguay, Brasil, El Salvador y Costa Rica. En los años de 1960 la obra alcanzó a Paraguay y Puerto Rico. Después de la muerte de su fundador en 1975, se han establecido centros del Opus Dei en Bolivia y Honduras. Hoy hay actividades y miembros del Opus Dei en todos los países de América Latina.⁵⁵

Varios obispos latinoamericanos pertenecen al Opus Dei al igual que numerosos sacerdotes y laicos prominentes de la nueva élite de



Monseñor Escrivá de Balaguer en Guatemala, 1975, en un Centro para formación de la mujer.

poder latinoamericana. *Andrés Byrne* afirma que desde el principio el Opus Dei tuvo el apoyo y aliento de la jerarquía episcopal. Se dice que el cardenal *Sebastiano Baggio*, quien fuera presidente de la Comisión Pontificia para América Lati-

na y Prefecto de la Sagrada Congregación para los Obispos, era un miembro del Opus Dei. Seis de los 54 obispos peruanos (más del 10%) pertenecían al Opus hace algunos años atrás. Algunas diócesis importantes, como la de Arequipa (la segunda ciudad de Perú) y

Costalunga, "L'erezione dell' Opus Dei in Prelatura personale," *L'Osservatore Romano*, 28 de noviembre de 1982, 3.

⁵⁴Abad, "La realidad del Opus Dei." Algunas de las instituciones y programas auspiciados por el Opus Dei en América Latina son: (1) centros para la educación profesional de obreros: Centro de Formación y Capacitación Obrera Kinal (Guatemala), Instituto de Desarrollo Personal (México), Instituto Monteverde (Bogotá), Centro Cultural y Deportivo Oeste (Buenos Aires), Centro Técnico y Cultural Cetec (Sao Paulo); (2) centros para la promoción de la mujer y los campesinos: Escuela Bienal de Economía Doméstica (México), Centro de Estudios Montefalco y Escuela Femenina de Montefalco (México); (3) escuelas agrícolas: Escuela Agrícola Las Garzas (Chile), Escuela Agropecuaria El Peñón (México), Campoflorido (Venezuela), El Alto (Colombia), Instituto Rural Valle Grande de San Vicente de Cañete (Perú); (4) centros para formación empresarial: IPADE (México), Instituto de Altos Estudios Empresariales (Buenos Aires), Instituto de Alta Dirección de Empresa (Bogotá).

⁵⁵Contreras, "Informe sobre el Opus Dei (I)."

Callao estaban en manos de obispos neoconservadores. Ambas sirvieron como sedes para los dos Congresos de la Teología de la Reconciliación, con apoyo de elementos fundamentalistas de la Iglesia, particularmente del Opus Dei.⁵⁶ Esto explica la importancia



P. Luis Giussani, fundador de Comunione e Liberazione.

de esta organización en América Latina, y la penetración de sus miembros en los órganos del poder cultural, económico y político.⁵⁷

Comunione e Liberazione. El movimiento fue creado por el sacerdote G. Luigi Giussani en 1954, y se ha difundido rápidamente a más de 40 países. A partir de setiembre de 1984, cuando el papa Juan Pablo II recibió a 20.000

integrantes del movimiento para celebrar, precisamente, sus tres primeras décadas, les dijo: "Vayan y difúndanse por todo el mundo." Comenzó entonces la expansión de *Comunione e Liberazione* fuera de Italia, con el propósito de que la experiencia católica volviera a ser atrayente y significativa en el mundo occidental.⁵⁸ De este modo, el movimiento pretendía confrontar el desafío del secularismo relacionando fe y cultura. Giussani intentaba que el catolicismo no se redujera a una mera doctrina moral, una forma de culto, sino que llegara a ser una experiencia global, un acontecimiento relevante para la vida de las personas. Con ello se esperaba crear un sentido de comunidad, de comunión, que salvara todas las barreras humanas.

La primera etapa del movimiento se extendió hasta 1965. Participaron en ella, fundamentalmente, jóvenes estudiantes encuadrados en la Acción Católica Italiana, aunque formando grupos autónomos llamados Juventud Estudiantil. En 1968 la Acción Católica prefirió dar a sus cuadros una formación especializada, criterio que Giussani no compartió y siguió un camino distinto. Los jóvenes estudiantes que se reunían en torno a Giussani fueron accediendo a la universidad y trasladaron a ese nuevo ámbito sus ideas. Más tarde, el movimiento se abrió a los adultos y a los trabajadores, y comenzó a luchar por el problema del ser humano como un movimiento laical.

Al igual que el Opus Dei, *Comunione e Liberazione* goza del especial favor papal. Como el anterior, también este movimiento

oculta propósitos políticos, especialmente en relación con la Democracia Cristiana o cual-

quier otra facción que garantice lo que considera de ayuda para la vigencia de una identidad cristiana en la sociedad y la cultura. Por no aceptar ciertos criterios de la cultura contemporánea secularizada, se dice que el movimiento es fundamentalista. En realidad, lo que predomina en él es el ideal de nueva cristiandad y la preten-

sión de que el catolicismo llegue a ser la cultura predominante. La filosofía de esta organización neoconservadora apunta a constituir al movimiento obrero latinoamericano en una especie de símbolo, al igual que el sindicato polaco *Solidaridad*, de expresiones obreras masivas que se definen como católicas.

"Tanto uno como otro movimiento, se afirma, pueden conformar los pilares del nacimiento de una nueva presencia cristiana en la modernidad, superando tanto al capitalismo como al marxismo clásico, dando lugar a una propuesta de 'socialismo cristiano'."⁵⁹ En Argentina, esta perspectiva está claramente expresada a través de la revista *Nexo*, que se edita en Buenos Aires con el apoyo de *Comunión y Liberación* y que dirige el uruguayo Alberto Methol Ferré, asesor del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y hombre de confianza del arzobispo de Buenos

Aires, cardenal Antonio Quarracino. El sindicalista argentino Saúl Ubaldini ha afirmado que "el movimiento obrero organizado es profundamente religioso y el cristianismo es su expresión cultural." La revista italiana *30 Giorni*, vocero de *Comunione e Liberazione* ha calificado a Ubaldini como "el Walesa argentino."⁶⁰



Acto de ordenación sacerdotal.

Preparación del clero nacional

No faltaron esfuerzos para reclutar y preparar un clero nacional. Ha-

cia fines de la década de los años de 1950 había en América Latina 216 seminarios mayores y colegios, con una matrícula total de 8.808 estudiantes. En estas instituciones se estudiaba filosofía y teología. Sin embargo, se estimaba que este número de seminaristas era 9% menor que el requerido para llenar las vacantes anuales. De los estudiantes en los seminarios mayores, el 82% se encontraba en México, Colombia, Brasil y Argentina. En los dos últimos países el número de graduados era insuficiente para llenar las necesidades parroquiales. En los demás países sólo se graduaba la mitad necesaria para ocupar las vacancias por muerte.

Tan seria era esta situación, que en 1959 los rectores de los principales seminarios en América Latina se reunieron en Roma para

⁵⁶Rafael Roncagliolo, "Pluralismo, polarización y dinámica intelectual," *Crisis* (Argentina) n. 43 (junio 1986): 12.

⁵⁷Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 1062.

⁵⁸Juan Esteban Ezcurra, "Comunión y Liberación," *La Nación*, 2 de diciembre de 1988, 6.

⁵⁹Washington Uranga, "Entre nostalgias y brisas de renovación," *Crisis* 43 (junio 1986): 7.

⁶⁰Ibid.

estudiar maneras y medios, a fin de aumentar el número de **vocaciones**. Resultó alentador constatar que en 1959, de los 40 sacerdotes enrolados en el Centro Internacional para el Servicio Social, en la Universidad Gregoriana de Roma, 30 eran de América Latina. En 1927 se había fundado en Colombia un seminario para la preparación de misioneros. En 1957 tenía una matrícula de más de 100 sacerdotes, 35 hermanos misioneros, y más de 400 candidatos. No obstante, era el único de su tipo en todo el continente y no envió misioneros a otros países sino a los territorios misioneros de Colombia. En general, *la Iglesia latinoamericana fue incapaz de preparar su propio clero para suplir sus necesidades pastorales y dependió parasitariamente de los aportes del extranjero*. En 1959, 70 de las divisiones eclesiásticas del continente estaban bajo la Congregación para la Propagación de la Fe y en su mayor parte dependían de personal que venía de Europa y Norteamérica.

La carencia de una adecuada formación teológica explica por qué, hasta después del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica en América Latina no ha producido un teólogo latinoamericano de importancia. La teología que se estudiaba en el continente era importada de Europa. Durante la década de los años de 1950 comenzó a insinuarse un despertar teológico, que se expresó en la aparición de algunas publicaciones periódicas en ese campo. La influencia de centros de formación teológica católicos, como los de Lovaina, Innsbruck y París, permitió, gracias a una teología más existencial, el comienzo de una reflexión científica y teológica de la realidad latinoamericana.

Los problemas sociales

El esfuerzo por alistar y capacitar a los

laicos para tomar parte en la obra de la Iglesia, especialmente a través de los programas de la Acción Católica, llevó a una creciente preocupación por los problemas sociales. Frente al avance del comunismo se quiso romper la imagen de la Iglesia como aliada de las clases ricas y acomodadas. Después de haberse solidarizado con el poder real durante la colonia, con las aristocracias criollas en la época de la independencia y con los conservadores durante el siglo XIX, la Iglesia comenzó poco a poco a tomar conciencia de su responsabilidad cristiana frente a la sociedad y sus problemas.

El obispo *Manuel Larraín*, de Talca, Chile, señalaba en estos años: "América Latina está en los umbrales de una reforma inminente y radical. . . . Una desigualdad social escandalosa, la existencia de inmensas masas proletarias y subproletarias, viviendo en condiciones infrahumanas, el latifundio, y la falta general de conciencia social de parte de católicos solventes, - todos estos factores muestran la importancia de asumir una posición bien definida en este sentido. Con nosotros o sin nosotros, la reforma social vendrá; en este último caso, irá en contra de nosotros."⁶¹

El telón de fondo de esta preocupación era el persistente avance del marxismo. Para frenarlo se sugerían varias medidas, que de una u otra manera se fueron implementando durante estos años. Por un lado, se recomendaba la difusión y práctica de la doctrina social de la Iglesia Católica, según está contenida en los correspondientes documentos papales, tales como la encíclica "Rerum novarum" (1891) y su confirmación con la encíclica "Quadragesimo anno" (1931), de Pío XI. Se llamó la atención sobre los problemas de los campesinos y su marginamiento en el uso y explota-

ción de la tierra. Se insistió frente a los patronos católicos sobre los deberes de justicia para con sus obreros. Se respaldaron y estimularon los servicios sociales que se prestaban en las parroquias e instituciones católicas.

No obstante, los trabajos asistenciales en barriadas pobres, centros de asistencia social e instituciones de ayuda fueron alentados más como *obras de caridad* que como *actos de justicia*. Casi nada se hizo por un cambio más radical de las estructuras que causaban estos males, y que provocaban los extremos de riqueza y pobreza. La Iglesia tendría que esperar hasta bien entrada la década de los años de 1960 para comenzar a vislumbrar tal posibilidad en términos de compromiso cristiano.

De todos modos, comenzó a verse una Iglesia más servidora de la sociedad. Los

sectores progresistas de la Iglesia comenzaron a apartarse de la actitud socialmente defensiva y aceptaron las exigencias sociales de la época. Por primera vez comenzaron a verse los objetivos sociales y religiosos como una unidad.

La jerarquía no siempre tuvo las cosas tan claras, ya que si bien se evitaron alianzas políticas, ciertos programas de ayuda simbolizaban una posición política progresista. Ejemplo de esto fueron los programas de alfabetización en Colombia, Brasil y Chile (escuelas radiofónicas), los ensayos de reforma agraria en Chile, el apoyo a la formación de sindicatos campesinos, la renovación integral del Nordeste brasileño, etc.

La preocupación por los problemas sociales se expresó también a través de la

PRINCIPIO DIRECTIVO DE LA JUSTA ATRIBUCION

Las riquezas, que constantemente se acrecen por el desarrollo económico social, de tal modo han de distribuirse entre los individuos y las clases sociales, que quede a salvo aquella común utilidad de todos que León XIII preconiza, o, en otras palabras, que se conserve inmune el bien común de toda la sociedad. En efecto, la viola la clase de los ricos, cuando libres de cuidados en la abundancia de sus fortunas, piensan que el justo orden de las cosas consiste en que todo el provecho sea para ellos, y nada para el obrero, no menos que la clase obrera proletaria, cuando vehementemente encendida por la violación de la justicia, y demasiado pronta a reivindicar su solo derecho, de que tiene conciencia, lo reclama todo para sí como producto de sus manos, y, por ende, combate y pretende abolir la propiedad y las rentas o intereses, que no hayan sido adquiridos por el trabajo, de cualquier género que sean y cualquiera que sea la función que en la sociedad humana desempeñen, no por otra causa, sino porque son tales [es decir, no adquiridos por el trabajo].

. . . Debe, pues, darse a cada uno su parte de bienes y ha de lograrse que la distribución de los bienes creados se ajuste y conforme a las normas del bien común o de la justicia social.⁶²

⁶¹Citado en Considine, *New Horizons in Latin America*, 233.

⁶²Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1963), 566-567.

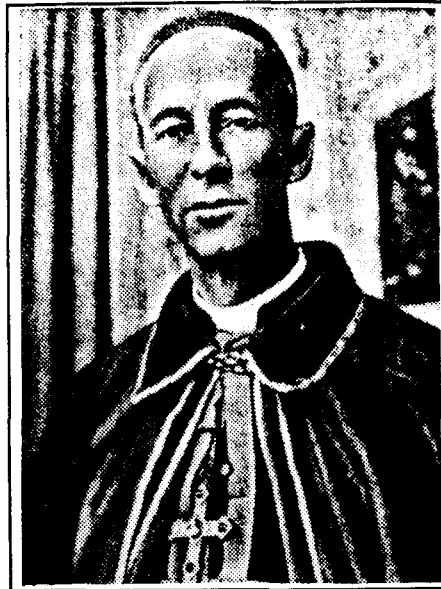
creación de centros católicos de investigación social. Algunos institutos de sociología religiosa fueron el Centro de Investigaciones Sociales y Religiosas (Buenos Aires), el Centro de Investigación y Acción Social (Santiago de Chile), el Centro de Investigaciones Sociales (Bogotá) y el Centro de Investigaciones Socio-Religiosas (México). A estos se agregaron otros grupos, como el de Economía Humana, el Instituto de Estudios Políticos para la América Latina, IEPAL (Montevideo), el Centro Belarmino (Santiago de Chile), y otros en Perú y México. La sociología religiosa se volcó así al estudio de la realidad parroquial, diocesana y nacional.

La latinoamericanización de la Iglesia

La historia propiamente latinoamericana de la Iglesia es bastante reciente, puesto que no hubo una interacción eclesial fluida a nivel continental. Es con el pontificado de Pío XII que se dará comienzo a este proceso, en el que no sólo se reconocerá un tronco común sino también una vida común. La primera gran expresión de esta nueva realidad será la Primer Conferencia Episcopal General Latinoamericana, realizada en Río de Janeiro en 1955, y la consiguiente fundación del CELAM.

Hacia una Iglesia latinoamericana. La tendencia centrífuga y atomizadora de la Iglesia a partir de la independencia, se tornará en una tendencia centrípeta y centralizadora a partir de la Segunda Guerra Mundial. Este proceso culminará con la creación del CELAM como centro y eje del catolicismo latinoamericano. Un importante antecedente fue el nombramiento de cinco cardenales latinoamericanos de una vez, para La Habana, Lima, Santiago de Chile, Rosario (Argentina) y São Paulo, en diciembre de 1945. Ante una Europa que ya no era el centro del mundo y cuyo

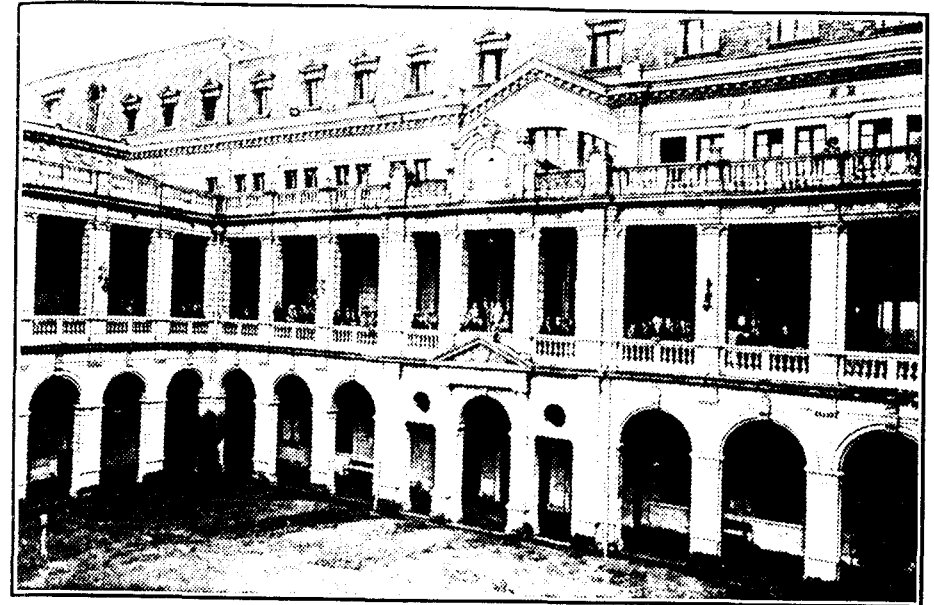
catolicismo estaba en decadencia, Pío XII comprendió la necesidad de asegurar el poder de la Iglesia en un continente "católico" como América Latina.



Carlos Carmelo Vasconcellos Motta, nombrado cardenal por Pío XII en el consistorio de 1946.

La política papal quedó expresada en la encíclica "Evangellii praecones" (1951): "Extender la Iglesia a nuevas regiones, de tal manera que ella eche raíces cada vez más profundas, y que, después de haberse desarrollado, pueda cuanto antes vivir y florecer sin la ayuda de las obras misioneras." De allí el pedido de Pío XII a las Iglesias europeas y norteamericanas de que enviaran sacerdotes para suplir la insuficiencia latinoamericana y para fortalecer el desarrollo de las Iglesias locales. Esto explica el masivo ingreso de agentes apostólicos de origen europeo y norteamericano con posterioridad a la guerra.⁶³

El intento de latinoamericanización de la Iglesia tuvo expresiones diferentes. Una de ellas fue la aparición de *Latinoamérica* (en



Patio de la Universidad Católica de Santiago de Chile.

1949), la primera revista católica de cultura y orientación a nivel continental, bajo los auspicios de los cardenales latinoamericanos. Ya se ha mencionado el surgimiento de la *Democracia Cristiana* a nivel continental. Estimulados por el Mensaje de Navidad de 1944 sobre la democracia, de Pío XII, los grupos demócratas cristianos comenzaron a expandirse por el continente, hasta que se formó un secretariado latinoamericano. Fueron numerosos también los encuentros y congresos latinoamericanos e interamericanos de variadas especialidades. En 1945 se fundó la Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC).

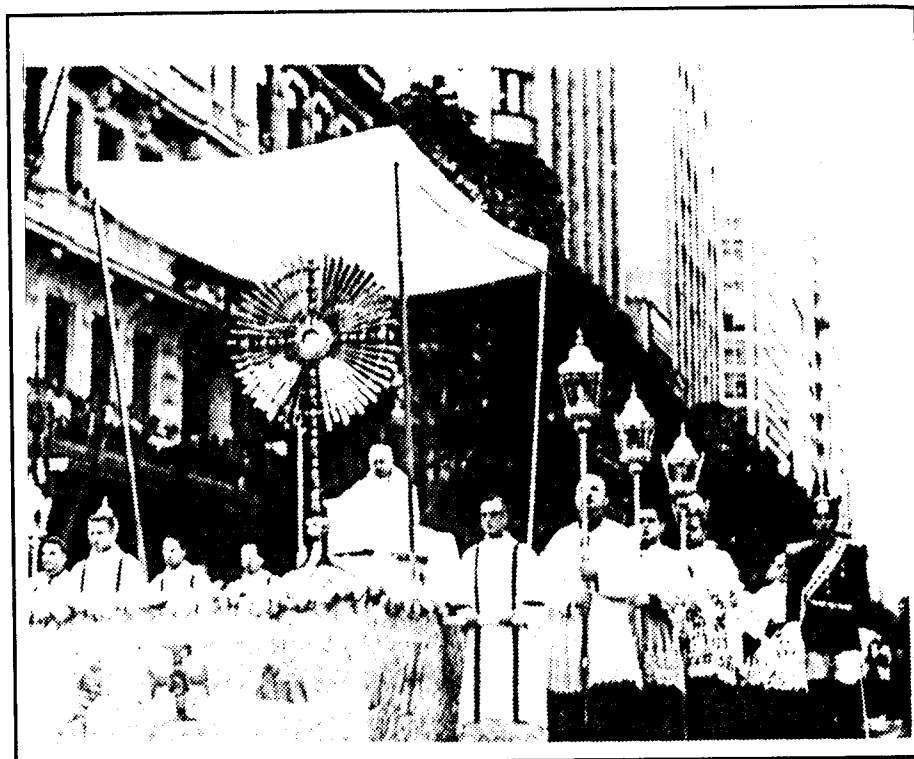
Se fundaron también varias universidades católicas, que jugaron un papel muy importante en la capacitación de los laicos para confrontar el mundo moderno e intervenir como católicos en la sociedad. La mayor parte de

ellas fueron creadas con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial: Medellín (1945), Quito y Río de Janeiro (1946), São Paulo (1947), Porto Alegre (1950), Campinas (1956), Buenos Aires (1958), Córdoba (1960), Valparaíso y Guatemala (1961). Todas ellas se encontraban coordinadas por la Organización de Universidades Católicas de América Latina (ODUCAL), que se formó en 1953. Los movimientos estudiantiles se organizaron en la Oficina Relacionadora de los Movimientos Estudiantiles Universitarios (ORMEU), con sede en Santiago de Chile.⁶⁴

Es en estos años que se difunden por los varios países latinoamericanos movimientos que habrían de tener un profundo impacto continental: la Cruzada por un Mundo Mejor, del padre Lombardi; la Acción Católica; Pax Romana; y las organizaciones católicas obreras, campesinas, y estudiantiles.

⁶³Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 217.

⁶⁴Dussel, *Historia de la Iglesia*, 179.



El Cardenal Masela, legado pontificio, durante el Congreso Eucarístico Internacional de Río de Janeiro, en julio de 1955.

En 1954, en Santiago de Chile, se realiza el Primer Congreso Latinoamericano de Sindicalistas Cristianos, que dio nacimiento a la CLASC, como central sindical católica latinoamericana. Los católicos comienzan a analizar sus problemas dejando la estrechez de una perspectiva local o nacional, para ubicarlos en el nivel continental. En 1951, *Richard Pattee* publica una obra colectiva de singular valor: *El catolicismo hispanoamericano contemporáneo*, que es la primera obra sobre el conjunto histórico eclesial latinoamericano.

Hacia mediados de la década de 1950 se percibía un cierto optimismo sobre la marcha del catolicismo a nivel continental. En 1954, en la revista *Latinoamérica* se comentaba: "El crecimiento orgánico de la

Iglesia es tan espectacular como tal vez no lo ha conocido en ninguna época de su historia. Mientras que en el siglo XIX fueron creadas 65 diócesis y cinco vicariatos apostólicos, en el presente han surgido 144 nuevas diócesis, 44 arquidiócesis, 31 vicariatos apostólicos, 34 prelaturas y 15 prefecturas; en total, más de 268 jurisdicciones eclesísticas en cincuenta años. Actualmente son 350 las jurisdicciones eclesísticas en toda América Latina. Para atender a la inmensa grey (unos 150 millones) de estos países, hay 28.693 sacerdotes. La repartición de los sacerdotes corresponde en parte a la distribución de la población. El 60% de la población latinoamericana está localizada en tres países: Brasil (32%), México (16%) y Argentina (11%). Brasil tiene actualmente 7.450 sacerdotes para una población de 52.619.000; México tiene 4.921 para 26.332.000 y Argentina 4.106

para 17.641.000.⁶⁵ En 1953 se habían nombrado nuevos cardenales latinoamericanos para San Salvador de Bahía, Quito y Bogotá.

La Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Se llevó a cabo en Río de Janeiro, del 25 de julio al 4 de agosto de 1955, después del XXXVI Congreso Eucarístico Internacional. Esta Conferencia resultó de la creciente preocupación del Vaticano por la situación religiosa de América Latina. Era urgente retomar la unidad continental perdida y buscar un camino por el cual coordinar la acción de la Iglesia sin depender de un patronato a nivel continental. Roma consideraba la cuestión religiosa latinoamericana bajo el doble aspecto de la defensa y de la conquista apostólica, teniendo por problema central la escasez de sacerdotes. Se veían enemigos por todos lados, especialmente, el protestantismo que avanzaba rápidamente.

Participaron de la Conferencia siete cardenales latinoamericanos, 90 obispos locales, seis nuncios apostólicos, y cinco prelados en carácter de observadores provenientes de Estados Unidos, Canadá, Portugal y España. Presidió la Conferencia el cardenal *Adeodato Piazza*.

Las conclusiones a las que llegaron los obispos se ordenan en once títulos. Los tres primeros están dedicados a tratar el grave problema de las vocaciones y formación de seminaristas, sacerdotes y religiosos. El título IV trata del laicado de la Acción Católica, mientras el título VI considera los medios especiales de propaganda. El protestantismo

y otros movimientos espirituales no-católicos son el objeto del título VII, en tanto que los problemas sociales son tratados en el título VIII. Las misiones, especialmente a los indios y personas de color, ocupan el título IX, y el título X considera a los inmigrantes y gente del mar.⁶⁶ Casi todas estas conclusiones llevaron con posterioridad a la creación de diversos Subsecretariados dentro del CELAM y a la organización de instituciones especializadas para la atención de cada problema.

La fundación del CELAM. El Consejo Episcopal Latinoamericano fue creado en ocasión de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Río de Janeiro. Quien inspiró la creación del CELAM fue monseñor *Antonio Samoré*, ex nuncio en Colombia y participante de la Conferencia. Uno de sus propulsores fue *Dom Hélder Câmara*, quien fue su subsecretario hasta 1963. Los obispos presentaron a la Santa Sede un voto unánime para fundarlo, con los siguientes objetivos: (1) estudiar los asuntos que interesan a la Iglesia en América Latina; (2) coordinar las actividades pastorales; (3) preparar nuevas Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, cuando fueren convocadas por la Santa Sede. El día 2 de noviembre de 1955, el papa Pío XII aprobaba el voto unánime de la Conferencia de Río.⁶⁷

Según la *Revista Eclesiástica Brasileira*, el CELAM se creó en respuesta a profundas preocupaciones de los obispos latinoamericanos, como: la necesidad de encontrar una solución al grave problema de la escasez de sacerdotes, el fomento de la formación de los sacerdotes, la reanimación del catolicismo

⁶⁵ Citado en Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 221.

⁶⁶ Dussel, *Historia de la Iglesia*, 188-189.

⁶⁷ Aloisio Lorscheider, "¿Qué es el CELAM?" en *Medellín: reflexiones en el CELAM*, ed. por Alfonso López Trujillo (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977), 3.



latinoamericano, la búsqueda de formas de evangelización y de apostolado adaptables a América Latina, la predicación de la justicia social basada en la doctrina social de la Iglesia.⁶⁸

La decisión fue de instalar el CELAM en América Latina, según el deseo de la Santa Sede. Su asamblea general, su órgano supremo, estaría compuesta por la representación de cada Conferencia Episcopal nacional. Con esto se dio un fuerte impulso a la formación y fortalecimiento de las Conferencias Episcopales en toda América Latina. El Vaticano fue aprobando en rápida sucesión los estatutos de las Conferencias Episcopales nacionales: México (1955), Bolivia (1956), Perú (1957), Colombia (1957), Chile (1957), Ecuador (1957), Paraguay (1958), Venezuela (1958), Brasil (1958), Haití (1959), Argentina (1959), etc.

Otro efecto de la creación del CELAM fue el aumento de las diócesis en América Latina. Según un informe de 1958, se había pasado de 268 circunscripciones eclesiásticas a 436

en un lapso de cuatro ó cinco años. Se destacaba que el índice mayor de desarrollo se encontraba en los últimos tres años, a partir de la Conferencia General de Río de Janeiro.

LA IGLESIA Y EL DESARROLLISMO

Después de la Segunda Guerra Mundial comenzó a desarrollarse en América Latina una ideología de tipo reformista. Según este planteo, los cambios sociales, económicos y políticos que se tenían por necesarios debían producirse no por la vía radical de la revolución (a veces violenta), sino a través de un proceso más lento de cambios parciales y sostenidos.

Según Roberto Oliveros: "La teoría del desarrollo tiene como parte central y eje, el pensar dicho desarrollo como proceso lineal. Es decir, que si se siguen los pasos y el camino tomado por las naciones industrializadas, el éxito es seguro. Sólo es cuestión de tiempo. Es, pues, una teoría cronológica, de un simple atraso en el reloj social de los países subdesarrollados."⁶⁹

⁶⁸Citado en Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 857.

⁶⁹Roberto Oliveros, *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1977)* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1977), 40.

La Democracia Cristiana fue una expresión típica de esta ideología emergente. Fue un intento de la Iglesia de confrontar el *statu quo* con un recurso político nuevo y moderno, basado mayormente en una comprensión neotomista de la sociedad. La propuesta sirvió, a su vez, como una alternativa entre el conservadurismo tradicional y el socialismo amenazante. Para muchos, el primero estaba demasiado comprometido con el *statu quo* y el segundo no era aceptado por su ateísmo.

Del populismo al desarrollismo

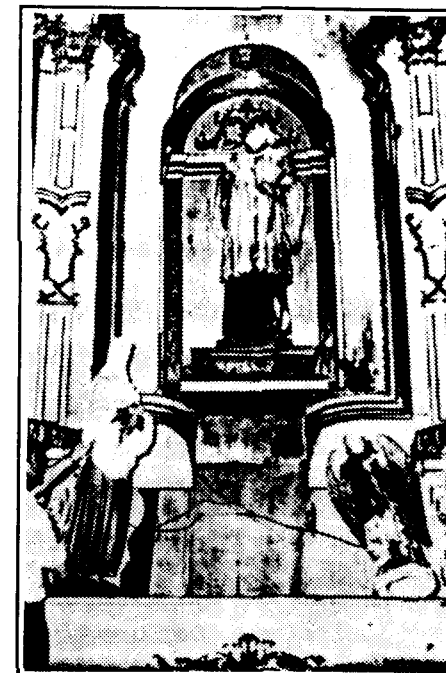
Como se vio, durante las dos primeras décadas del período, la Iglesia se apoyó en los gobiernos populistas para contrarrestar el liberalismo laicista y obtener mayor libertad.

Con la excepción de México, los gobiernos populistas de *Getulio Vargas* (1930 a 1945 y 1951 a 1954) en Brasil, *Juan D. Perón* (1946 a 1955) en Argentina, *Marcos Pérez Jiménez* (1952 a 1958) en Venezuela, *Gustavo Rojas Pinilla* (1953 a 1957) en Colombia, *José M. Velasco Ibarra* (1934 a 1935, 1944 a 1947, y 1952 a 1956) en Ecuador, e incluso *Víctor R. Haya de la Torre* en Perú, todos ellos tuvieron relaciones más o menos positivas con la Iglesia. De este modo, la Iglesia pudo salir de su enclaustramiento y asumir una posición más agresiva en América Latina.

Como consecuencia de ello, los *protestantes* sufrieron serias restricciones en su tarea proselitista durante este período. Es suficiente recordar por el momento a los mártires en Colombia y Bolivia durante los años de 1950 y la situación de los evangélicos bajo Perón en Argentina.⁷⁰ No obstante, los protestantes continuaron creciendo de manera no-

table gracias al arribo masivo de misioneros extranjeros, especialmente norteamericanos, y el surgimiento del pentecostalismo.

Para mediados de la década de los años de 1950, era evidente el fracaso del proyecto católico de reconstrucción y el intento de establecer una "nueva cristiandad" en América Latina con el respaldo de los gobiernos populistas y autoritarios. La Democracia Cristiana



Estragos producidos en una Iglesia de Buenos Aires después de una manifestación anticatólica en 1955.

había logrado llegar al poder en algunos países (Chile y Venezuela), pero había fracasado en alcanzar sus fines. Algo similar ocurrió con la *Acción Católica*, que se agotó como organización laica y desapareció o perdió efectividad en muchas partes. Mientras tanto, el proceso de des cristianización y secularización conti-

⁷⁰Sobre lo último, ver Santiago Canclini, *Los evangélicos en el tiempo de Perón: memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina* (Buenos Aires: Mundo Hispano, 1972).

nuaba avanzando. La asistencia a misa y la participación activa en los programas religiosos de la Iglesia disminuían cada vez más, en tanto que nuevos movimientos, especialmente de carácter ideológico, cautivaban el interés de la juventud latinoamericana en permanente crecimiento.

El populismo entró en crisis, y en algunos casos, como ocurrió con Perón en Argentina, la Iglesia rompió su alianza y apoyó su caída. El régimen dictatorial de Perón se convirtió de pronto en enemigo de la Iglesia, al punto que algunos templos fueron saqueados e incendiados. Así apareció en América Latina un nuevo Estado de carácter liberal, pero de inspiración desarrollista, abierto a las inversiones norteamericanas (desde 1955 en adelante). El cambio del populismo al reformismo o desarrollismo generalmente se dio mediante golpes de Estado militares (entre 1955 y 1960). La etapa desarrollista con Arturo Frondizi en Argentina (1958 a 1962), Juscelino de Oliveira Kubitschek en Brasil (1956 a 1961), Adolfo López Mateos en México (1958 a 1964), y Rómulo Betancourt en Venezuela (1959 a 1964) no duraría mucho, pero le permitió a la Iglesia reforzar su posición con respecto al Estado. En unos cuantos países, se restablecieron las relaciones con el Vaticano sobre la base de nuevos acuerdos o concordatos, que no hicieron otra cosa que afirmar, sobre una base actualizada, los viejos privilegios de la Iglesia, concediéndole mayor libertad de acción y decisión.

Los regímenes desarrollistas (reformistas) se establecieron con un fuerte respaldo e inversión de los Estados Unidos, como parte de su política de confrontación con el comunismo en el marco de la Guerra Fría. "En 1960 América Latina tomó un quinto de nue-

tras exportaciones y proveyó un tercio de nuestras importaciones. Las inversiones de los ciudadanos de los Estados Unidos fueron responsables por un tercio de todas las exportaciones de los países latinoamericanos."⁷¹ En 1961, John F. Kennedy creó la Alianza para el Progreso, basado en una tesis política liberal muy simple: invertir masivamente capital en América Latina, forzar a la reforma interna política y fiscal, recomendar nuevas



John F. Kennedy (1917-1963), político demócrata norteamericano, presidente de los Estados Unidos de 1961 a 1963, cuando murió asesinado.

técnicas de administración, proveer de tecnología avanzada y maquinarias, industrializar y promover nuevos modelos agrícolas. Con esta fórmula se esperaba obtener el desarrollo del continente y con ello frustrar al marxismo amenazante. Pero el proyecto fracasó dando lugar al surgimiento de numerosos movimientos revolucionarios izquierdistas, que asolaron el continente por casi una década y media.

Crecientes polarizaciones

A comienzos de la década de los años de 1960, comenzaron a vislumbrarse las polarizaciones por las que habría de atravesar el proceso político del continente. Por un lado, estaba el modelo de un Estado socialista; y por otro, el modelo de un Estado neofascista. La Iglesia se vio forzada a actuar muy cautelosamente al moverse en relación con Estados tan diversos. Sin embargo, a causa de su conservadurismo característico, tuvo más éxito en sus relaciones con los Estados autoritarios de derecha, si bien, en algunos casos, se mostró sumamente crítica y constituyó uno de los factores más dinámicos en la oposición a los gobiernos militares (Chile, Brasil, El Salvador, y en parte en Argentina). En estos casos, la Iglesia se presentó como defensora del establecimiento de la democracia y de los derechos humanos. Con esto, evidentemente, pudo obtener un espacio político mayor frente a movimientos agotados.

Expresión de una mayor apertura por parte de la Iglesia a la compleja realidad continental es la creación de diversas organizaciones orientadas al estudio y comprensión de esa realidad. El dominico Le Bret organiza el Movimiento de Economía y Humanismo, mientras van surgiendo varios Centros de Investigación y Acción Social (CIAS) en algunos países, bajo la iniciativa de los jesuitas. El más notorio de estos Centros será el Bellarmino, en Chile, dirigido por Roger Vekemans. Allí se intentará elaborar una teoría explicativa del subdesarrollo latinoamericano, alrededor del enfoque de la "marginalidad" y se comenzará a ensayar tipologías socioeconómicas de los países latinoamericanos. Entre 1958 y 1961, la Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas (FERES), con sede en Bogotá, organizó el estudio sistemático sobre el conjunto de América Latina en relación a las estructuras eclesásticas y el cambio social y religioso.

El fracaso de la Democracia Cristiana

La Democracia Cristiana triunfó electoralmente en Chile en 1964 cuando Eduardo Frei (n. 1911) obtuvo la presidencia de su país (gobernó hasta 1970). La participación del COPEI en las elecciones de 1959 en Venezuela fue un factor decisivo para el ascenso al poder de Rómulo Betancourt, el fundador de Acción Democrática que gobernó hasta 1964. En 1969 el candidato de la Democracia Cristiana, Rafael Caldera (n. 1916), fue electo presidente de la nación venezolana (gobernó hasta 1974). Sin embargo, el éxito de la propuesta reformista y católica de la Democracia Cristiana duró tanto como la euforia del reformismo de fines de la década de los años 1950 y comienzos de la de 1960.

Levantando sus banderas ideológicas orientadas básicamente por la doctrina social de la Iglesia, la Democracia Cristiana afirmó algunas ideas revolucionarias al tiempo que insistió en el mantenimiento de la democracia y la libertad. En América Latina los demócratas cristianos han considerado que la revolución es inevitable, pero su estrategia ha sido la de hacer una "Revolución en libertad," según la calificación que Eduardo Frei le dio a su movimiento en Chile. Esto significa el rechazo de la violencia como alternativa para el cambio.

No obstante, en general los demócratas cristianos se han opuesto fuertemente a las democracias "formales" que han perpetuado males como la injusticia social en América Latina. En esta línea de acción, al igual que otras ideologías latinoamericanas (peronismo, aprismo, Movimiento Nacionalista Revolucionario de Bolivia, etc.) la Democracia Cristiana ha pretendido ser una tercera alternativa al capitalismo y el comunismo.

⁷¹ Donald Marquand Dozer, *Latin America: An Interpretative History*, ed. rev. (Tempe, Arizona: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1979), 23.

Algunos críticos de la Democracia Cristiana han señalado que su fracaso político reside en el hecho de que no ha tomado muy en serio el problema de la secularización creciente en el continente. La filosofía escolástica remozada que alimenta su sueño de una sociedad cristiana está basada en un sentimiento nostálgico por la síntesis medieval. Algunos líderes demócrata cristianos están considerando con mayor atención la realidad y necesidad de una sociedad pluralista. Por otro lado, cada vez son más numerosos en América Latina aquellos que consideran como anacrónica e improcedente la existencia de partidos políticos cristianos.

La Revolución Cubana

A partir de 1956 se inicia en Cuba, bajo el liderazgo de Fidel Castro (n. 1927), un proceso

revolucionario cuyos resultados finales todavía están pendientes. De contrapelo con la euforia desarrollista, la creciente influencia norteamericana en el continente y la elaboración de nuevos lazos de dependencia, Castro puso en marcha un modelo de cambio radical: la **revolución**. Con ello, el **cas-**

trismo apareció en escena como el recurso para hacer frente a su peor enemigo, el reformismo, que es interpretado como el arma

ideológica de que se vale el imperialismo para proteger sus intereses.

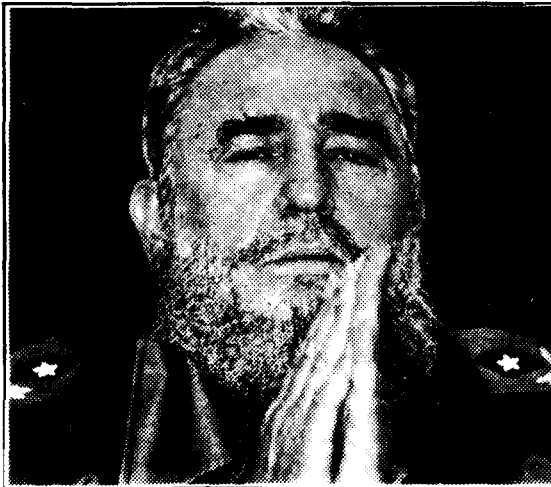
El castrismo es la peculiar aplicación del marxismo hecha por Fidel Castro en Cuba a partir de la *Revolución Cubana*, iniciada en 1956 cuando Castro desembarcó en la provincia de Oriente y se estableció en la sierra Maestra con sus partidarios del Movimiento 26 de Julio. Su lucha de **guerrillas** concluyó con el derrocamiento de *Fulgencio Batista* (1901-1973) el 1 de enero de 1959. Nombrado primer ministro, Castro instauró un régimen socialista y procuró la exportación de su *modelo revolucionario de guerrillas a otros países de América Latina*.

Algunos críticos han observado que el castrismo es una nueva forma de caudillismo que ha abrevado de diferentes tipos de ideologías a lo largo de su peregrinaje hacia el poder. No obstante, Castro mismo en un discurso en la Plaza Cívica de La Habana en 1959, declaró que "la revolución (cubana) no es comunista ni

capitalista; es una revolución propia... tiene su propia ideología... y es enteramente cubana, enteramente latinoamericana."

Es precisamente el extremo nacionalismo del castrismo sumado a su énfasis en la guerrilla como estrategia lo que lo ha diferenciado del comunismo or-

todoxo, que se ha mostrado generalmente más fiel al modelo soviético. Conforme a sus convicciones esenciales, el castrismo ha sido



Fidel Castro, abogado y político cubano (n. 1927), que derrotó a Batista en 1959. Nombrado primer ministro, instauró un régimen socialista en Cuba.

un factor de fundamental importancia en la promoción de grupos revolucionarios a lo largo de América Latina, a partir de 1960. Sin tomar muy en cuenta su aprobación o discrepancia con el modelo cubano, Castro ha respaldado en distinto grado a muchos movimientos revolucionarios y subversivos en el continente, que parecen estar más cerca del castrismo de 1955 y 1957 que del castrismo de 1961 o 1965, para no mencionar sus desarrollos más recientes.

La militancia católica cubana apoyó al principio la revolución. La Iglesia vio con buenos ojos el proceso de reformas, especialmente la agraria. Pero a medida que Castro se fue comprometiendo con la Unión Soviética frente a la oposición norteamericana creciente, la Iglesia quedó entre dos fuegos. Poco a poco la Iglesia fue apareciendo como contrarrevolucionaria por su anticomunismo, y fue silenciada. Kennedy, el primer presidente católico de los Estados Unidos, ordenó la invasión de la isla en abril de 1961 mientras lanzaba la Alianza para el Progreso. Estas acciones norteamericanas comprometieron aun más la situación de la Iglesia en Cuba. Una nueva etapa, plagada de conflictos internos pero llena de nuevas oportunidades se estaba abriendo para la Iglesia Católica en América Latina.

GLOSARIO

anarquismo: sistema político que tiende a la destrucción de la autoridad y a la subversión del orden social, porque preconiza la abolición del Estado y la constitución de una sociedad libre de obligaciones estatales.

castrismo: doctrina socialista y revolucio-

naria que se inspira en las ideas de Fidel Castro y del régimen cubano.

catecismo: libro que contiene la explicación de la doctrina cristiana, presentada en forma dialogada entre el maestro y el discípulo.

clase alta: aquel estrato de la sociedad que es capaz de dominar a los estratos inferiores en virtud de su mayor poder, autoridad, riqueza y prestigio.

clase media alta: el estrato de la sociedad que incluye las ocupaciones comerciales, profesionales y gubernamentales relativamente prósperas.

dictadura: poder absoluto de un individuo o de un grupo sobre un Estado, que muchas veces cuenta con el apoyo de vastos sectores de la población.

fascista: partidario del régimen establecido en Italia (1922 a 1945), basado en la dictadura de un partido único, la exaltación nacionalista, el corporativismo y el autoritarismo.

gobiernos de facto: gobiernos de hecho; se refiere a aquellos gobiernos inconstitucionales que por algún acto o serie de actos llegan al poder, generalmente por vías que violan las leyes establecidas para ello.

golpe de estado: un cambio de gobierno repentino, realizado con violencia por representantes del poderío estatal o militar utilizando el mando que se les ha otorgado, y al margen de lo que establece la Constitución nacional, aunque conserva la estructura fundamental del Estado.

guerrilla: orden de batalla que se hace dividiendo la tropa en multitud de partidas pequeñas que hostilizan por todas partes al enemigo.

integrismo: tiene que ver con un partido político español que pretendía mantener íntegra la tradición, y como parte de ella, la vigencia hegemónica del catolicismo como la religión de la nación.

laicismo: doctrina que defiende la independencia del ser humano, de la sociedad o del Estado, de toda influencia eclesial o religiosa.

marxismo: sistema ideológico, económico y político-sociológico de Carlos Marx (1818-1883) y Federico Engels (1820-1895), basado en el materialismo dialéctico e histórico, y que enseña la plusvalía, la lucha de clases y la dictadura del proletariado.

pirámide social: estratos sociales concebidos como formando, aproximadamente, una pirámide, con los estratos más bajos (que son los más numerosos) en la base y las clases altas (menos numerosas) en la cúspide (la parte más estrecha).

prelatura personal: es establecida por la Santa Sede para llevar a cabo empresas pastorales y apostólicas especiales, y responde a la Sagrada Congregación de los Obispos.

rebelión cristera: movimiento popular católico de carácter pacífico, en tiempos de Plutarco Elías Calles en México, contra la persecución de que era objeto la Iglesia, al grito de "¡Viva Cristo Rey!"

teleológico: que se refiere a la doctrina de las causas y los propósitos finales.

vocaciones: se refiere a la inclinación a un estado especialmente religioso, que se expresa en la incorporación al orden sacerdotal o religioso.

SINOPSIS CRONOLOGICA

1922-1939	Papado de Pío XI.		Acción Católica en Bolivia. Nominación del Primer cardenal de Santiago de Chile.
1929-1930	Crisis económica mundial.		
1929-1938	Creación de la Acción Católica en Cuba, Argentina, Uruguay, Costa Rica, Perú, República Dominicana y Bolivia.		1946 Fundación de universidades católicas en Ecuador y Río de Janeiro.
1930	Trujillo en la República Dominicana y Vargas en Brasil. Congreso de Acción Social (católico) en Cochabamba (Bolivia). Libertad de culto en Colombia.	1946-1955	Juan D. Perón en Argentina.
1932	Encíclica de Pío XI sobre la persecución en México.	1948	Conferencia Pan-Americana de Caracas.
1932-1935	Guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia.	1951	Reforma constitucional en Uruguay en pro de un Colegiado.
1933	Política del "New Deal" de F.D. Roosevelt.	1952	Puerto Rico: Estado Libre Asociado de U.S.A.
1934	Prohibición de la enseñanza católica en México. Creación de doce diócesis en Argentina. Creación de la Asamblea Nacional de Jóvenes de la Acción Católica (JAC) en Argentina.	1953	Primer Congreso Latino-Americano de la JOC, en La Habana.
1934-1940	Gobierno de Lázaro Cardenas en México.	1954	Alfredo Stroessner llega al poder en Paraguay.
1935	Nacionalización de los lugares de culto en México. Creación de la Acción Católica en Brasil. Elevación a cardenal del arzobispo de Buenos Aires.	1955	Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Fundación del CELAM.
1936-1979	Dictadura de los Somoza en Nicaragua.	1956	Fidel Castro desembarca en la prov. de Oriente (26 de julio). Formación de las primeras CEB (Comunidades Eclesiales de Base) en Barra do Pirai, Río de Janeiro.
1937-1945	El Estado Nuevo o Segunda República en Brasil, con Getulio Vargas.	1957	Francisco Duvalier llega al poder en Haití.
1939-1945	Segunda Guerra Mundial.	1958	Fundación de la Universidad Católica Argentina.
1939-1959	Papado de Pío XII (Pacelli).	1959	Revolución socialista en Cuba.
1944	Enseñanza laica en Guatemala.	1960	Brasilia. Tratado de Montevideo: creación de la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC).
1945	Enseñanza religiosa en las escuelas públicas en Argentina. Primera Asamblea Nacional de la	1961	Asesinato de R.L. Trujillo. Lanzamiento de la Alianza para el Progreso. Tentativa de invasión norteamericana a Cuba. Renuncia al patronato por parte del gobierno boliviano.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Qué ocurrió con el Estado liberal latinoamericano con la crisis de 1929? 2. Sintetice la situación económica en el período 1930-1960. 3. Describa la estructura de la sociedad después de 1930. 4. ¿Cuál fue la situación religiosa de los indígenas y las masas rurales en el período estudiado? 5. ¿Qué dos tipos diferentes representan al catolicismo urbano de este período? 6. ¿Qué lugar ocuparon los laicos en los esfuerzos de la Iglesia por enfrentar el secularismo creciente? 7. ¿Cuál fue el papel de la Acción Católica en la formación de los laicos? 8. ¿Qué es la Democracia Cristiana? 9. ¿Qué son los Congresos Eucarísticos y cuál es su importancia? 10. Describa la relación de la Iglesia con los regímenes populistas. 11. Sintetice la situación del catolicismo latinoamericano hacia mediados de siglo. 12. ¿En qué sentido se puede hablar de debilidad institucional de la Iglesia en este período? 13. ¿Qué se entiende por "catolicismo nominal"? 14. ¿De qué maneras se manifestó la inconsistencia ética del catolicismo del período en la esfera personal y social? 15. Explique el problema de la ignorancia religiosa y sus causas. 16. Enumere los esfuerzos realizados en el área de la fe y la devoción para renovar la Iglesia. 17. ¿Qué es el fundamentalismo? 18 Señale algunos elementos que el fundamentalismo NO es? 19. ¿Qué es el Opus Dei? 20. Identifique al movimiento Comunione e Liberazione. 21. ¿De qué manera se expresó la preocupación por los problemas sociales durante este período? 22. Mencione algunos elementos en el proceso de latinoamericanización de la Iglesia. 23. Describa el origen del CELAM. 24. Explique el surgimiento del desarrollismo. 25. ¿A qué se denomina "nueva cristiandad" y cuál era su situación hacia mediados de siglo? 26. Describa al Estado desarrollista. 27. ¿A qué se refiere el autor al hablar de "crecientes polarizaciones"? 28. Evalúe el desempeño político de la Democracia Cristiana. 29. ¿Qué es la Revolución Cubana? 30. ¿Cuál fue la actitud de la Iglesia hacia el proceso revolucionario en Cuba?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * América Latina: ¿un continente católico?

Lea y responda:

EL CATOLICISMO EN 1950

América es un continente de raíz cristiana en el cual la mayoría de sus habitantes son

bautizados y tienen realmente fe que revive en determinados momentos por acción de campañas apostólicas; sin embargo, por influencia de diversos factores (laicismo, naturalismo, masonería, falta de ministerio sacerdotal suficiente, deficiencias en la penetración apostólica, y otros) puede afirmarse que ni sus instituciones ni la vida ordinaria están informadas definitivamente por el cristianismo. Hay mucha superstición, ignorancia religiosa, relajamiento en la vida moral y otras señales de descristianización. . . .

Se puede afirmar ciertamente que América es un continente que ha recibido el mensaje de la fe, pero que requiere al mismo tiempo una profunda restauración para acercarse a un ideal de plenitud cristiana de que está hoy todavía muy distante. Tal restauración exige una actitud apostólica de penetración misionera mucho más que una actitud de preservación y mal entendido tradicionalismo.

"Informe de Chimbote," 188, 241.

- ¿Qué piensa usted de la descripción que hace el "Informe de Chimbote" sobre la situación del catolicismo a mediados de siglo, según la primera frase?

- Repase los factores que se apuntan como causantes de la descristianización del continente.

- A su juicio, ¿cree que América Latina "ha recibido el mensaje de la fe"? Argumente su respuesta.

- ¿Considera usted que América Latina necesita de una "restauración de la fe" o piensa que el continente está esperando todavía la verdadera predicación de la fe? Explique su opinión.

- ¿Es América Latina un campo de misión? ¿Por qué?

TAREA 2 * Renovación de la piedad popular

Lea y responda:

EL CONGRESO EUCARISTICO INTERNACIONAL DE BUENOS AIRES

Me hace el efecto de que un milagro nos hubiera sorprendido de pronto. Del todo imprevisto. Porque aunque desde hace dos años viene preparándose este Congreso, jamás pudo preverse su grandiosidad y magnificencia. . . . Los hombres prepararon el teatro, llegaron quizá a levantar el telón, pero no pudieron prever lo que se vió, no pudieron prever la acción divina. . . . Y Dios mismo fue el Actor; fue El quien descorrió nuevos y nuevos velos hasta la última tarde, hasta esa divina apoteosis final en que prestaron su concurso el cielo y la tierra. Dios movió los corazones, Dios inspiró. Dios atrajo a Sí. . . . Y multitudes quizá indiferentes, quizá incrédulas hasta el día anterior, se postraron y adoraron. Y esta ciudad cuyo primer nombre fue el de la Santísima Trinidad resultó realmente la ciudad de Dios. . . . Luego vinieron aquellos silencios más impresionantes que el rumor de las aguas, cuando sobre una reunión de dos millones de hombres llegaba a oírse nítidamente entre la arboleda de Palermo el cantar de un pajarillo. . . . Impresión de la Belleza invisible que de pronto se hace visible y manifiesta: la inmensa cruz dominando todo el monumento, los altares, el grupo escultórico de Nuestro Señor amparando a la mujer y al niño; y debajo el conjunto de los Prelados de todas las naciones, con sus ornamentos y sus capas en los diversos tonos del violeta y del rojo. Todo bajo un dosel de brillantes nubes blancas en el cielo intensamente azul. . . . ¿Qué era lo que ponía allí en todo, aquella belleza que diríase insuperable? . . . Era El mismo mostrándonos su reino sobre el mundo.

Según Delfina Bunge de Gálvez en su diario, citado en Lucía Gálvez de Tiscornia, "La Iglesia en la Argentina: cuatro siglos de conflictos y entendimientos," *Todo es Historia* 19 (marzo 1987): 37.

- ¿En qué se parece o difiere el testimonio de la autora al de un participante de una conferencia o congreso evangélico internacional?

- ¿Por qué cree que el Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires logró convocar a tanta gente? Mencione factores sociales, económicos y políticos.

- ¿Qué elementos estéticos y dramáticos relacionados con el culto se mencionan? ¿Qué importancia piensa que tienen?

- ¿Cree que los encuentros masivos y apoteósicos son importantes para la afirmación y difusión de la fe? ¿Por qué?

LECTURAS RECOMENDADAS

DUSSEL, Enrique D. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación* (Salamanca: Sígueme, 1978), 67-69, 124-126, 163-164, 184-186.

DUSSEL, Enrique D. *Historia de la Iglesia en América Latina*, 3ra ed. (Barcelona: Nova Terra, 1974), 177-201.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 851-858.

RYCROFT, W. Stanley. *Religión y fe en América Latina* (Buenos Aires: La Aurora, 1961), 120-139.



UNIDAD UNO

EL CRISTIANISMO CATOLICO ROMANO

SUBUNIDAD III

EL CATOLICISMO CONTEMPORANEO

La Iglesia Católica latinoamericana de las últimas décadas ha pasado por los cambios más significativos desde los tiempos de su fundación. En buena medida, esto ha estado determinado por los *cambios revolucionarios* que se han verificado en el continente en las esferas política, social, económica y cultural.

TRES DECADAS DE PROFUNDOS CAMBIOS

La década de 1960

La década de los años de 1960 se desarrolló bajo el signo de la violencia. Las guerrillas rurales y urbanas, la **represión** policial y militar, los levantamientos de campesinos y del proletariado industrial, crearon un clima de incertidumbre e inseguridad. Los intentos de llevar a cabo proyectos de desarrollo económico y social en América Latina (por ejemplo, la

Alianza para el Progreso), fracasaron rotundamente. Ante el decrecimiento del poder político de las oligarquías tradicionales y el surgimiento de los movimientos populares, volvieron a la escena política los *militares*, respaldados por las grandes **corporaciones** multinacionales. Dejaron sus cuarteles argumentando la "defensa de la democracia." Contando con el respaldo de la Iglesia (la jerarquía en particular) en muchos casos, lucharon encarnizadamente contra el **comunismo** y las izquierdas en general, fortificando así a los sectores clericales y de derecha.

La lucha por el control de las masas y el dominio económico fueron los móviles esenciales de los diferentes sectores sociales en pugna. El cristianismo se confundió con el concepto de cristiandad y se mezcló con el paganismo enraizado en lo autóctono, provocando el rechazo cuando no la indiferencia o superficialidad religiosa del pueblo latinoamericano. La creciente *ideologización* del catolicismo llevó a conflictos internos que, en algunos casos, todavía no se han resuelto.

La década de los años de 1960 discurre en medio de la tensión entre dos *proyectos políticos* contradictorios y antagónicos: el *desarrollismo* de carácter democrático y capitalista, de base prioritariamente economicista; y la *liberación política revolucionaria y violenta*, de procedencia marxista-leninista, pero adaptada a las circunstancias peculiares de América Latina.

El desarrollismo. El desarrollismo, como se vio, sostenía que el subdesarrollo de los países latinoamericanos era un *mero atraso* en el tiempo del proceso que ya habían cumplido los países desarrollados. Este retraso se debía a fallas estructurales propias y específicas: carencias tecnológicas y de capital, ignorancia y falta de capacitación de los recursos humanos, algunas injusticias puntuales (por ejemplo, en la propiedad de la tierra y el régimen impositivo). Con la ayuda de las naciones desarrolladas y tomando algunas medidas reformistas (reforma agraria e impositiva, alfabetización y capacitación humana) el ingreso de la América Latina subdesarrollada a la modernización y el desarrollo sería inevitable.¹

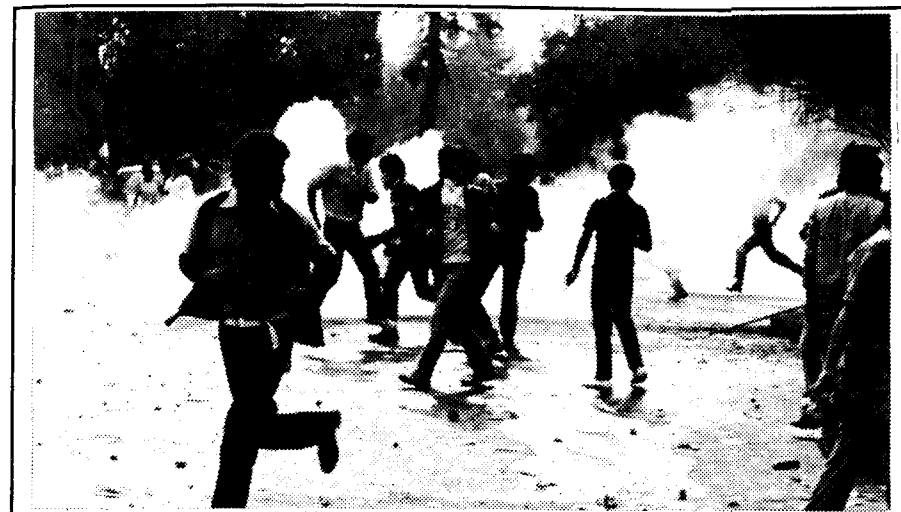
Esta era básicamente la idea que subyacía en la ciertamente bien intencionada y fracasada *Alianza para el Progreso*, propuesta por el presidente norteamericano *John F. Kennedy*. Fue también el programa modernizador y reformista de varios gobiernos democráticos latinoamericanos de fines de la década de 1950 y hasta principios de los años de 1970.

Más allá de todas las diferencias y matices entre ellos, la idea del desarrollo como modernización dentro del mundo capitalista fue compartida por *Arturo Frondizi* y *Arturo Illia* (Argentina), *Juscelino Kubitschek* (Brasil), y más tardíamente por *Eduardo Frei* (Chile) y *Fernando Belaúnde Terry* (Perú). Otros países que intentaron el mismo proceso fueron México, Colombia y Venezuela. Sin embargo, la idea fracasó. Puede decirse que, "la misma bala que en Dallas, en 1963, mató a John Kennedy, hizo pasar a mejor vida a aquella propuesta, noble y audaz, pero también insuficiente y unilateral."²



Vendedores callejeros en México.

La revolución. Como consecuencia del fracaso del desarrollismo, cobró vigencia en América Latina la *teoría de la dependencia*.³ Esta señala que el subdesarrollo de los países pobres no es un fenómeno natural, de mero atraso en el tiempo del proceso de modernización, sino el resultado de la dependencia, la dominación, la explotación y el neocolonialismo



Manifestación estudiantil contra la dictadura militar en Chile (1987).

que los países desarrollados ejercen sobre los subdesarrollados. El desarrollo de aquéllos depende del subdesarrollo de éstos. La alternativa no es desarrollo o subdesarrollo, sino dependencia o liberación.

La idea no era nueva, pero recién se generaliza en América Latina a mediados de la década de 1960. El propio papa *Juan XXIII* (1881-1963) la había esbozado, en clave cristiana, en su *encíclica "Pacem in terris."*⁴ Pero en estos años, el continente estaba viviendo otro fenómeno, aparentemente inesperado: la *Revolución Cubana*. *Fidel Castro*, que había derrocado al dictador *Fulgencio Batista*, se autoproclamaba marxista-leninista y recibía el apoyo y ayuda de la Unión Soviética. Muy pronto el modelo revolucionario castrista comenzó a ser exportado a diversos países. El 16 de enero de 1963, Castro anunció la tesis de la lucha armada a partir de un foco insurreccional de la guerrilla. La variante cubana de la lucha por la liberación, conocida como *foquismo revolucionario*, usaba básicamente el método de la guerrilla rural, desarrollado por sus teóricos: *Ernesto "Che" Guevara* (1928-1967) y *Regis Debray*. Los Andes se convirtieron así en una nueva Sierra Maestra.

A diferencia de lo sucedido con el desarrollismo tras la muerte de Kennedy, la muerte de Guevara en Bolivia no terminó con la guerrilla, si bien anticipó su incapacidad para la toma del poder político. La *violencia guerrillera y subversiva*, generalmente de inspiración marxista, continuó asolando el continente a lo largo de la década y más allá también, agregando la modalidad urbana de la misma. De este modo, a partir de la Revolución Cubana, el conflicto Este-Oeste ingresó al continente. Las injusticias estructurales históricas, el subdesarrollo y la dependencia fueron su mejor caldo de cultivo.

Durante los primeros años de la década de 1960, mientras en Europa se inauguraba un diálogo intelectual y académico entre cristianos y marxistas, muchos católicos latinoamericanos se preguntaban sobre la *legitimidad moral de la violencia como instrumento de acción política*. En Colombia, el sacerdote *Camilo Torres* se incorporó a la guerrilla invocando una "opción evangélica" y murió en la lucha armada (febrero de 1966). El fue el

¹Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1969).

²Ignacio Palacios Videla, "Claves," *Tiempo Argentino*, 30 de setiembre de 1984.

³Ver E. Bradford Burns, *Latin America: A Concise Interpretative History*, 4ta ed. (Englewood Cliff, N.J.: Prentice-Hall, 1986), 297. Para una crítica de la teoría de la dependencia, ver Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (Nueva York: A Touchstone Book, American Enterprise Institute/Simon and Schuster, 1982), y Peter Berger y Michael Novak, *Speaking to the Third World: Essays on Democracy and Development* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1985).

⁴Ver "Pacem in terris," 80-83.

precursor de muchos otros jóvenes (muchos de ellos universitarios y de clase media), que se enrolaron en la guerra revolucionaria.

La década de 1970

Los procesos de liberación política revolucionaria y violenta se incrementaron en todo el continente a lo largo de esta década. El fracaso del desarrollismo democrático se iba haciendo cada vez más evidente, a medida que proliferaba la guerrilla marxista-leninista. Sectores militares y civiles de los Estados Unidos cambiaron la política de Kennedy del buen vecino por la de la intervención directa en algún caso (República Dominicana, 1965), pero más frecuentemente por la del apoyo a la constitución de gobiernos militares autoritarios o **totalitarios** y la desestabilización de gobiernos díscolos o con pretensiones de crecer en autonomía y soberanía.⁵ Este proceso comenzó a partir del golpe militar brasileño de 1964 y tuvo su expresión tardía en el golpe militar argentino de 1976.

La *Doctrina de la Seguridad Nacional*. El **intervencionismo** norteamericano y el surgimiento de las dictaduras militares latinoamericanas en estos años respondió a una estrategia bien orquestada a nivel continental. El sociólogo **José E. Miguens** ubica su origen en la reunión de la *Junta Interamericana de Defensa* (integrada por los comandantes en jefe de los ejércitos latinoamericanos), en Río

de Janeiro, en 1965. Según Miguens, allí se habría planificado la toma del poder por los militares en América Latina, en nombre de la llamada *Doctrina de la Seguridad Nacional* y como defensa continental frente a la "agresión marxista-leninista" que, según esta doctrina militar, se manifestaba ahora también al interior de cada país, con el uso de medios militares, ideológicos y culturales.⁶

A partir de aquella reunión se produjeron en América Latina once golpes de Estado iguales como calcos: protagonizados por las Fuerzas Armadas, movidos por sus Estados Mayores, ordenados por su comandante en Jefe y que se adjudicaban el poder absoluto para reorganizar las sociedades en todos sus aspectos, áreas y dimensiones.

La vieja forma de la dictadura patriarcal y oligárquica latinoamericana, asociada a los intereses de los Estados Unidos y de las empresas multinacionales, dio lugar a sistemas de dictaduras militares autoritarias o **totalitarias**, **estatistas** y represivas en lo ideológico, político y cultural, pero liberales o desarrollistas en lo económico.

Según **Fernando Enrique Cardoso** y **Enzo Faletto**, se trata de una nueva forma del "capitalismo asociado dependiente," con variables innovadoras.⁷ Para **Guillermo O'Donnell**, este fenómeno debe caracterizarse como la formación de nuevos Estados latinoamericanos, a los que denomina "burocrático-autoritarios."⁸ Desde una perspectiva católica, el teólogo belga-latinoamericano **José Comblin** sostiene que se trata de la aplicación

⁵Recuérdese la colaboración semiclandestina para derrocar al gobierno chileno (democrático y socialista) de Salvador Allende, en 1973.

⁶José E. Miguens, *Familia Cristiana* n. 526 (noviembre 1985): 40.

⁷Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, "Post-scriptum a *Dependencia y desarrollo en América Latina*," Documento CEDES/G.E., CLACSO n. 6 (diciembre 1976).

⁸Guillermo O'Donnell, *Reflexiones sobre las tendencias generales de cambio en el Estado burocrático-autoritario* (Buenos Aires: CEDES, 1975).



Militares argentinos.

de la *Doctrina de la Seguridad Nacional* a los países de América Latina, tal como la desarrollaron especialmente los **geopolíticos** brasileños, y muy particularmente **Golbery da Couto e Silva**, asesor y mentor ideológico de los gobernantes militares de su país.⁹

La *defensa del mundo "occidental y cristiano"*. La *Doctrina de la Seguridad Nacional* tenía antecedentes en doctrinas militares francesas aplicadas en Indochina y en Argelia. En América Latina fue sistematizada e instrumentada por la ideología militar de los Estados Unidos. Los conceptos de *guerra permanente* y *guerra interna* formaban parte de su estrategia, y el conflicto Este-Oeste, en

el nivel de desarrollo que tuvo durante la Guerra Fría, fue su supuesto histórico y geopolítico.

Desde una perspectiva cristiana, se trataba de una insostenible postura **maniquea**, según la cual la lucha entre el mundo marxista-socialista, liderado por la Unión Soviética, y el mundo llamado libre, calificado de "occidental y cristiano," liderado por los Estados Unidos, era una guerra de destrucción, que no tendría fin hasta el aniquilamiento total del enemigo.¹⁰

El conflicto Este-Oeste no se resolvía sólo con guerras más o menos convencionales o regionales limitadas, sino que debía darse al

⁹Joseph Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional* (Santiago de Chile: Vicaría de la Solidaridad, 1979).

¹⁰Documento de Puebla, n. 547.

interior de cada nación. Así surgió, complementariamente, el concepto de las "fronteras ideológicas."

Según este concepto, las verdaderas fronteras en el mundo no eran las de carácter político trazadas en un mapa, sino las de carácter ideológico que cruzaban las líneas entre los países y regiones.

Los gobiernos burocrático-autoritarios. Los gobiernos de estos años fueron de carácter burocrático-autoritarios. *Todos ellos se justificaban en el riesgo de la toma del poder por la subversión revolucionaria y el consecuente peligro de la disolución nacional.* Estos gobiernos compartieron un común denominador, aunque sus métodos y logros no fueron idénticos. El sustrato doctrinal y el "modus operandi" se repitió en todos por igual: los militares ejercían una dictadura represiva más o menos rígida y cruenta, y un control totalitario de la sociedad, mientras una élite civil "ilustrada," representativa de intereses económicos loca-

les e internacionales, instrumentaba políticas liberales y crudamente capitalistas, más o menos industrialistas, agro-exportadoras, financieras y agro-importadoras.

En otras palabras: los militares "ponían la cara" y hacían el "trabajo sucio," en defensa del mundo y la civilización "occidental y cristiana," mientras la "minoría civil ilustrada" tenía las manos libres para desarrollar sus políticas antinacionales y antisociales, en beneficio de sus propios intereses.¹¹

Los gobiernos burocrático-autoritarios, con diferentes matices, compartieron el propósito básico y común de instaurar una "revolución," que reorganizara todas las áreas de la sociedad e instaurara en América Latina un *Estado nuevo*, basado en aquellos principios.¹²

En cuanto a las funciones de *defensa y seguridad nacionales*, en este planteo los Estados Unidos se reservaban la defensa estratégica del continente frente a eventuales agresiones militares extrac Continentales, mientras

se delegaba en las Fuerzas Armadas de América Latina la función de ejércitos de ocupación o policía, para controlar la estabilidad del sistema.

La quiebra del sistema. Por diversas razones, los gobiernos autoritario-burocráticos comenzaron a mostrar señales de agotamiento hacia fines de la década de 1970. No obstante, algunos (como el régimen de *Augusto Pinochet* en Chile), lograron mantenerse en el poder hasta bien entrada la década siguiente.



General Augusto Pinochet (n. 1915), jefe de la Junta Militar que derribó a Allende en 1973, y dictador desde 1974 a 1987.

Algunos autores piensan que la quiebra de los gobiernos burocrático-autoritarios y el envejecimiento de la Doctrina de la Seguridad Nacional obedeció a causas múltiples: la transformación creciente del mundo bipolar en multipolar, al menos en el terreno del poder económico; la crisis del petróleo; el síndrome de la derrota

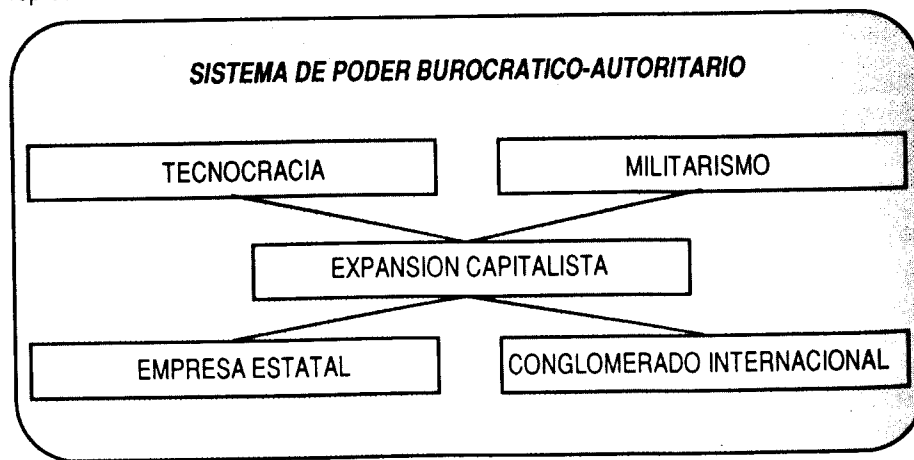
norteamericana en Vietnam, que diluyó el apoyo del gobierno del presidente *Jimmy Carter* a las dictaduras militares de América Latina e incluso lo enfrentó duramente a aquellos que no se sometieron a su política de derechos humanos; la derrota y la inviabilidad de la guerrilla en el continente; y, la lucha de los pueblos y sus organizaciones sociales y políticas contra los gobiernos militares.

La década de 1980

La democratización de América Latina. Durante la década de 1980 América Latina redescubrió la **democracia**. Aquellos países que durante años estuvieron sometidos a procesos militares (Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina, Uruguay y Brasil), reinstalaron sus instituciones democráticas a través de actos eleccionarios. Los partidos políticos proscritos volvieron a actuar y con ellos otros organismos propios de la vida democrática.

Los procesos de democratización que se han llevado a cabo durante esta década en el continente abren nuevas esperanzas para el futuro. De todos modos, América Latina sigue sufriendo de una situación de marginamiento económico y opresión, que se ve bien reflejada en la astronómica deuda externa que agobia a todos sus países. Una nueva conciencia de la *unidad latinoamericana*, no tanto sobre la base de una religión o cultura común, sino en razón de los problemas políticos, sociales y económicos, anticipa la posibilidad de una liberación más efectiva del continente con relación a los pactos coloniales, que desde mucho tiempo atrás lo han oprimido.

El peso de la deuda externa. Muchos analistas consideran la década de 1980 como



¹¹Ignacio Palacios Videla, "El contexto histórico de la teología de la liberación," *Todo es Historia* 19 (marzo 1987): 86.

¹²Para una síntesis de la situación en Brasil, ver Francisco Alencar, Lucía Carpi Ramalho y Marcus Venício T. Ribeiro, *História da sociedade brasileira* (Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1979), 320-326.

la "Década Perdida" de América Latina. La razón para este calificativo no es tanto política como económica. La causa del retraso económico de toda esta década fue una monstruosa deuda externa, que en 1982 alcanzaba los \$330 mil millones de dólares, y que a pesar de los pagos masivos de intereses anuales, continuaba creciendo incesantemente. Después que México anunció en 1982 que no continuaría efectivizando los pagos de los servicios de la deuda, la banca extranjera cerró el flujo del crédito para muchos países de la región, con lo cual empeoró su situación. El resultado fue que las importaciones y exportaciones se vinieron a pique, crecieron los déficits presupuestarios, y la inflación se disparó. En algunos países, como Venezuela y Argentina, esto significó estallidos sociales que cobraron muchas víctimas. En otros casos, el aumento de las tasas de desempleo y el empobrecimiento masivo de la población alcanzó grados sumamente alarmantes.

La deuda per capita latinoamericana en 1989 era de \$1.086 dólares. Esto significaba más que el promedio del ingreso anual por persona. El servicio anual de la deuda equivalía al 26% de las exportaciones de América del Sur. Por lo

menos un tercio de la deuda externa se acumuló como resultado de un alza ruinosa y vil en las tasas de interés real en los Estados Unidos entre 1979 y 1983. Por eso, muchos analistas consideran que una solución adecuada sería reducir drásticamente las obligaciones de los países más grandes (como Brasil y Argentina) a un tercio del total y condonar las de los países más pequeños (como Nicaragua), que no pueden pagar de ningún modo.

Durante este período clave de la historia reciente latinoamericana, la Iglesia Católica siguió definiendo a América Latina como un continente católico romano y concentró sus esfuerzos pastorales en el mantenimiento del *statu quo* religioso. Los cambios que se han dado con posterioridad al Concilio Vaticano II, y muy particularmente las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla, han significado un gran desafío para la Iglesia latinoamericana y la han llevado a una profunda revisión crítica de su misión en el continente.



Juan XXIII (Roncalli), papa en 1958, convocó en 1962 el Concilio Vaticano II, y se interesó en sus encíclicas por las cuestiones sociales y la paz mundial.

EL CONCILIO VATICANO II (1962-1965)

La década de los años de 1960 comenzó con un acontecimiento extraordinario: el *Concilio Vaticano II*.

El papa Juan XXIII se dio cuenta de la distancia que existía entre el mundo moderno y la Iglesia, que seguía pensando en un concepto de cristiandad.¹³ Al proponer el "aggonamento" de la Iglesia, el papa Juan XXIII abrió las puertas a una autocrítica que movilizó a más de 600 millones de católicos y una brecha que, a pesar de los años transcurridos, aún se la puede vislumbrar en las declaraciones, actos, pronunciamientos y actitudes de sus miembros. Pre y posconciliares, liberales, tradicionalistas, progresistas, tercermundistas, reaccionarios, son algunas de las designaciones con que fueron encasillados todos los que se pronunciaron sobre el tema.

Este "estado de asamblea" se materializó en las sesiones del Concilio Vaticano II (inaugurado en 1962), que en cuatro años plasmó las bases para la transformación de la Iglesia, la puso en movimiento y creó una agitación interna que todavía persiste.

Los antecedentes

Este importante evento tuvo antecedentes en la historia de la Iglesia Católica Romana. Después de la Segunda Guerra Mundial comenzaron a darse en América Latina diversas iniciativas de renovación de la Iglesia. No obstante, la Iglesia latinoamericana no estaba tan avanzada como la europea en la idea de un Concilio.¹⁴ Fue durante el Concilio que los obispos latinoamericanos comenzaron a desarrollar un vínculo común. En este sentido, el Concilio significó un gran paso adelante para

el CELAM y para la conciencia episcopal latinoamericana.

Otros Concilios. Hubo varios concilios antes, cada uno con su carácter especial, ya sea porque pusieron fin a cierto proceso en desarrollo, o bien porque tomaron alguna decisión definitiva sobre algún punto de controversia. No obstante, se ha dicho que *el Vaticano II fue el fin de la Contrarreforma*. Esto fue muy importante para América Latina, que religiosamente tuvo en el Concilio de Trento su origen más radical. El catolicismo latinoamericano nació de Trento. En el Vaticano II, por otro lado, hubo una mayor participación de los obispos latinoamericanos.

Varios obispos de América Latina quisieron llegar a Trento en el siglo XVI, pero les fue imposible por las distancias. En el Concilio Vaticano I, sobre 700 obispos hubo 200 no europeos y dentro de éstos 54 latinoamericanos. En el Vaticano II, sobre 2500 obispos hubo un 33% de europeos y un 22% de latinoamericanos (601 prelados). La participación creciente de los obispos de esta parte del mundo en la Iglesia mundial era evidente, si bien en el Vaticano II su papel no fue protagónico.¹⁵

Las encíclicas papales. El proceso de transformación de la Iglesia tuvo hitos de suma importancia en la proclamación de algunas encíclicas papales. Entre ellas cabe mencionar: "*Mater et magistra*" (1960) y "*Pacem in terris*" (1963) de Juan XXIII, y la "*Populorum progressio*" (1967) de Paulo VI. Con ellas, la Iglesia se refirió de manera más específica a las cuestiones sociales y tomó conciencia de

¹³Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 858-859; y Ricardo Cetrulo, "El catolicismo en América Latina," *Fichas de ISAL 4* (n. 40, 1972): 5-6.

¹⁴Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 859; Cetrulo, "El catolicismo en América Latina," 6-7; y Alberto Methol Ferré, "Las épocas: la Iglesia en la historia latinoamericana," *Vispera 2* (n. 6, 1968): 81.

¹⁵Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 859.

la necesidad de introducir cambios en la estructura tradicional.¹⁶

La primera, la "*Mater et magistra*," fue una actualización de la "*Rerum novarum*" (1891) del papa León XIII. Por ella, el Papa relegó un poco el tema de la propiedad privada y valorizó la participación de los poderes públicos en el campo económico, poniendo su acento en lo social.¹⁷

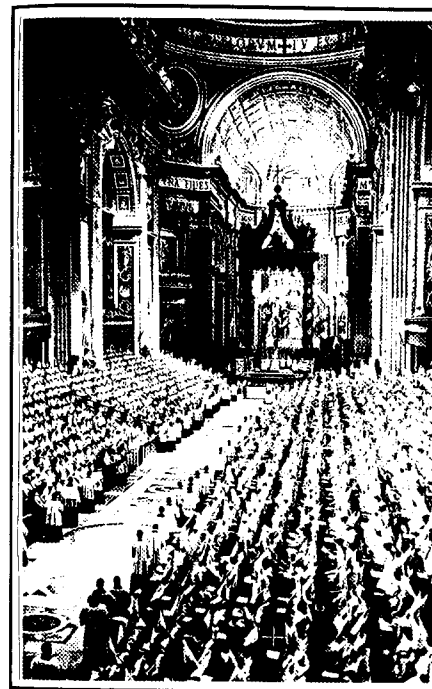
La segunda, la "*Pacem in terris*," fue la encíclica más polémica de Juan XXIII por la dimensión universal que le dio a los problemas sociales. El orden entre los seres humanos; las relaciones entre éstos y los poderes públicos; las relaciones entre las comunidades políticas y las relaciones de los seres humanos y las comunidades políticas con la comunidad mundial, conforman su estructura. El documento habla del tratamiento de las minorías, del equilibrio entre las poblaciones, la tierra y el capital; de los prófugos políticos, el desarme y el ascenso de las comunidades políticas.¹⁸

La tercera, la "*Populorum progressio*," fue publicada un año antes de la Conferencia en Medellín (1967). En ella, Paulo VI fue más allá de las encíclicas anteriores al hacer el elogio

de la industrialización y agregarle juicios negativos sobre el capitalismo, que provocaron la reacción de cierto liberalismo, olvidando párrafos en que se rechaza el marxismo. La encíclica entra también en otros terrenos polémicos, como el desarrollo de las economías atrasadas, y afirma que "lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres." Esta encíclica abrió en América Latina una nueva fase en la reflexión sobre la realidad del subcontinente.¹⁹ De esta manera, el Papa destaca como "el hecho más importante del que todos deben tomar conciencia" la *cuestión social*, que "ha tomado una dimensión mundial."²⁰

En la "*Populorum progressio*" Paulo VI asume los valores auténticos del desarrollo, inspirándose en las ideas del sacerdote francés Joseph Lebrét, creador del movimiento *Economía y Humanismo*. Pero nada tiene que ver con el desarrollismo meramente económico, sino que habla de la concepción católica del *desarrollo integral*: "de todo el hombre y de todos los hombres."²¹ La encíclica rechaza al capitalismo liberal y al marxismo como instrumentos idóneos para promover ese desarrollo integral.²² Rechaza la insurrección revolucionaria como método cristiano, normal de lucha política, "salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país."²³

La encíclica también considera el tema de la dependencia.²⁴ Denuncia el neocolonialismo de las grandes potencias que dominan y explotan a los países subdesarrollados.²⁵ Paulo VI no usa la palabra *liberación*, pero de alguna manera evoca su contenido cuando exhorta a realizar "transformaciones audaces, urgentes y profundamente innovadoras."²⁶



Inauguración del Concilio Ecueménico Vaticano II, por el papa Juan XXIII.

El desarrollo

En contraste con los concilios anteriores, en el Vaticano II no hubo un solo punto de la

teología y práctica de la Iglesia que no entrara en discusión. El resultado de los debates quedó plasmado en 16 documentos, que superan en extensión lo producido por cualquier otro concilio anterior. Estos documentos, si bien tienen que ver mayormente con cuestiones que surgen de la doctrina y la vida de la Iglesia en el pasado, no establecen meramente soluciones autoritativas que impidan una discusión continuada. Más bien señalan el camino al futuro, ya sea definiendo la base a partir de la cual un punto particular de doctrina debe ser desarrollado, o bien insistiendo por la puesta en marcha en la práctica de los principios establecidos.²⁷

Las decisiones

El Vaticano II, a diferencia de otros concilios que surgieron ante desafíos concretos sobre tales o cuales aspectos de la fe de la Iglesia, no nació obligado por una polémica específica. No tuvo intención defensiva o polémica. Su principal motivación fue de carácter pastoral, de reflexión más que de definición, de apertura y diálogo y no de condena.²⁸

Sobre estas premisas, el Concilio debatió en torno a dos temas principales: Iglesia y mundo. Desde el comienzo fue tomando cuerpo la intención de que la Iglesia se considerara críticamente a sí misma, y en un segundo momento, que mirara hacia afuera, al mundo.

¹⁶Roberto Compton, *La teología de la liberación* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1984), 28.

¹⁷Juan XXIII, *Mater et magistra*, 7ma ed. (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1981), 9.

¹⁸Juan XXIII, *Pacem in terris* (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1982).

¹⁹Ver el análisis de la concepción de la doctrina social de la Iglesia de León XIII a Pío XII en Ricardo Cetrulo, "Populorum Progressio: de la animación de lo temporal al análisis de situación," *Vespera* n. 3 (1967).

²⁰Paulo VI, *Populorum progressio*, 9na ed. (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1986), 4.

²¹Ver *Populorum progressio*, 14-21.

²²Ibid., 26, 11, 30-31.

²³Ibid., 30-31.

²⁴Ibid., 30.

²⁵Ibid., 7-8, 43-44, 47-49, 57.

²⁶Ibid., 32.

²⁷*Vaticano II: documentos conciliares* (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1986), 9.

²⁸En su discurso inaugural, Juan XXIII indicó que el Concilio no consistía en discutir aspectos doctrinales, sino en un salto positivo en la penetración doctrinal y en la formación de las conciencias, que se correspondiese más exacta y fielmente a la auténtica doctrina, y todo esto en relación con el mundo moderno. *Vaticano II*, 7-8.

EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II (11 de octubre de 1962 a 8 de diciembre de 1965), bajo los papas Juan XXIII (1958-1963) y Paulo VI (1963-1978), fue un concilio de alcance y valor ecuménicos (y por tanto el vigesimoprimer concilio ecuménico). No tuvo, según las intenciones de Juan XXIII al convocarlo, un propósito expresamente dogmático (en el sentido de precisiones o formulaciones de dogmas o doctrinas), sino más bien una intención pastoral. Los textos promulgados evocan el contenido dogmático de los veinte concilios anteriores, pero tratando de elaborar en sentido católico romano una doctrina pastoral de la vida de la Iglesia en los tiempos actuales del mundo. Además, pretenden precisar, atenuando a veces interpretaciones excesivamente unívocas, algunos aspectos de los enunciados de anteriores concilios, sobre todo del Vaticano I, con especial referencia a la doctrina de la autoridad papal y episcopal en el seno de la Iglesia, profundizando más en el concepto de "comunidad" y "corresponsabilidad" como hechos teológicos. En este sentido, el Concilio ha tenido una intención y un influjo "ecuménicos" en dirección a una posible plataforma de más amplio entendimiento con las Iglesias "separadas" de Roma.

De este modo, el trabajo conciliar se orientó en dos direcciones fundamentales. La *primera*, hacia afuera, se refirió a la relación de la Iglesia con el mundo, donde se afirmaba que "nada de lo humano le es ajeno a la Iglesia."²⁹ De este modo, la Iglesia desentrañaba "los signos de los tiempos," declaraba su voluntad de compartir "las angustias y esperanzas de los hombres," y de servirlos a través de su mensaje de liberación integral, con una nueva y honda voluntad de diálogo y confrontación con el ser humano y el mundo modernos, de los que se había mantenido aislada desde la Ilustración y la Revolución Francesa.

La *segunda* dirección, hacia adentro, fue el empeño por encarar y desarrollar una profunda reforma, que en rigor tuvo el sentido de un renacimiento, que provocó el análisis crítico del espíritu, la mentalidad y las estructuras eclesiales. Esta revisión "hacia adentro" se proponía un retorno a las fuentes del Evangelio y el cristianismo primitivo, a sus ideales de pobreza, servicio, caridad activa, comunión y participación a todos los niveles de la vida eclesial.

Con este cuadro, durante y después del Concilio, el papa *Paulo VI* - que recibió el legado de su predecesor en 1963 - se movió sobre terrenos difíciles para lograr lo que, por su carácter, Juan XXIII no hubiera podido: dirigir los destinos de los católicos sin que se produjese un *cisma* profundo entre las fuerzas enfrentadas.

Giovanni Battista Montini (el futuro *Paulo VI*) surgió lentamente de entre las sombras de Pío XII y de su amigo íntimo, Juan XXIII. Pero tuvo un estilo y programa propios. Trató de aplicar sus ideas para la renovación de la Iglesia por medio del consenso. En ese sentido, creó en 1967 el *Sínodo Mundial de Obispos*, institución que alguien denominó como microconcilio permanente.

Nuevos rumbos de la Iglesia en América Latina

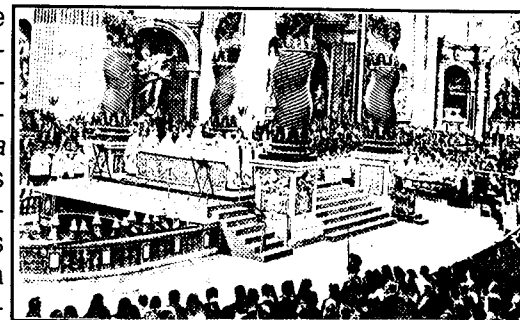
Cambio de mentalidad en los obispos. El Concilio Vaticano II operó profundos cambios

en los puntos de vista de los obispos latinoamericanos. Lo más evidente fue la *nueva confianza* de los obispos que patrocinaban cambios en la Iglesia y la sociedad. Se dieron cuenta de que los que estaban por

el cambio eran más de los que imaginaban y que contaban con el apoyo moral y material de la mayoría de los obispos del mundo. Estas conclusiones surgen del análisis de las intervenciones de los miembros latinoamericanos en el Concilio durante la primera serie de sesiones, realizada a fines de 1962, y en la segunda, del 29 de setiembre al 4 de diciembre de 1963.

Es ilustrativo comparar los papeles desempeñados por los obispos de los Estados Unidos y de América Latina. La mayoría de los norteamericanos se mostró favorable a las reformas, mientras que los latinoamericanos vacilaban en modificar las normas tradicionales. Sin embargo, en los debates, los latinoamericanos desempeñaron un papel mucho más importante y positivo. Algunos, en verdad, protestaron contra las innovaciones. Pero la mayoría de los tradicionalistas no se opuso a las ponencias de los progresistas. Concretamente, de un total de algo más de 600 intervenciones en los debates de las Congregaciones Generales, 55 correspondieron a representantes latinoamericanos. Mientras muchos obispos se limitaron a exteriorizar su parecer personal, casi la mitad de los latinoamericanos habló en nombre de un grupo; varias veces lo hicieron en representación de más de 100 obispos, y otras, por los obispos de varios países.

En sus intervenciones, los obispos latinoamericanos favorecieron el progreso y la



Pablo VI presidiendo el Sínodo de Obispos, en setiembre de 1967, en el Vaticano.

modernización. Instaron al reestablecimiento del *diaconato* permanente, sin la obligación del celibato. Se adhirieron a la clarificación teológica de los poderes de los obispos, considerados en grupo como sucesores de

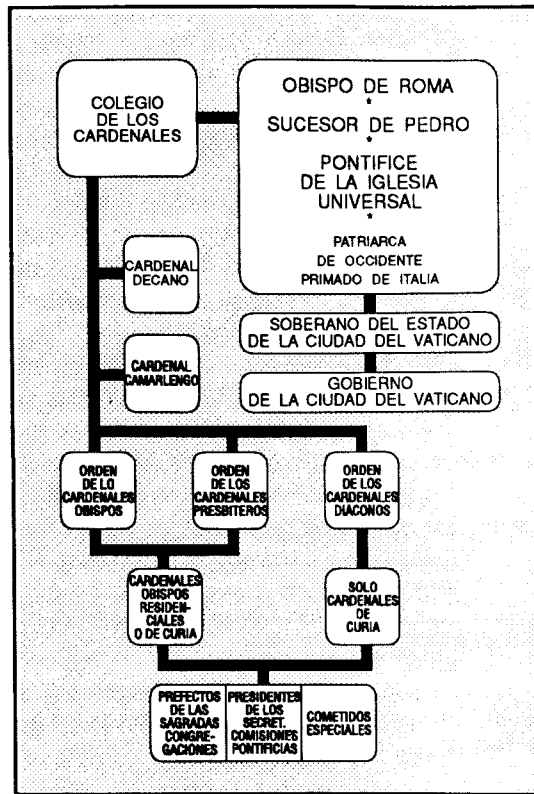
los apóstoles ("colegialidad"), y por la descentralización administrativa de la Iglesia. Con esto, quedó evidenciado que los obispos latinoamericanos estaban bastante alejados de España, ideológica y emocionalmente. No apoyaron la rigidez teológica de los españoles, y resistieron la presión que éstos ejercieron sobre ellos para conservar como documento aparte (esquema) el dogma de la Virgen María.

El ser humano común. Una cuestión fundamental de discusión fue la actitud de la Iglesia con respecto a las aspiraciones del ser humano común. La dignidad personal, la explosión demográfica, la realización total del ser humano en la vida social, fueron algunas de las cuestiones planteadas por los latinoamericanos.

El entonces cardenal *Raúl Silva Henríquez* de Santiago de Chile, declaró que el hombre latinoamericano típico "es un hombre que ha logrado un claro concepto de su dignidad personal. Es un hombre perplejo ante las inmensas conmociones de nuestros tiempos, en particular la explosión demográfica. Es un hombre en busca de la readaptación total de su vida social. Este hombre a quien llaman revolucionario, no es un bandido, ni un anarquista. Está en la flor de la juventud, nunca se cansa de empezar de nuevo, cree

²⁹Ver "Gaudium et spes" (GS), 1.

**Organigrama actual de la Iglesia Católica
(Orden divino y apostólico)**



en la vida y siente su destino. Es hijo de la esperanza."³⁰

La relación entre la Iglesia y el Estado. El Concilio debatió también un tema en que hubo desacuerdo substancial tanto entre los obispos latinoamericanos como entre éstos y los de otros países: el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Este fue un *tema práctico*, puesto que muchos Estados latinoamericanos conceden a la Iglesia Católica una situación

privilegiada y la ayudan a sustentarse, a cambio de lo cual ejercen cierta influencia sobre su política y actividades. Pero también fue un *tema teórico*, porque los teólogos católicos sostuvieron durante mucho tiempo que el Estado tiene la obligación de ayudar a la Iglesia en su tarea de conducir al ser humano hacia Dios. Para aquel entonces, el tema era de actualidad candente en América Latina, donde la Iglesia se había visto obligada a renunciar a sus pretensiones y privilegios (como en México y Cuba).

La necesidad de renovación. El aporte más importante del Concilio a la modernización de la Iglesia en América Latina fue posiblemente la nueva conciencia de la presencia de una *agonía*. Ante todo, la agonía en el sentido griego original de la palabra, de lucha hasta la muerte. Pero también - aunque menos claramente - de una agonía en la acepción moderna del vocablo, de un organismo que se aferra a la vida y que reconoce, pero todavía no acepta, la presencia de la muerte. La necesidad de una renovación de la Iglesia para hacer frente a los rápidos cambios sociales y políticos, como de su modernización a fin de responder a las urgentes demandas del pueblo latinoamericano, fueron motivo de gran preocupación.

Mayores recursos. Las conferencias de planeamiento, oficiales y extraoficiales, que los delegados latinoamericanos sostuvieron en Roma, produjeron resultados tangibles en forma de aumento de la ayuda europea y de

una utilización estratégica de la misma. Con ello se pudieron emprender proyectos concretos de reforma social. El apoyo de los dirigentes eclesiásticos a tales reformas básicas no dejó de provocar tensiones internas en la Iglesia latinoamericana.



El Cardenal Raúl Silva Henríquez, Arzobispo de Santiago de Chile, charla con Philip Potter, secretario general del Consejo Mundial de Iglesias en su sede de Ginebra, Suiza. El cardenal ha obtenido renombre por su lucha en favor de los derechos humanos.

Hacia una Iglesia pobre. La imagen tradicional de la Iglesia como una institución rica y egocéntrica es una creencia muy arraigada, que se remonta a la época colonial, cuando los clérigos eran funcionarios del Estado, gozaban de grandes privilegios y acumulaban enormes extensiones de tierra y fincas urbanas, por donación o legado. Este concepto sigue siendo válido en algunas partes; en otras, conserva la apariencia de validez. Pero, independientemente de los hechos, persiste en toda América Latina. Los debates del Concilio hicieron patente que el mismo problema afecta a muchas otras regiones.

Los obispos latinoamericanos coincidieron en que la Iglesia debe hacer todo lo posible para evitar la impresión de que está aliada con la especie de capitalismo que los pensadores progresistas de América Latina consideran el obstáculo principal para la modernización de la sociedad, o de que depende de ese capitalismo. La opinión de la mayoría fue que la Iglesia debía deshacerse, tan pronto y completamente como le fuese posible, de sus bienes improductivos y de las propiedades cuyo cuidado exige mano de obra y dinero, sin que cumplan ninguna función

esencial. Se admitió que la Iglesia había acumulado tesoros cuantiosos en oro, plata y piedras preciosas a lo largo de los siglos. Cuánto, no se sabe. Muchas joyas son casi con certeza falsas, pero otras son indudablemente auténticas y valiosas. En otros casos, se trata de obras

de arte de las que sería muy difícil desprenderse porque forman parte del patrimonio cultural de cada país.

Los obispos y sacerdotes que encaran la apremiante necesidad de proporcionar escuelas, hospitales, agrupaciones de crédito, y alimentos a los necesitados, con gusto las venderían, pero hasta ahora ha sido insuperable la oposición - por razones sentimentales y a veces económicas - de quienes con frecuencia critican la opulencia de la Iglesia y la indiferencia de ésta para con los pobres.

El Concilio actuó en forma decisiva al ayudar a los obispos de América Latina a enfocar estos problemas, a ver su complejidad e interdependencia, y a encarar su urgente solución.

Los "hermanos separados." Otra aportación significativa del Concilio fue la nueva actitud hacia los protestantes. Aunque los protestantes latinoamericanos constituyen sólo una minoría, la mayoría católica comenzó a percibir la posibilidad de que aquéllos contribuyeran al *aggiornamento* del continente. Este concepto nuevo del aspecto positivo de la cristiandad no católica, es una de las enseñanzas más relevantes del Concilio. Inspirados por las palabras y el ejemplo de sus colegas

³⁰Gary MacEoin, "Nuevos rumbos de la Iglesia en la América Latina," *Life* (1964): 38.



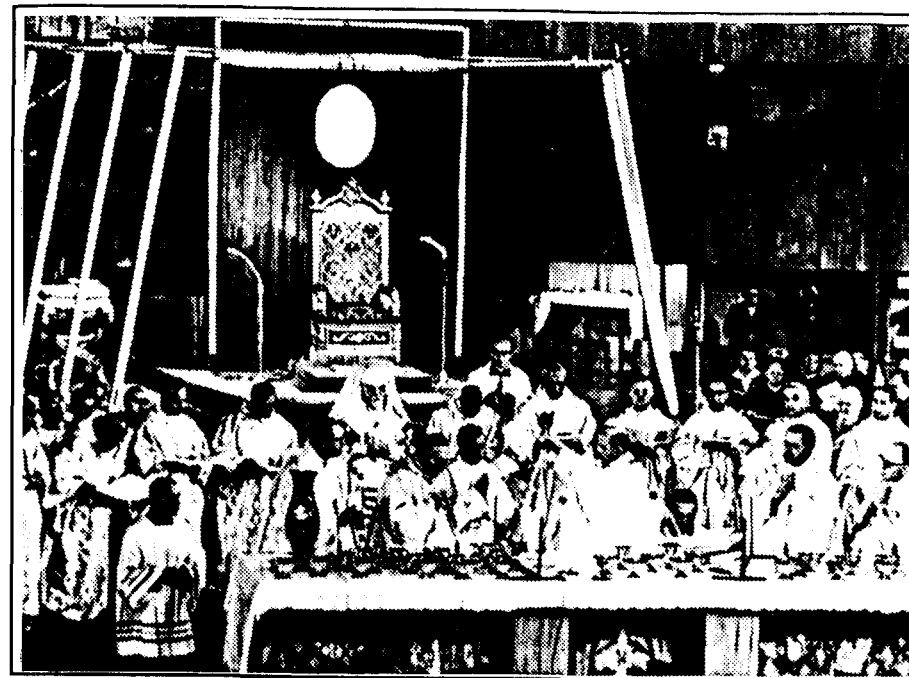
Aspecto del interior de una Iglesia postconciliar. Obsérvese la sencillez y austeridad del altar mayor.

Europeos, los obispos católicos de América Latina comenzaron a mirar con nuevo respeto y simpatía a sus connacionales protestantes, al menos a aquellos pertenecientes a las ramas más tradicionales e históricas. Los católicos estuvieron más dispuestos a unirseles en el énfasis que dan a Cristo como centro motor de la vida cristiana, en su dedicación a la Biblia, en el importante papel que asignan a los laicos o seglares, no sólo en el manejo de las finanzas de la Iglesia, sino en la difusión del Evangelio. Lejos de calificarlos de herejes, los católicos comenzaron a tratar de "hermanos separados" a los disidentes y a estimular un nuevo espíritu ecuménico.

El Vaticano II en América Latina. El episcopado latinoamericano se reunió en octubre 1966 en Mar del Plata (Argentina) para celebrar su X Asamblea Ordinaria y al mismo tiempo Extraordinaria del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). El tema fue "La presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina." Era la primera vez que el CELAM se

reunía después del Concilio. Los obispos vieron su tarea en transmitir a la Iglesia de América Latina la conciencia de su misión histórica y en darle una estructura de acción adecuada. Pero al creer que la Iglesia podía cooperar en la construcción de una sociedad más humana e integrada, orientada por las encíclicas sociales pontificias y especialmente la constitución "*Gaudium et spes*," ignoraban la realidad latinoamericana determinada por los duros intereses políticos, sociales y económicos, con su dependencia estructural como parte integral del Tercer Mundo. En ello se reconocía que *la transferencia a América Latina del Vaticano II por sí no lograba nada decisivo para el cambio.*

Surge en este tiempo la *teología del desarrollo*, que le daba sentido integral al desarrollo, sobre la base de una visión global de la situación latinoamericana. Pero al igual que el desarrollismo, estos planteos también estaban destinados a desaparecer. En Mar del Plata aparecieron también las primeras inquietudes respecto al abandono de la doctrina social de la Iglesia. El impacto de la secularización estaba dando lugar al sur-



Congreso Eucarístico Internacional. Bogotá, 1968.

gimiento de las *teologías de la secularización* (de origen protestante). Estas teologías afirmaban la autonomía de lo temporal y limitaban la Iglesia a la fe religiosa.³¹

El debate sobre la importancia y significación del Concilio para América Latina se realizó a través de numerosas *publicaciones*. Fue abundante también el número de *declaraciones* de grupos de sacerdotes, que en vísperas de Medellín se reunieron para redactarlas o que funcionaron como grupos estables en calidad de dialogantes de los obispos. Entre estos grupos cabe mencionar el de los *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, nacido en Argentina en 1965.

CONFERENCIA DE MEDELLIN (1968)

Al terminar el Concilio se consideraba necesaria la realización de una segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Se planeó convocarla en Colombia, aprovechando el XXXIX Congreso Eucarístico que iba a tener lugar en Bogotá, en 1968. El propósito era el de estudiar la aplicación del Concilio a la situación particular de América Latina.³²

El Papa determinó cuántos y quiénes debían participar. Fueron invitados obispos, sacerdotes, laicos y observadores. La preparación de la Conferencia demandó tres años,

³¹ Cárdenas, "Panorama del catolicismo iberoamericano," 231-232.

³² Consejo Episcopal Latinoamericano, *Iglesia y transformación de América Latina: documentos sociales de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Buenos Aires: Ediciones Búsqueda, 1968), 5.

que culminaron en la presentación a los 700 participantes de la Conferencia de un documento de trabajo dividido en tres partes: primero, la realidad latinoamericana; segundo, la reflexión teológica; y, tercero, las proyecciones pastorales.³³

Las circunstancias históricas

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Medellín (Colombia) del 26 de agosto al 9 de setiembre de 1968, estuvo precedida por una atmósfera de *preguntas críticas*. Estos planteos críticos estuvieron promovidos por el Concilio, las encíclicas pontificias, las declaraciones del clero latinoamericano y la frustración ante el fracaso de los proyectos del desarrollismo de los años de 1960 (de modo especial, la Alianza para el Progreso). La Revolución Cubana (1959), la lucha del sacerdote *Camilo Torres* en Colombia (m. en 1966) y del "Che" *Guevara* en Bolivia (m. en 1967), así como los movimientos subversivos de izquierda en el continente, y la reacción a los regímenes autoritarios crearon un fondo histórico muy particular para este importante encuentro.³⁴

Desarrollo y subdesarrollo, dependencia, liberación, marxismo, capitalismo liberal, guerrilla, violencia revolucionaria, pobreza, injusticia, marginación, además de objeto de concepciones teóricas e ideológicas, fueron fenómenos y hechos reales, concretos, operantes, histórico-políticos. Fueron signos de los tiempos latinoamericanos en vísperas de Medellín. Algunos de ellos representaban verdaderas ideologías operativas, es decir, teorías para la praxis, o praxis convertidas en teoría.

Frente a un contexto histórico sumamente complejo, el desafío de los obispos reunidos en Medellín consistió, primero, en asumir e interpretar los signos de los tiempos desde la perspectiva religiosa; y, segundo, en darles una respuesta en su condición de pastores y en tomar posición ante ellos encuadrándolos, positiva o negativamente, en un marco teológico y pastoral eclesial.

Los problemas discutidos

"La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio" fue el tema eje de la Conferencia. El papa *Paulo VI*, el primer pontífice en pisar el suelo latinoamericano, la inauguró solemnemente. La Conferencia significó un punto divisorio en la historia de la Iglesia Católica en el continente. Ella fue producto y productora de una nueva mentalidad, que fue posible gracias a la formación de varias conferencias episcopales nacionales y al mismo tiempo a la creciente participación de la Iglesia en las cuestiones políticas y en los problemas más angustiantes del continente.

La Conferencia Episcopal de Medellín confrontó los desafíos de la realidad con dos fuentes de magisterio católico: los documentos del Concilio Vaticano II y la encíclica "*Populorum progressio*." Quiso ser el "aterri-zaje," la aplicación del Concilio Vaticano II a la situación de América Latina.³⁵ Más tarde, las Conferencias nacionales de obispos procuraron concentrarla en cada país. Es indiscutible el influjo de este acontecimiento en la vida y en la conciencia eclesial del continente.

Medellín fue, ante todo, un "grito profético," la expresión de una voluntad de compromiso

por parte de la Iglesia con la angustiante realidad del continente. En este encuentro, la Iglesia no aparece como un fin en sí misma sino como servidora de la familia humana y en diálogo con ella.³⁶ En la Conferencia afloraron las grandes opciones: por el ser humano, por los pueblos latinoamericanos, por los pobres, por la liberación cristiana integral. No hubo una eclesiología tematizada, sino más bien el esfuerzo de una inserción prudente de las grandes líneas del Vaticano II en la realidad latinoamericana.³⁷

Hubo, por cierto, interpretaciones parciales y exageradas. Algunos vieron en Medellín una invitación a la violencia, sin reparar en que realmente la rechazaba. Para otros, la Conferencia fue contraria a las estructuras, sin darse cuenta de que dejó bien asentado que de nada vale la reforma o cambio de las estructuras si no hay reforma del corazón del ser humano. Se le achaca de ser "populista" en base a dos de sus documentos, el de "Justicia" y el de "Paz," pero hay también otro

documento sobre élites y no por cierto en su contra.



Primera sesión de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, inaugurada por Pablo VI, en Medellín.

Los jesuitas del *Centro Gumilla*, de Venezuela, interpretaron los documentos de Medellín como "la yuxtaposición de dos líneas fundamentales, una desarrollista y otra liberadora."³⁸ *Héctor Borrat*, otro dirigente católico uruguayo, sostiene en cambio que "Medellín desplaza el acento del desarrollo y la integración (como los entendía, por ejemplo,

la CEPAL) a la liberación, llevando a esta última a un indisputado, exclusivo primer plano. ... Liberación es puesta en crisis del orden establecido, enfrentamiento frontal con todo aquello que esclaviza."³⁹ *Methol Ferré* ha relativizado la validez de estas exégesis, condicionándolas a no despedazar la unidad de los textos de Medellín, pues no son una mera suma o yuxtaposición de tendencias, sino precisamente aquello: una unidad y, en todo caso, una síntesis.⁴⁰

Como puede verse, en el encuentro de Medellín se enfrentaron los sectores *progresistas* con los grupos *moderados* y los *conservadores*. Aquéllos lograron insertar los conceptos de "liberación integral" y una concepción teológica posconciliar de neto contenido popu-

³⁶ Marcos McGrath, "Los signos de los tiempos en América Latina hoy," en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, vol. 1: *Ponencias*, ed. por CELAM (Buenos Aires: Bonum, 1969), 76-77.

³⁷ Alberto Methol Ferré, *Puebla: proceso y tensiones* (Montevideo: edición del autor, 1979), 33.

³⁸ Citado en *Ibid.*, 68.

³⁹ Héctor Borrat, "Medellín: el gran impulso," *Víspera* n. 7 (octubre 1968).

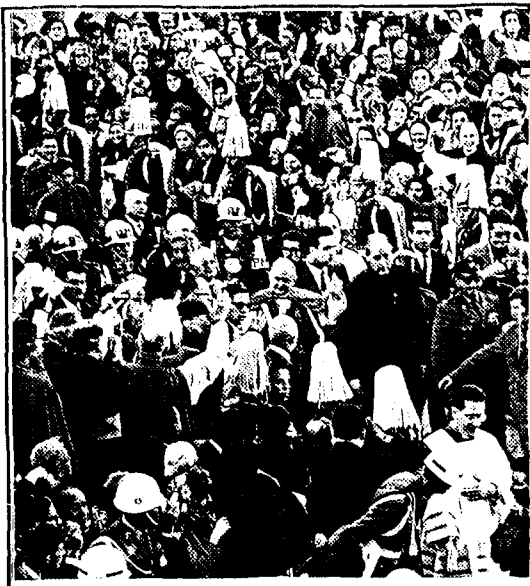
⁴⁰ Methol Ferré, *Puebla*, 68.

³³ *Ibid.*, 5-6.

³⁴ Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 863.

³⁵ Así lo destacó Juan Pablo II en su discurso de apertura en Puebla: Juan Pablo II, *Mensajes de Juan Pablo II en América Latina* (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1979), 35.

lar; pero en cambio debieron aceptar la desaprobación de la violencia. No obstante, los obispos advirtieron que "la Iglesia no es pacifista, sino pacífica," lo cual quiere decir que prefiere la paz a la guerra, y añadieron que "si el cristiano cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz."



El Papa Pablo VI en Colombia, en 1968.

estructuras (movimientos de laicos, sacerdotes, religiosos, formación del clero, pobreza de la Iglesia, pastoral de conjunto, medios de comunicación social).⁴¹ La Conferencia preparó también un documento titulado "Mensaje a los pueblos de América Latina."

La significación de Medellín

Toma de conciencia de la realidad. Por primera vez los obispos latinoamericanos se vieron confrontados de manera crítica no sólo con la realidad de la Iglesia en América Latina, sino con la cruda realidad del continente como un todo. El "análisis de la realidad" ocupó un lugar muy importante en el desarrollo de la Conferencia. Al hacerlo, los obispos se dieron cuenta de que la Iglesia no era ajena a la realidad de subdesarrollo y opresión que descubrían. Que la Iglesia "renovada" del Concilio, que enjuiciaba críticamente a la sociedad, aparecía como parte integrante de la misma. Que su imagen seguía siendo la tradicional, enraizada en su pasado y resistiendo, con todo el peso de su institucionalización y de sus categorías de pensamiento, las transformaciones necesarias.⁴²

Las conclusiones se reunieron en tres grandes capítulos: Promoción humana (justicia, paz, familia y demografía, educación, juventud), Evangelización y crecimiento de la fe (pastoral popular, pastoral de élites, catequesis, liturgia), y la Iglesia visible y sus

Comentando el "Documento Básico" de la Conferencia, José Comblin dice: "En primer lugar es preciso reconocer que la Iglesia permaneció en gran parte solidaria del subdesarrollo y de modo particular, de esa forma de subdesarrollo que resulta del pasado americano. Toda acción hacia el desarrollo debe comenzar por una reforma eclesial. Entre todas las instituciones latinoamericanas la Iglesia es una de las más subdesarrolladas. En ese sentido la Iglesia es mucho más solidaria con el subdesarrollo que en Asia o en África. Aquí la Iglesia se integra íntimamente con la historia, es parte de la estructura de las naciones. Para ser ejemplo debe en primer lugar liberarse de su pasado."⁴³

No obstante, la Conferencia de Medellín fue mucho más severa en su crítica a la sociedad que a su propia realidad intraclesial. No sin humor, Felipe Berryman señalaba que el "documento que versa sobre la Pastoral de Masas es extrañamente conservador. No se habla de la aplicación del sentido crítico. ... Esta curiosa contradicción (con el documento sobre educación) es sencillamente un reflejo de la tendencia general de los obispos que recetan remedios mucho más fuertes para la sociedad que para la Iglesia."⁴⁴

José Miguez Bonino habla de que en Medellín se definió la autoconciencia de la Iglesia en tres aspectos. Primero, la Iglesia se identificó con el pueblo latinoamericano y su pobreza. Segundo, la Iglesia se comprometió con esa realidad y con la necesidad de liberación, tanto en su catequesis como en su liturgia y evangelización. Tercero, la Iglesia se comprendió a sí misma

como comunión, y de aquí surgió la necesidad de una mejor relación entre los diferentes estamentos de la misma (consejos presbiteriales, diocesanos y pastorales, organizaciones laicales, etc.)⁴⁵

Sentido de unidad. La Conferencia de Medellín significó la primera toma de conciencia, a nivel continental, de la Iglesia Católica de América Latina. Por primera vez, la Iglesia latinoamericana fue capaz de hablar por sí y sintió que también continentalmente era una especie de unidad, si bien con una rica diversidad. A diferencia de la Conferencia de Río, cuya preocupación mayor fue la defensa de la fe, en Medellín la preocupación unánime de los obispos se orientó hacia la solidaridad radical con los pobres y oprimidos de América Latina y el sentido bíblico de la irrupción del Dios liberador en la historia.

Según Alfonso López Trujillo, Medellín fue un hecho de Iglesia, y como tal una expresión de la comunión y de la vida de la misma. Estuvo marcada por una conciencia pastoral, la responsabilidad ante una nueva era histórica y opciones como las de la liberación y los pobres.⁴⁶

Latinoamericanización del Concilio. Medellín fue la concretización, en el continente, del Concilio Vaticano II. Sin Medellín, el Concilio y sus grandes resoluciones habrían quedado mucho más lejos de la conciencia y del compromiso de la Iglesia Católica latinoamericana, sobre todo de muchos de sus obis-

⁴¹ Consejo Episcopal Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, vol. 2: *Conclusiones*, ed. por CELAM (Buenos Aires: Bonum, 1969). Ver también Consejo Episcopal Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín*, 5ta ed. (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1985), 12-13, 20.

⁴² Cetrulo, "El catolicismo en América Latina," 7.

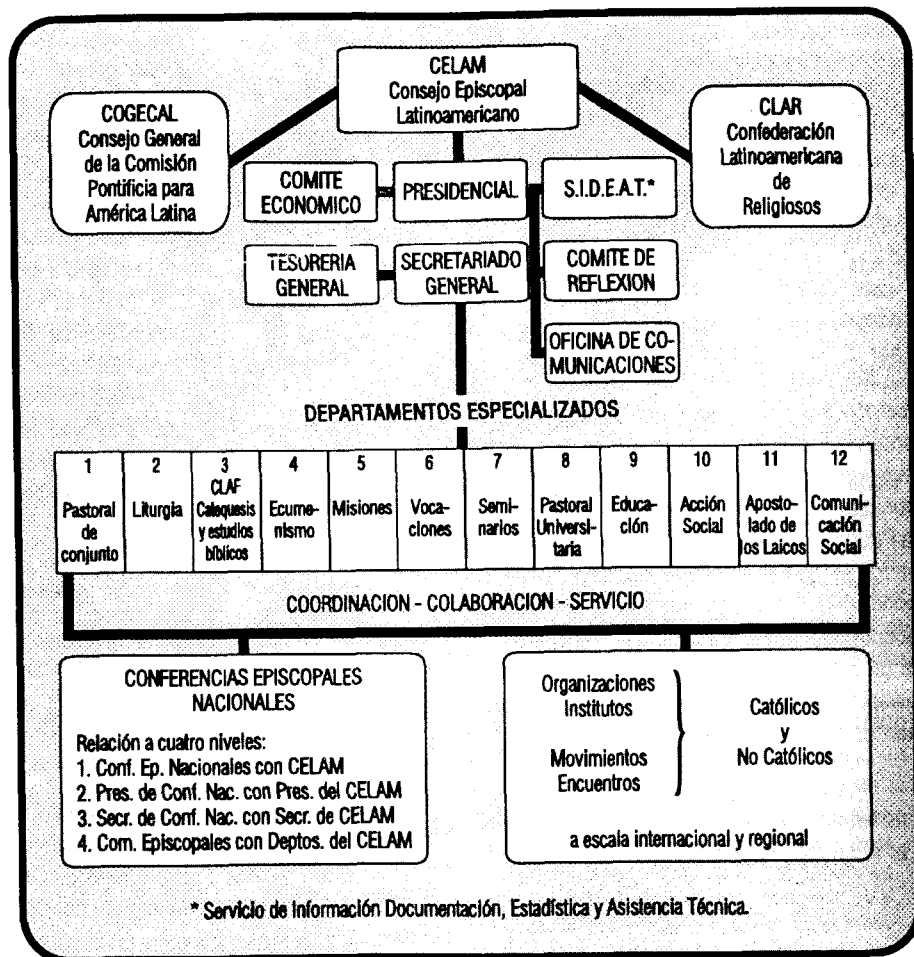
⁴³ Joseph Comblin, "Notas sobre el Documento Básico para la II Conferencia General del CELAM," *Cuadernos de Marcha* 17 (1968): 49.

⁴⁴ Felipe Berryman, "Concientización y religiosidad popular," *Vispera* n. 12 (1969): 9. Ver también, Juan Luis Segundo, "Medellín y el Dios vivo," en Juan Luis Segundo, *et al.*, *Nuestra idea de Dios* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970), 22-27.

⁴⁵ José Miguez Bonino, "La Iglesia en Puebla," en *Puebla y Oaxtepec* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1980), 9.

⁴⁶ Alfonso López Trujillo, "Perspectivas de Medellín," en *Cristianismo e ideologías en América Latina*, ed. por CELAM (Bogotá: Secretariado General del CELAM, s.f.), 75-76.

Nueva Organización del CELAM en 1968



pos. La II Conferencia General ayudó a la latinoamericanización del Concilio, que en muchos aspectos fue muy europeo. Puede decirse, entonces, que *Medellín fue la versión latinoamericana del Concilio, no en sus grandes principios teológicos y dogmáticos, sino en el desarrollo de una pastoral más adecuada a la realidad concreta del continente.*

Con respecto a esta intención fundamental de esta Conferencia, decía *Lucio Gera*: "Medellín implica una voluntad de concreción del Concilio. Un esfuerzo por leer el Concilio desde la óptica que ofrece la realidad latinoamericana, lo cual equivale no simplemente a aplicarlo sino a reinterpretarlo. De este modo la interpretación del Concilio pasa necesariamente por un análisis socio-político, no sólo del continente, sino de cada país, hasta el

punto que se torna decisiva la urgencia de realizar una lectura histórico-nacional del Concilio, y en el fondo, del mismo Evangelio."⁴⁷

Desarrollo teológico. El encuentro de Medellín fue muy significativo para estimular el desarrollo de una nueva manera de hacer teología en el mundo católico latinoamericano. El tema de la *liberación humana integral*, como categoría teológica cristiana, fue uno de los más importantes aportes originales de Medellín.⁴⁸ Este enfoque sería el punto de partida de todos los desarrollos posteriores conocidos genéricamente como *teologías o pastorales de liberación.*

Esta teología de la liberación cristiana integral se puede resumir en estos términos: Cristo y la Iglesia proclaman y ofrecen a los seres humanos un mensaje de salvación, en un "Reino que no es de este mundo," pero que comienza a construirse en este mundo. Esto resulta en paradoja y tensión.

El **cardenal** argentino *Eduardo Pironio* ha dicho: "En su aspecto negativo la salvación es liberación completa... redención del pecado y sus consecuencias (hambre y miseria, enfermedad, ignorancia, etc.)... En su aspecto positivo, la salvación es pleno desarrollo de todos los valores humanos... El sujeto de la redención es la persona humana en su dimensión total."⁴⁹

PARADOJA Y TENSION

La salvación definitiva, en la cual consiste la esencia y la originalidad del mensaje evangélico, es trascendente, en el sentido de transhistórica. Pero ella exige tareas y trabajos en favor de la libertad y la justicia para cada hombre y todos los hombres, para cada pueblo y todos los pueblos, hoy y aquí, en la historia concreta y cotidiana, temporal y sagrada a la vez, que nos toca vivir. La *liberación integral de toda esclavitud*, precisamente por ser integral, integra el mensaje escatológico de la salvación final en "el Reino." La Iglesia debe, por lo tanto, trabajar por la liberación integral del hombre y de la comunidad humana de los pueblos. Pero ello a partir del principio de que la primera esclavitud, madre de todas las demás, es el *pecado*. Consecuencia de él son las esclavitudes temporales: opresión, dependencia, injusticia, miseria, analfabetismo... y cualquier otra carencia que sufran los hombres y se instale en las estructuras sociales.

Además de un pecado personal, hay por lo tanto un *pecado social*, también responsabilidad del hombre, que llama a la liberación. Pero como hasta el advenimiento del "Reino que no es de este mundo" no habrá salvación definitiva, no llegará nunca a realizarse el *paraíso terrenal* en la historia. El progreso del hombre es, por lo tanto, permanente, dinámico, incesante y zigzagueante: siempre habrá que hacer algo por él y siempre deberá contarse con la presencia del pecado, el "misterio de iniquidad."⁵⁰

⁴⁷Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo, "Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina," *Vespera* n. 15 (1970): 65.

⁴⁸Cabe recordar como antecedente, el famoso "Mensaje de Obispos del Tercer Mundo," de agosto de 1967, firmado por 18 obispos, 9 de ellos brasileños. En él se asume una lectura tercermundista de la "*Populorum progressio*," y se esbozan los temas de la opción por los pobres y la liberación integral.

⁴⁹Eduardo Pironio, "Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina," en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, vol. 1: *Ponencias*, ed. por CELAM (Buenos Aires: Bonum, 1969), 101.

⁵⁰Palacios Videla, "El contexto histórico de la teología de la liberación," 83.

A partir de Medellín, las diversas *teologías de la liberación* encontraron mayor espacio entre los teólogos latinoamericanos católicos. La propia estructura jerárquico-ministerial de la Iglesia se vio sacudida y forzada a revisar sus actitudes frente al reclamo de un servicio más comprometido.

La propia *vida religiosa* católica fue sacudida por Medellín. Se dio un mayor énfasis a la vida congregacional, al testimonio de fe de cada católico, a la opción por un estilo de vida más austero, y sobre todo, a una opción por los pobres en el anuncio del Evangelio. La Iglesia dejó de definirse a sí misma sobre la base de la jerarquía, para hacerlo sobre la base del pueblo creyente que la constituye. De allí, el nuevo énfasis sobre las *Comunidades Eclesiales de Base*, como focos de testimonio cristiano y de vida religiosa. La educación religiosa misma fue entendida como educación liberadora antes que como una actividad pastoral meramente sacramentalista o rutinariamente catequizadora.

El *compromiso socio-político* de muchos sectores de la Iglesia, incluidos los seglares y el clero, fue entendido como compromiso real, no apenas teórico, en favor del pueblo y en contra del opresor. El descubrimiento de la identidad latinoamericana llevó a una revalorización de la *religiosidad popular*, con toda su riqueza cultural y sus oportunidades abiertas para el anuncio del Evangelio. Este anuncio fue entendido como *denuncia profética* de las situaciones de injusticia, de opresión, de mentira, que prevalecen en el continente desde hace más de cuatro siglos, muchas veces en nombre del cristianismo y con la complicidad de la Iglesia.

El resultado más destacado de Medellín fue que, al menos teóricamente, la Iglesia

Católica latinoamericana superó la era *constantiniana* y con ello abrió de hecho una *nueva fase en la historia de América Latina*. Al rechazar definitivamente en Medellín el ensayo de implantar el modelo de una "nueva cristiandad," la Iglesia estableció las condiciones para un auténtico ministerio de servicio orientado al ser humano latinoamericano.

CONFERENCIA DE PUEBLA (1979)

La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se reunió en Puebla de los Angeles (México), del 28 de enero al 13 de febrero de 1979. Allí la Iglesia Católica del



La Catedral de Puebla, México.

continente se reunió para meditar sobre "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina." Para aquel entonces, las Conferencias Episcopales nacionales esta-

ban mejor constituidas y más asentadas en el ejercicio colegial, y había mayor espíritu de participación y experiencia en la Iglesia latinoamericana.

Etapa preparatoria

Dos perspectivas predominantes. Desde el punto de vista eclesial, a partir de Medellín, la Iglesia había mostrado, además de los desarrollos de las distintas *teologías de liberación*, prácticas y experiencias pastorales y episcopales diversas, variadas y ricas. Especialmente las derivadas de las dos perspectivas vigentes: la *teología de la liberación* (titulada así por *Gustavo Gutiérrez*) y la *teología de la cultura* (según *Lucio Gera*). Estas dos perspectivas se disputaban la preferencia de los obispos, sacerdotes, religiosos y laicos. Ambas tuvieron también una destacada influencia sobre la temática y el lenguaje del magisterio universal de la Iglesia durante los años previos a Puebla.

La primera en el *Sínodo Mundial sobre la Justicia y el Sacerdocio*, de 1971, y en la carta de *Paulo VI* al cardenal *Maurice Roy*, "Octogesima adveniens," de mayo de 1971. La segunda en el *Sínodo Mundial sobre la Evangelización*, en 1974, y en la exhortación apostólica "Evangelii nuntiandi," de *Paulo VI*, del 8 de diciembre de 1975. Esta incorporación de ambas perspectivas latinoamericanas al magisterio universal marcó un notable avance y una acentuada diferencia con lo sucedido en el Concilio Vaticano II, donde la perspectiva y la temática fueron predominantemente europeas, con una muy limitada participación latinoamericana.

Mientras tanto, en América Latina las Iglesias de cada nación optaban por una u otra de

las dos perspectivas señaladas. Las jerarquías de Brasil, Chile y Perú, en general, discurrían por las *teologías de liberación* y su más característica expresión pastoral: las *Comunidades Eclesiales de Base*. Otras jerarquías profundizaban sus posturas a partir de la *teología de la cultura* y su fundamental instrumento pastoral: la *religiosidad popular*.⁵¹

Esta caracterización no es rígida, puesto que aparecieron superposiciones, mezclas y síntesis entre ambas posturas. Sin olvidar, por otro lado, que muchos católicos continuaron adheridos a posturas desarrollistas y modernizantes, y una minoría muy poderosa continuó aferrada a posiciones integristas preconciliares o se volcó a la Doctrina de la Seguridad Nacional en nombre de la defensa de la "civilización occidental y cristiana."

Divisiones y enfrentamientos. Desde el punto de vista de la *sociología de la religión*, la Iglesia latinoamericana se encontraba casi dividida y en ocasiones enfrentada en vísperas de Puebla, entre los partidarios de las *teologías de la liberación* y la *teología de la cultura*. Hubo discusiones y disputas, como las protagonizadas a nivel institucional por los teólogos y pastoralistas del *Consejo Episcopal Latinoamericano* (CELAM) y los de la *Conferencia Latinoamericana de Religiosos* (CLAR).

Desde el lado de los teólogos de la liberación se decía que la preparación oficial de Puebla ocultaba una maligna voluntad de retorno a posiciones anteriores a Medellín y al propio Concilio, lo cual iba a resultar en un gran retroceso. Desde el lado de los teólogos de la cultura se advertía contra los peligros de la marxistización y secularización que representaban las *teologías de la liberación*, o por lo menos sus expresiones más extremas.

⁵¹ Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral, *Reflexiones sobre Puebla* (Buenos Aires: Universidad del Salvador, 1979), 27.

Convocatoria y preparación. La Conferencia fue convocada por el papa *Paulo VI* y su preparación se prolongó por más de dos años, con una inédita movilización general de la Iglesia latinoamericana. *Paulo VI* no pudo abrir sus sesiones, pues murió en agosto de 1978.

Esa tarea fue asumida por *Juan Pablo II*, Papa desde octubre de 1978 y el primer Papa polaco en la historia del catolicismo.



Juan Pablo II en Puebla.

rencia comenzó a insinuarse con evidencia propia desde un comienzo. Hubo reuniones regionales de obispos en las que participaron las autoridades de los episcopados. El *Documento de consulta* fue revisado y aprobado, y se envió a las Conferencias Episcopales nacionales, a los obispos y a organismos e instituciones de nivel continental para los aportes del caso.

Entre tanto, el 12 de diciembre de 1977, el papa *Paulo VI* había convocado formalmente a la III Conferencia General del Episcopado, determinando su sede y el tema, así como también otros elementos de organización y participación.

El anuncio de la Conferencia lo manifes-

tó, en nombre del Papa, el cardenal *Sebastiano Baggio* en la XVI Asamblea Ordinaria del CELAM, en 1976. La Santa Sede le encomendó al CELAM la preparación de la Conferencia. El proceso preparatorio tuvo dos etapas o fases diferenciadas. En la primera, iniciada con la proposición de su primer *Documento de consulta*, sin duda el hilo conductor fiel a la "*Evangelii nuntiandi*," el tema fue la evangelización de la cultura.⁵² Aquí el aspecto eclesiológico se desarrolló bajo el signo de la Iglesia como pueblo de Dios. Durante 1977, se celebraron varias reuniones de preparación y programación. El tema de la III Confe-



El Papa Juan Pablo II pronuncia el discurso de apertura de la Conferencia de Puebla.

A diferencia de la Conferencia de Medellín, donde participaron numerosos asesores y especialistas (algunos de ellos laicos), en Puebla los obispos fueron los únicos participantes. De allí que se les consultara primero a ellos sobre

los detalles de la organización del evento y el contenido del mismo. Hubo, pues, un activo proceso de consulta y aportes, que se recogieron y sistematizaron finalmente en el *Documento de trabajo*, lo cual constituye la segunda fase de la etapa preparatoria. El *Documen-*

to de trabajo tiene otros motivos y aspectos, en comparación con el *Documento de consulta*. En ciertos puntos es más logrado que el anterior, en otros no. Este documento ya no tomó la evangelización de la cultura como hilo conductor y disminuyó la importancia eclesiológica del "pueblo de Dios," pero mantuvo intacta la temática de la religiosidad popular.

Los pronunciamientos anteriores e inaugurales de Puebla, del papa *Juan Pablo II*, obligaron a cambiar el esquema de los documentos preparatorios. El conflicto entre las teologías de la liberación y la teología de la cultura quedó enmarcado en un marco teológico superior, que anticipaba el famoso trípode doctrinal y pastoral de *Juan Pablo II*: Dios, la Iglesia y el ser humano. De este modo se logró una reunión fraternal donde se sintetizaron y enriquecieron mutuamente posturas y visiones aparentemente irreconciliables.

Desarrollo de la Conferencia

Los participantes. Los alcances representativos de la Conferencia surgen de su constitución interna. Ante todo, cabe señalar que se trató de una Conferencia y no de un Concilio. Además, tampoco fue una Conferencia plenaria, dado que no tomaron parte todos los obispos de América Latina, sino sólo algunos representantes, que de hecho estaban ubicados en el nivel medio de conciencia del episcopado y no en el nivel más avanzado o progresista. Por otra parte, influyó la presencia, junto a los casi 200 obispos latinoamericanos, de 20 miembros del Vaticano, 12 obispos nombrados directamente por el Papa, varios delegados de organismos europeos de apoyo financiero a proyectos pastorales en América

Latina, y peritos elegidos por los episcopados nacionales, pero sometidos al consentimiento de la Santa Sede.

El programa. Al iniciarse la Conferencia, debido a la abundancia de material en el *Documento de trabajo*, entre otras causas, se optó por un esquema reducido de 21 núcleos o grandes unidades, mejor articulado y jerarquizado. La opción fue positiva, pero motivó que luego en sólo 16 días debieran redactarse de nuevo y desde el comienzo las casi 300 páginas del que había de llegar a ser el *Documento de Puebla*. Este apurón, agravado por el reglamento de la Conferencia, que establecía la elaboración parcializada del conjunto, plenarios expositivos sin diálogos y una relativa ausencia de "teólogos," ya que la Conferencia se definió como un "encuentro de pastores," condujo finalmente a la redacción de un texto de no fácil lectura.

Los contenidos. Junto a las teologías de estilo tradicional (así en el capítulo dedicado al "contenido de la evangelización"), afloran elementos de auténtica teología latinoamericana (en las secciones más pastorales). Allí se hilvanan géneros literarios diversos: profético, analítico, discursivo y pastoral. La lectura correcta del *Documento de Puebla*, interpretando las disonancias y tomando en cuenta los géneros literarios, puede conducir, tras un proceso hermenéutico atento y objetivo, a las genuinas tomas de posición del documento y, más allá del texto, al espíritu mismo de Puebla.

La cuestión de la opción por los pobres fue central en esta Conferencia, al punto que es casi un sinónimo de Puebla. Según *Gustavo Gutiérrez*, Puebla está en este sentido en las huellas de Medellín. Esta opción no es una actitud paternal, sino un compromiso real con la lucha por la liberación.⁵³

⁵²Juan Pablo II, *Mensajes: Puebla 79* (Buenos Aires: Universidad del Salvador, 1979), 32; *Reflexiones sobre Puebla*, 29.

⁵³Gustavo Gutiérrez, "Pobres y liberación en Puebla," *Selecciones de Teología* 19 (1980): 307.

El Documento. En la elaboración del *Documento de Puebla* se privilegiaron ciertas fuentes, que de algún modo ayudan a comprender el carácter de la Conferencia. Una de las fuentes más citadas es la exhortación apostólica de *Paulo VI*, la *"Evangelii nuntiandi,"* y los discursos de *Juan Pablo II* pronunciados durante su visita a México. En las citas de la *"Evangelii nuntiandi"* se advierte, no obstante, un cambio de énfasis porque mientras la exhortación apostólica habla de Cristo y de la Iglesia evangelizadora como datos fundacionales de su reflexión, el *Documento de Puebla* insiste más en lo que Cristo y la Iglesia son en sí, con lo cual éste cede posición frente a aquélla. Luego citan los documentos de Medellín, ampliándolos en varios aspectos. Se hacen referencias al *Documento de trabajo* y también al Concilio Vaticano II.

En cambio, está ausente el magisterio (conjunto de enseñanzas) ordinario de los obispos de América Latina. Es decir, no hay alusiones a las grandes *cartas pastorales* de los episcopados nacionales, como las emitidas por los episcopados de Argentina, Chile, Brasil y Perú, entre otros. La Biblia se cita numéricamente mucho en las reflexiones doctrinales y poco en las pastorales, mientras que falta totalmente una sección dedicada



Conferencia de prensa en Puebla, durante la reunión del CELAM, 1979.

a la pastoral bíblica, a excepción de una llamada breve en la sección de catequesis.

Según *Zwinglio M. Díaz* no hay en el *Documento* una consideración seria del ecumenismo ni a los "hermanos separados." Se continuó con el énfasis mariológico sin aumentar, como en el Vaticano II, la densidad cristológica.⁵⁴

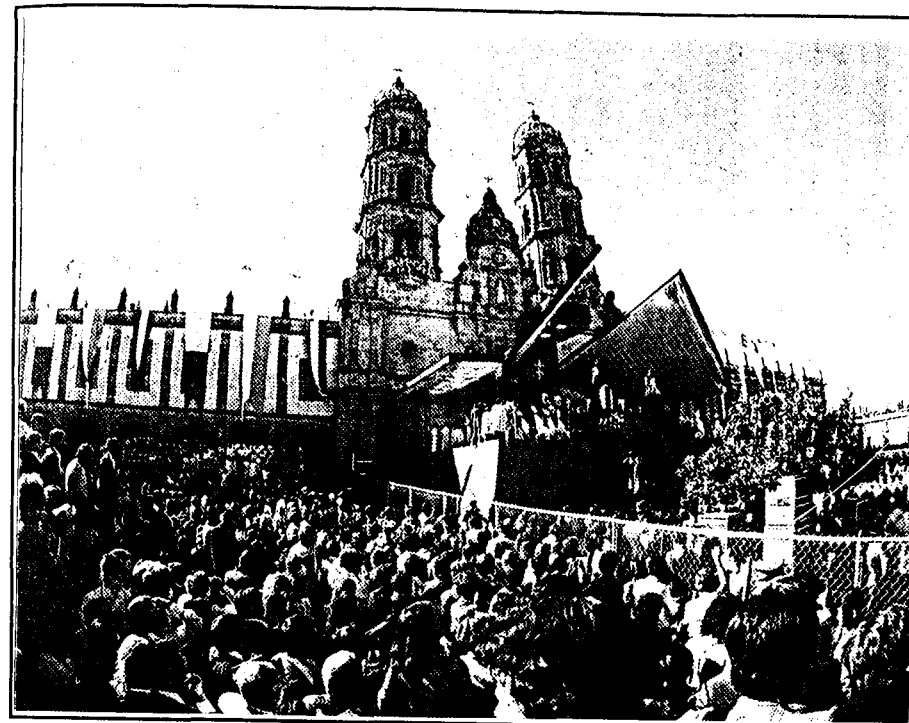
Los resultados de Puebla

El Documento de Puebla. El documento emanado de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, bajo el título programático de *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, sintetiza adecuadamente la riqueza de la discusión y resoluciones de la Conferencia. El texto final está contenido en 21 documentos redactados por igual número de comisiones de trabajo. Se cae en repeticiones y se respetan las formas

originales en que fueron redactados. El hecho fundamental es que se ratifica la línea iniciada en Medellín.⁵⁵

Puebla entronca histórica e intencionalmente con Medellín. El contenido global del *Documento* queda señalado en sus títulos

y subtítulos: "Visión pastoral de la realidad latinoamericana;" "Contenido de la evangelización;" "¿Qué es evangelizar?" "Familia;" "Comunidades Eclesiales de Base,



Juan Pablo II, ante la basílica de Zapopán, Guadalajara (México).

Parroquia, Iglesia particular;" "Ministerio Jerárquico;" "Vida Consagrada;" "Laicos;" "Pastoral Vocacional;" "Liturgia, Oración Particular, Piedad Popular;" "Testimonio;" "Catequesis;" "Educación;" "Comunicación Social;" "Opción preferencial por los pobres;" "Opción preferencial por los jóvenes;" "Acción de la Iglesia con los constructores de la Sociedad Pluralista en América Latina;" "Acción de la Iglesia por la persona en la Sociedad Nacional e Internacional."

Los temas. Una lectura lineal y general del *Documento de Puebla* detecta, desde el primer momento, la presencia de variados temas y abre un panorama realmente amplio, aunque no al modo de los tratados de teología o de pastoral tradicionales. El *Documento* constituye simplemente un conjunto de "aspectos de mayor incidencia en la evangelización," donde

la pastoral de la familia y de la cultura gozan de una relativa prioridad.

Entre todos los temas citados, sin embargo, hay algunos que resultan privilegiados en el mismo *Documento de Puebla*. El más emergente es el de los *pobres* y el de la *opción preferencial* por ellos. El *Documento* los identifica. Lo novedoso a nivel eclesiológico está no en la proposición de una Iglesia para los pobres, sino en una Iglesia que recibe de los pobres una interpelación constante a la *conversión*. La "opción por los pobres," que había sido novedosa y hasta resistida en Medellín, es aceptada en Puebla sin oposición. La propuesta es ahondada con la afirmación de que durante la última década creció la brecha entre ricos y pobres en el continente, y con la

⁵⁴Zwinglio M. Díaz, "Puebla 79: ¿una tentativa de contrarreforma?" en *Puebla y Oaxtepec* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1980), 28.

⁵⁵Joseph Comblin, "La conferencia episcopal de Puebla," en *Panorama de la teología latinoamericana*, vol. 5: *Puebla*, ed. por Equipo SELADOC (Salamanca: Sígueme, 1981), 93-94.

descripción de la pobreza y sus causas. La realidad de los pobres comenzó a constituir un catalizador ineludible para el ministerio de la Iglesia Católica en América Latina.

En la línea de los pobres están también las *Comunidades Eclesiales de Base* y la *religiosidad popular*.

Otros temas igualmente enfatizados son la *dignidad humana* y la *promoción y liberación integral* de todos los seres humanos. Para asegurar estos objetivos para los latinoamericanos, el *Documento de Puebla*, además de presentar los fundamentos de la antropología, alude a varias visiones inadecuadas del ser humano existentes en el continente. Entre otras, cita la *visión economicista* (consumista, individualista o colectivista), la *visión estatista* (con su teoría de la seguridad nacional), y la *visión cientista* (que reduce al ser humano a una definición científica y somete a las sociedades a las decisiones de una tecnocracia).

Otro dato emergente del *Documento de Puebla* es la ubicación del punto de partida de las reflexiones teológicas en la realidad misma de América Latina, descrita en sus efectos y en sus causas. El texto es sobresaliente en el análisis que establece de la realidad continental, sobre todo en la primera parte del *Documento*. Se insiste reiteradamente en la necesidad de cambios estructurales para el bien del continente. Se consagra así el método de "ver analíticamente, juzgar teológicamente y actuar pastoralmente," como niveles necesarios del pensar teológico.

No obstante la gran variedad temática, Puebla tiene puntos oscuros u omisiones. El

Documento no se expide sobre la realidad de los *movimientos populares*, como los que aparecieron durante la década de 1970. Tampoco se menciona en forma explícita la muerte de sacerdotes en defensa de ideales cristianos. Además, los obispos de Puebla pasaron por alto la vitalidad de la nueva teología latinoamericana.⁵⁶

Las interpretaciones. Después de Puebla vino inevitablemente la batalla por su interpretación. Hubo quienes, basándose en lecturas parciales, acentuaron algunos textos para sostener que la sustancia de Puebla era la "opción preferencial por los pobres y los jóvenes" y la "lucha por la liberación." Desde otro ángulo, algunos sostenían que la gran opción pastoral de Puebla era la "evangelización de la cultura en América Latina," y que dentro de ella debía enmarcarse y entenderse la opción preferencial por los pobres y los jóvenes.

Como en el caso de la discusión pos-Medellín entre desarrollistas y liberacionistas, este debate se demostró divisionista, pues ambas perspectivas estaban yuxtapuestas en Puebla. En realidad, el *Documento* da lugar a diversas opciones y énfasis particulares, según las circunstancias específicas a las cuales se adapte y aplique.

Según Juan C. Scannone, la teología de la cultura o del pueblo, por su amplitud e índole totalizadora, representa el canal apto para receptor los aportes válidos de las teologías de la liberación (versión Gutiérrez-Boff) e inclusive los del desarrollismo cristiano integral. En todo caso, se trata de acentos y contenidos llamados a integrarse y sintetizarse, porque hay entre ellos "afinidades electivas" si se parte lealmente de algunas intuiciones fundamentales del Concilio Vaticano II, la "*Populorum progressio*," Medellín, la "*Octogesima adveniens*," la

"*Evangelii nuntiandi*" y Puebla, enriquecidos estos documentos por el magisterio de Juan Pablo II, especialmente por sus encíclicas "*Redemptor hominis*" y "*Labororem exercens*."⁵⁷

Según el chileno Hernán Alessandri M., una lectura integral de Puebla no admite opciones pastorales incompatibles, sino que lo que allí se propone es "evangelizar liberando, para la participación y la comunión."⁵⁸ La opción de Puebla consistiría, pues, en la evangelización de la cultura, en la perspectiva de la liberación y el desarrollo integrales, para la participación y la comunión de todos, a partir de un compromiso preferencial con los pobres y con los jóvenes.

Leonardo Boff señala que Puebla fue una sorprendente conversión del episcopado. La opción por los pobres y el pueblo fue profundizada. Se exigió vivir la fe desde la realidad del explotado y con miras a la transformación de la sociedad a la luz del Evange-

lio. Según Boff, la manera de leer el *Documento* es partir de la práctica eclesial que se fue dando desde el Concilio y Medellín. Para ello, es necesario considerar qué pasó en la Iglesia desde afuera, desde las bases. Así, Boff enumera diez "ejes centrales del *Documento de Puebla*," que a su criterio resumen el camino empezado en Medellín, la reubicación social de la Iglesia y las opciones asumidas allí: (1) pensar y vivir la fe desde la realidad social; (2) tres condenas proféticas: capitalismo, Doctrina de la Seguridad Nacional, y marxismo; (3)

dimensión social y política de la fe; (4) opción preferencial por los pobres y contra la pobreza; (5) defensa y promoción de la dignidad humana; (6) opción por la liberación integral; (7) opción por las Comunidades Eclesiales de Base; (8) asunción y purificación de la religiosidad popular; (9) opción preferencial por los jóvenes; (10) promoción y liberación de la mujer.⁵⁹



⁵⁷Juan C. Scannone, "Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla," *Stromata* nn. 3-4 (julio-diciembre 1979): 195.

⁵⁸Hernán Alessandri M., *De Medellín a Puebla: los nuevos acentos* (Buenos Aires: SEDOI, 1979), 17.

⁵⁹Leonardo Boff, *La fe en la periferia del mundo* (Santander: Sal Terrae, 1980), 170-171; ver también Idem, "Puebla: ganhos, avanços, questões emergentes," *Revista Eclesiástica Brasileira* 153 (1979): 43-63.

⁵⁶Jôao Baptista Libânio, "El documento final de Puebla: sus líneas generales," en *Panorama de la teología latinoamericana*, vol. 5: *Puebla*, ed. por Equipo SELADOC (Salamanca: Sígueme, 1981), 114-116.

América Latina a fines del siglo XX

El continente está experimentando cambios rápidos y profundos en los últimos años del siglo XX. El comunismo ha dejado de ser una amenaza, el socialismo está a la defensiva, y la democracia es vista cada vez con mayor convicción como la única forma de gobierno aceptable. Si los años de 1980 pueden ser considerados como la "Década Perdida" para América Latina, los años de cierre del siglo parecen abrir las puertas a cambios positivos.

Realidad política. El comienzo del decenio de los años 1980 ha sido testigo de la caída de los regímenes militares que sustentaban la ideología de la Seguridad Nacional. La restauración de una democracia formal en varios países (Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina, Uruguay y Brasil) ha permitido una mayor apertura política, pero no ha logrado todavía solucionar los graves problemas socio-políticos y económicos que abruma a América Latina. No obstante, al ingresar a la década de 1990 se percibe una mayor estabilidad política. Las democracias latinoamericanas son reales y durables, y el sistema multipartidario parece funcionar en la mayoría de los países. Las



Desde la administración de Ronald Reagan en adelante los Estados Unidos pretenden crear sistemas de seguridad regionales en América Latina.

instituciones democráticas se fortalecen y reproducen.

Las *Fuerzas Armadas* en la mayor parte de los países no representan un peligro inmediato para las instituciones democráticas. En algunos casos, se adelantan al liderazgo político en el reconocimiento de la necesidad de reforma económica y mejoramiento social. Los *partidos políticos* están en crisis por todas partes. En muchos países los partidos son débiles o corruptos o ambas cosas. Hay una crisis de liderazgo político seria, y los partidos tradicionales no parecen estar a la altura de los desafíos de los nuevos tiempos. Las *burocracias gubernamentales* tienden a ser irresponsables e ineficientes. Esto explica el acceso al poder de líderes ajenos a la carrera política o a la lucha por el poder (como Alberto Fujimori en Perú).

Realidad económica. En la década de 1980, las *reformas estructurales* que se necesitaban chocaban con las condiciones impuestas por una monstruosa *deuda externa*. Sobre todo, con un modelo económico caracterizado por el **proteccionismo** y la **intervención del Estado**. Sin embargo, el peso de la deuda externa no parece ser tan crucial en la década de 1990 como lo fue en la anterior (\$420 mil millones en 1992). No obstante, las condiciones impuestas por las instituciones prestamistas internacionales

para el pago de la deuda condicionan seriamente la inversión social que se necesita con urgencia.

En cuanto al *proteccionismo* y la *intervención del Estado*, el modelo de una *economía de mercado* se va generalizando rápidamente, al punto de ser el único modelo disponible. Las economías nacionales se van integrando en grado creciente (Pacto Andino, Mercosur, México-Venezuela). El proceso de privatizaciones de empresas estatales está en auge en todos los países y el sistema de libre comercio avanza hacia su total establecimiento para el año 2000. No obstante, si bien el socialismo de Estado y el proteccionismo han fracasado en el continente, esto no significa que el éxito de un capitalismo a ultranza y del libre comercio esté garantizado. En realidad, el nuevo modelo económico latinoamericano no puede funcionar sin el influjo de una buena cantidad de capital y tecnología extranjera, combinado con una inversión masiva en educación y otros sectores o áreas sociales.

Además, la continua intervención de los Estados Unidos en América Central durante la década anterior ha dificultado el diálogo norte-sur y ha creado tensiones que todavía amenazan la paz continental y dificultan la integra-

ción total. Los grandes intereses de las potencias industriales imposibilitan un desarrollo autónomo de los Estados latinoamericanos. A su vez, la amenaza de una nueva crisis económica a nivel mundial levanta sobre el continente las sombras de mayores crisis y de tensiones impredecibles. La suerte del *nuevo orden económico mundial* puede arrastrar a América Latina a un destino incierto, al irse comprometiendo el continente cada vez más con el mismo.

Realidad social. La **pobreza** sigue siendo una de las cuestiones claves en todo el continente. *El 70% de los 451 millones de sus habitantes vive sumido en la pobreza, que lejos de decrecer parece estar en aumento.* Un promedio de 5 de cada 10 latinoamericanos carece de una vivienda adecuada, asistencia médica, agua potable y acceso a la educación. Entre los niños menores de 10 años la tasa se eleva a 9 de cada 10. El continente, además, sigue siendo muy joven: 45% de la población es menor de

20 años. Esto significa una enorme necesidad de educación y de creación de nuevas fuentes de trabajo.

En México la mitad de la población activa gana menos de \$90 dólares mensuales. En Brasil, con más de 155 millones de habitantes, el 41% de los cuales es menor de 18 años, 6 de cada 10 brasileños ganan menos que el



Un sacerdote de la congregación del Verbo Divino visita a una familia humilde en Paraguay.

salario mínimo de \$ 75 dólares mensuales. Los números varían a lo largo del continente, pero las proporciones son muy similares.

El crecimiento demográfico no es el mismo en todo el continente. En Colombia se ha reducido la tasa anual de crecimiento de la población de un 3.2% a mediados de los años de 1960 al 2% actual. Pero la tasa sigue alta en América Central, con un 3% a 4% anual; mientras que en Argentina, Brasil, México y Chile es baja.

Las familias más numerosas son las más pobres. Si no se eleva el nivel de vida, se acelerará todavía más la tendencia a emigrar hacia el norte. Para muchos latinoamericanos, el camino más corto al desarrollo, i.e. a una vida mejor, es emigrar a un país desarrollado. De este modo, la avalancha hacia el norte, especialmente a los Estados Unidos continúa a niveles crecientes.

El narcotráfico parece ser uno de los problemas sociales mayores del continente. No obstante, es de esperar que hacia el año 2000 este flagelo esté bajo control. Colombia ha pagado un alto precio en la lucha contra el narcotráfico (más de \$1.000 millones de dólares y miles de vidas). El narcotráfico está íntimamente ligado al terrorismo, que continúa todavía siendo un verdadero problema en algunos países del continente.

Sendero Luminoso (Perú) fue fundado en 1970. Su líder es Abimael Guzmán Reynoso, conocido con el nombre de guerra de Gonzalo. Se estima que el movimiento terrorista cuenta con unos 10.000 integrantes. Su lugar de nacimiento está en la ciudad andina de Ayacucho, que en quechua significa "esquina de los muertos." Sendero se levantó en armas contra el gobierno por primera vez en 1980, con el propósito de llevar a cabo una lucha armada que "ponga fin al dominio del imperia-

lismo y de los explotadores." Sus fondos provienen de impuestos que cobran a las comunidades que están bajo su control y del tráfico de cocaína. Mediante el uso de la violencia y la intimidación, Sendero ha puesto bajo su control los valles productores de coca y muchas ciudades provinciales. Su plan de batalla consiste en cercar y aislar la capital (Lima) del resto del país y someterla.

Otros grupos guerrilleros y terroristas en América Latina son: el Frente de Liberación Nacional Farabundo Martí (F.M.L.N., El Salvador), las Fuerzas Armadas Revolucionarias Colombianas (F.A.R.C., Colombia), y el Ejército de Liberación Nacional (E.L.N., Colombia).

Los derechos humanos se han visto beneficiados, pero las masas pobres siguen en una situación dependiente. El sistema jurídico debe ser reformado en casi todos los países, al igual que el sistema impositivo, a fin de que la justicia sea la misma para todos y sirva al pueblo, especialmente a los pobres.

Realidad religiosa. En medio de esta situación, la Iglesia Católica latinoamericana ha confirmado su opción preferencial por los pobres y la meta de la liberación integral del ser humano como centro de su trabajo teológico-pastoral. Pero la Iglesia enfrenta profundos conflictos internos para poner en práctica muchas de las buenas conclusiones y decisiones tomadas en Puebla en 1979. La actitud de apertura al mundo choca con los intentos de restauración de los modelos tradicionales. No obstante, puede decirse que en los últimos años la Iglesia Católica de América Latina se ha visto en la necesidad de actuar de manera más comprometida frente a las tensiones sociales y la conciencia pre-revolucionaria de amplios sectores de la población, que cuestionan el sistema eclesial tradicional como irrelevante. El viejo modelo de cristian-

dad ha quedado de lado para amplios sectores de la Iglesia, y a partir de Medellín también ha quedado sepultado para muchos el ensayo de implantar el modelo de una "nueva cristiandad." Esto echó las bases para una colaboración más ecuménica y solidaria, inspirada por el servicio al ser humano, cristianamente motivado y orientado a la lucha por la justicia.

Sin embargo, han ido creciendo paralelamente las fuerzas reaccionarias de un clericalismo recalcitrante y cada vez más aferrado a esquemas integristas.

No resulta fácil, en el poco espacio disponible, sintetizar la compleja situación del catolicismo latinoamericano contemporáneo. La variedad de matices es tan vasta, que fuerza a seleccionar algunos elementos y dejar de lado otros, con lo cual no se hace justicia a la realidad total. Se considerará, pues, el catolicismo latinoamericano de hoy a partir del análisis de determinados aspectos y de los fenómenos más característicos de los mismos.

Aspecto teológico: teologías de la liberación



Helder Cámara, uno de los pioneros del tema de la liberación, con Juan Pablo II, Papa conocido por su conservadurismo, durante el viaje de éste a Brasil.

No existe tal cosa como "una" teología de la liberación. Es más correcto hablar de "teologías de la liberación."⁶⁰ Se pueden definir las teologías de liberación de tres maneras: como la reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe (esta es la definición más clásica); como una teología de la salvación en las condi-

ciones concretas, históricas y políticas de hoy; y, como una teología militante, que utiliza como racionalidad aquella del análisis y transformación de la historia.⁶¹

Reflexión teológica. El itinerario teológico de esta manera de hacer teología comienza con la percepción de Dios moviéndose en la historia y comprometiéndose con su acción liberadora. Luego se va a las Escrituras para ver qué dicen ellas. La praxis (acción comprometida y concreta) en favor de los pobres tiene prioridad. La situación histórica de opresión

⁶⁰Roger Vekemans, "Las teologías de la liberación en América Latina: breve introducción," *Estudios Socio-Teológicos en América Latina* 2 (n. 8, 1974): 15-21.

⁶¹J. Pablo Richard, "Teología de la liberación latinoamericana: un aporte crítico a la teología europea," *Contacto* 13 (octubre 1976): 12-16; y Segundo Galilea, "Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas," en *La nueva frontera de la teología en América Latina*, ed. por Rosino Gibellini (Salamanca: Sígueme, 1977), 158-159.

debe ser considerada de manera científica, y según los liberacionistas, la *teoría marxista* es el instrumento más adecuado para ello.

La reflexión crítica de la realidad lleva a una nueva conciencia de la historia. En el caso de los católicos en América Latina, se revisa la historia para volver a escribirla desde una perspectiva liberadora. Sin embargo, esta revisión tiende a generalizar e ideologizar la interpretación de los hechos. La conclusión de que la Iglesia ha sido siempre clasista y que ha estado al servicio de la clase explotadora es exagerada. Esta conclusión es acompañada del concepto marxista de que la historia sólo puede ser entendida como el resultado de la *lucha de clases*. En el caso de América Latina, los liberacionistas reclaman que la Iglesia, que siempre ha estado involucrada en política (del lado equivocado, según ellos), cambie su filiación y se ponga del lado de los oprimidos y comparta sus luchas por la liberación.



Los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, destacados teólogos de la liberación brasileños.

El enfoque teológico liberacionista ha criticado la *teología europea* por varias razones: *primero*, porque separa el significado del Evangelio del compromiso en la lucha política y social; *segundo*, porque permite que la cultura secular moderna limite la fe a la vida privada de los individuos; *tercero*, porque está interesada básicamente en cuestiones intelectuales más que prácticas. El desafío que han confrontado las teologías de la liberación no es el de la autosuficiencia y escepticismo de una era científica que lleva a un interés decreciente en el compromiso cristiano, sino el de la pérdida de los derechos humanos básicos por parte de millones de seres humanos.

Metas básicas. Al servir a la Iglesia con un programa continuo de reflexión, las teologías de la liberación se han propuesto algunas metas básicas.

Primero, se proponen mostrar por qué muchos cristianos en años recientes entienden la tarea de la Iglesia de manera diferente. *Las teologías de la liberación han surgido del contacto personal con carencias humanas agudas.* Desde este punto de arranque, interpretan de nuevo la Biblia. Se ha llamado a esto hacer teología "desde el reverso de la historia," es decir, desde la posición de aquellos que carecen de poder para conformar su propio futuro. Durante siglos la teología ha sido hecha exclusivamente por las clases privilegiadas.

La experiencia de la pobreza y la relectura de la Biblia ha llevado a la Iglesia a **ver** su misión fundamentalmente en términos de **ayudar** a los pobres a deshacerse de la opresión y liberarse para compartir por igual en las riquezas de sus naciones. Es un imperativo cristiano luchar junto a los pobres para lograr estos fines. El Dios de la Biblia se ha **identificado** especialmente con aquellos que **sufren** la idolatría moderna de los buscadores de poder, riquezas y prestigio. El **demand** el fin de la explotación y corrupción. La **humanidad** de uno sólo puede ser afirmada **aceptando** plenamente la humanidad del otro.

Segundo, se proponen revisar constantemente las actitudes y actividades de la Iglesia. Se critica a la Iglesia, por ejemplo, el haber limitado su tarea pastoral a las necesidades espirituales y morales de los individuos; el haber creado, a través de un poderoso sistema educacional y sacramental, un laicado pasivo e irreflexivo; el haber promulgado decretos sobre cuestiones sociales basados sobre principios teóricos, aislados de una experiencia de las condiciones reales, y por haber dudado en hacer pronunciamientos categóricos sobre graves abusos sociales.

Tercero, se proponen hacer que la teología sirva a un proceso de liberación humana total. Estas teologías están más interesadas en la obediencia cristiana en situaciones concretas que en la creencia cristiana correcta. Lo segundo debe ser juzgado por su habilidad en clarificar el significado de la actividad liberadora de Dios hoy. Esto será medido por el significado del reino según se manifestó en Jesucristo, el modelo de una nueva humanidad y de una nueva era. La obediencia cristiana se descubrirá hoy en una experiencia de pobreza. Será iluminada por el análisis marxista de las clases en la sociedad y corregida mediante el oír a la Palabra de Dios hecha carne.

Hermenéutica. Uno de los aspectos más interesantes de esta nueva manera de reflexionar teológicamente es su **hermenéutica** (ciencia de la interpretación). Sólo se puede alcanzar el significado de la Palabra después de haber descubierto a Dios obrando en la historia y haberse comprometido uno con él en su acción liberadora. No se puede tener acceso a la verdad de la Biblia sobre la base de la neutralidad o el descompromiso. Además, si la ciencia marxista puede ayudar a

comprender el mundo moderno, también puede ayudar en la interpretación del contexto del mundo bíblico. El concepto de *clase social* se puede aplicar a la Biblia, según ellos.

Ética. Las teologías de la liberación niegan los aspectos trascendentes y sobrenaturales de la fe, pero sí niegan la legitimación trascendente y sobrenatural de una praxis de opresión.⁶² De este modo, se presentan como una teoría teológica (teórica y práctica), elaborada a partir de un compromiso con la liberación. Teóricamente, estas teologías procuran ofrecer elementos para aquellos que ya están involucrados en el proceso de liberación, y pretenden concientizar tanto a aquellos que son oprimidos como a quienes pueden hacer algo por ellos. Prácticamente, procuran integrarse a las luchas por la transformación revolucionaria de la sociedad. La liberación es entendida como una conquista histórica contra todo lo que oprime al ser humano, o sea, de todo lo que limita o impide al ser humano una realización plena de sí mismo, todo lo que traba el acceso a su libertad o al ejercicio de la misma.

En líneas generales, el pensamiento de las teologías de la liberación parte de *cuatro presuposiciones*. *Primero*, la afirmación de que todos los seres humanos ocupan un lugar social, lo que hace imposible la neutralidad ideológica. *Segundo*, la aceptación del análisis de la realidad hecha con los instrumentos ofrecido por las modernas ciencias sociales. *Tercero*, la renuncia a la tentativa de resolver religiosamente (por medio de la teología) los problemas de la sociedad, para colaborar con los movimientos comprometidos en su transformación. Y, *cuarto*, la suposición de que la

⁶²Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 999.

transformación de la Iglesia está ligada a la transformación del mundo, por lo cual toda acción de la Iglesia debe incluir un proceso de transformación del mundo.

Historia. Esta manera de reflexionar la fe desde la situación concreta de un proceso de liberación nació en los años de 1960 y se desarrolló en la década siguiente. Su surgimiento puso fin a la teología de la "nueva cristiandad." El trasfondo del cual emergió se caracterizó por la creciente concientización de la situación crónica de subdesarrollo de América Latina, los movimientos de militancia política en los años anteriores, la nueva orientación de la Iglesia Católica a partir del Vaticano II, y la nueva teología política europea (principalmente la teología de la esperanza, del reformado *Jürgen Moltmann*).

El desarrollo de las teologías de liberación pasó por *cuatro etapas*. En la *primera etapa* (antes de 1965), prevalecía todavía el modelo de la teología del desarrollo, porque en el mundo político y económico predominaban diversos modelos desarrollistas. Fue el tiempo de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), de la Alianza para el Progreso, de la reunión de la UNCTAD, de la creación de la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC). Contra el nacionalismo populista, se proponía la interdependencia, y contra el proceso de industrialización autónoma se proponía la importación de capitales norteamericanos

canos y de tecnologías de los países capitalistas centrales.

La *segunda etapa* va desde 1965 hasta 1968. *Cuatro aspectos se destacaron en esta etapa:* (1) el fracaso de modelos desarrollistas y la aparición del militarismo tecnocrático (*Camilo Castelo Branco* en Brasil, de 1964 a 1967; y *Juan Carlos Onganía* en Argentina, de 1966 a 1970). (2) el surgimiento de movimientos de liberación a nivel político y social. A partir de entonces aparecieron agrupaciones de católicos comprometidos con la liberación, como el grupo "Golconda," en Colombia (1968); la Oficina Nacional de Investigación Social, en Perú (1968); el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, en Argentina (1969), los Cristianos para el Socialismo, en Chile (1972). Hubo gran efervescencia en los ambientes universitarios y aparecieron movimientos de base de raíz profana o cristiana. (3) fue notable el progreso de las ciencias sociales. Apareció la teoría de la dependencia, lo que implicó una ruptura **epistemológica** en el análisis de la realidad. Esta teoría denunciaba la falsedad del desarrollismo y lo acusaba de generar la dependencia. (4) se procuró establecer la relación de estos procesos con la fe. Algunos cristianos vieron en las luchas contra la dependencia y en favor del desarrollo una oportunidad y desafío para el compromiso cristiano.



Gustavo Gutiérrez, sacerdote peruano considerado como el "padre" de las teologías de la liberación.

A partir de entonces comenzó a surgir un *vocabulario teológico nuevo*, especialmente entre los pensadores católicos latinoamericanos. Tres documentos importantes de estos años merecen ser mencionados: la encíclica "*Populorum progressio*" de Paulo VI (marzo de 1967); el "Mensaje de dieciocho obispos del Tercer Mundo (agosto de 1967), en el que se hacía una crítica al capitalismo y al socialismo, pero se optaba por el segundo y se exhortaba a los cristianos al compromiso político; y, "Los cristianos en la revolución técnica y social de nuestro tiempo" (1966), que resumía las conclusiones de una conferencia celebrada en Ginebra.

La *tercera etapa* se extendió de 1968 a 1975. El acontecimiento más destacado fue la Conferencia Episcopal de Medellín, en la que oficialmente se adoptó la terminología de la liberación. En el encuentro intervinieron numerosos sociólogos. El concepto de liberación aparece como un concepto crítico, de referencia sociológica y política. Como resultado de Medellín se realizaron encuentros y se constituyeron grupos de reflexión y estudio, que fueron fermento para una reflexión teológica nueva. *Se puede decir que a partir de aquí es cuando nace la teología de la liberación.*

La *cuarta etapa* va de 1975 hasta el presente. En estos años aparecen las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEB), especialmente en Brasil. Varios teólogos protestantes son atraídos hacia las teologías de la liberación y

agregan su propia perspectiva a la reflexión. Los matices se van enriqueciendo y se perciben diferencias de énfasis entre los principales exponentes. Algunos teólogos comenzaron a hablar de una "teología del cautiverio," en razón de que ciertos cambios en el orden político disolvieron movimientos de liberación que estaban en marcha. Las condenas papales de los teólogos y las teologías de la liberación sumaron un elemento más a las tensiones existentes hacia adentro de la Iglesia.

Evaluación. Hay opositores y detractores de las teologías de liberación, que observan ciertos aspectos negativos en ellas. Se les critica que son *demasiado antropológicas*, es decir, centradas

en el ser humano y sus posibilidades, y no en Dios. Según la teología tradicional, Dios se ha revelado en los acontecimientos de la historia. Los liberacionistas aceptan este hecho, pero agregan que Dios continúa revelándose en los acontecimientos actuales. No obstante, se les critica que confunden la distinción entre la historia de la salvación con la historia universal, y la diferencia entre la Iglesia y los pobres en general.

A veces, los liberacionistas *igualan al reino de Dios con una sociedad libre y justa* en el futuro. Además, estas teologías pueden ser *simplistas* en su análisis de sistemas sociales



Comunidades Eclesiales de Base: una nueva forma de ser la Iglesia.

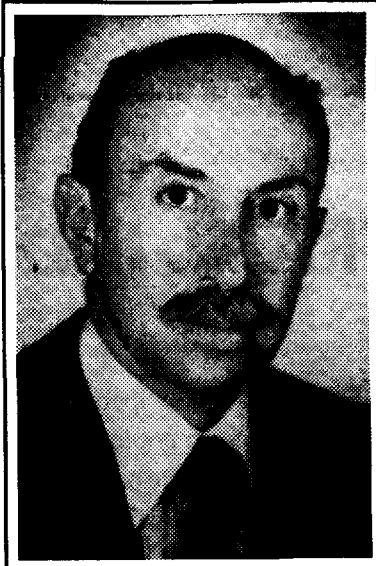
complejos. Pueden pasar por alto el significado universal de la cruz como la respuesta de Dios a la idolatría, la culpa y la injusticia, quienquiera pueda cometerlas.

Se acusa también a los liberacionistas de *sociologismo*, es decir, de recurrir excesivamente a la sociología para la comprensión de la realidad, sin tomar en cuenta otras perspectivas. Más seria es la acusación de ser teologías marxistas. Los teólogos de la liberación utilizan elementos del discurso marxista, pero insisten en que su pensamiento no es marxista sino cristiano, ya que, según ellos, si fuera marxista negaría la fe. La cuestión es hasta qué punto se pueden utilizar ciertos elementos de una ideología sin asumirla en su totalidad (por ejemplo, el materialismo histórico del marxismo).

Otros señalan que las teologías de la liberación *no son científicas ni sistemáticas*. Los liberacionistas admiten esta limitación, pero señalan que si la teología es una reflexión sobre la realidad y la praxis, no queda mucho tiempo para escribir una teología sistemática, y en realidad no interesa hacerlo.

Algunos teólogos evangélicos han levantado otras críticas más serias. Se ha señalado la ausencia de una cristología elaborada en las teologías de la liberación. La figura de Cristo como liberador es exagerada y hay un énfasis mayor sobre el Jesús histórico. Tampoco se ve una eclesiología clara, o al menos,

la cuestión eclesiológica está descuidada, quizás porque lo denominacional se diluye en lo humano e histórico como un todo. En este sentido, el desarrollo de las Comunidades Eclesiales de Base sería una excepción. Finalmente, si bien las teologías de la liberación han puesto mucho énfasis en la cuestión hermenéutica, han descuidado el ejercicio de una adecuada interpretación bíblica. A veces se ha cambiado la Biblia por la realidad. No se ha tomado la Biblia en serio como Palabra de Dios revelada, o se ha limitado su pertinencia a la consideración de dos o tres pasajes específicos, como el éxodo, el cautiverio y algunos profetas.



José Miguez Bonino, pastor y profesor metodista argentino, uno de los más importantes exponentes evangélicos de las teologías de la liberación.

De todos modos, *las teologías de la liberación han sido una de las contribuciones más creativas al campo teológico que se han hecho desde América Latina*. Su influencia se ha extendido a todo el mundo y ha alcanzado también a varios teólogos

protestantes (entre éstos, el más destacado es el argentino *José Miguez Bonino*). Algunos las han recibido con entusiasmo y otros se han opuesto tenazmente a ellas. Muchos miembros de la jerarquía católica vieron en estas teologías una justificación de la violencia revolucionaria y una aproximación muy peligrosa al marxismo. Las mismas críticas se han hecho del lado protestante. No obstante, hay ciertas preguntas inescapables que las teologías de la liberación han planteado: ¿comprende la Iglesia el Evangelio como buenas nuevas de liberación total, tanto de leyes e instituciones injustas como de culpa personal? ¿Es la vida de la Iglesia un reflejo fiel de

la nueva creación de Dios generada por el Espíritu Santo?

Aspecto institucional: pluralismo ideológico

Realidad polifacética. El catolicismo actual enfrenta una realidad polifacética y sumamente compleja. La creciente democratización del continente implica oportunidades nuevas para la Iglesia, pero también enormes desafíos. La Iglesia goza de mayor libertad en algunos países para el cumplimiento de su ministerio profético, pero también ve amenazadas ciertas posturas tradicionales. Algunos gobiernos democráticos están recortando viejos privilegios de la Iglesia y favorecen proyectos que no son de su agrado (divorcio, educación laica, eliminación del respaldo económico a la Iglesia, etc.)

Como nunca antes, la Iglesia carece de un comportamiento monolítico frente a la fluida realidad continental. Las Conferencias Episcopales han servido como canales para solidificar la unión de la Iglesia latinoamericana y robustecer su organización institucional. Pero no han eliminado las voces disonantes. La diversidad de posturas ante las concretas situaciones históricas de cada país se multiplican y el *pluralismo ideológico* dentro de la Iglesia crece. La convivencia de izquierdas y derechas, progresistas y conservadores, en el seno de la Iglesia genera tensiones que no son de fácil resolución.

Posturas de la Iglesia. Las posturas más características en el momento actual de la Iglesia Católica latinoamericana son cuatro. La *tradicionalista* es la respaldada por aquellos que continúan viendo en el Concilio de Trento

el programa y modelo para la Iglesia de hoy. Según tal planteo, la Iglesia debe luchar por una *teocracia católica* que excluya la disidencia e imponga la ortodoxia constitucionalmente de arriba hacia abajo. La preservación de los valores litúrgicos antiguos (como el uso del latín en la *misa*) son destacados. El objetivo es el modelo de la cristiandad medieval.

La gran mayoría del episcopado latinoamericano sigue una postura *conservadora*, que procura regir su comportamiento por las directivas surgidas del Concilio Vaticano II, pero interpretándolas de manera conservadora. Este planteo deja lugar, en algunos casos, a la aspiración de implantar una vez más el modelo de "nueva cristiandad."

La postura *progresista* es la adoptada por aquellos que pretenden que la Iglesia tome una posición teológica y práctica del lado del pueblo pobre del continente, y se identifique con sus luchas en procura de la liberación.

Finalmente, está el sector *revolucionario*, cada vez más reducido, que está integrado por aquellos que comparten los criterios de los progresistas, pero proponen métodos y programas más radicales para llevar a cabo la revolución popular.

Aspecto eclesiológico: Comunidades Eclesiales de Base

Las Comunidades de Base o Comunidades Eclesiales de Base, surgidas por iniciativa seglar y de manera espontánea, son una respuesta originalmente latinoamericana a la crisis estructural de la sociedad y la Iglesia. Surgieron en la década de 1960 a partir de grupos inspirados en el espíritu de "aggiorn-

namento" de Juan XXIII.⁶³ Las CEB son el resultado de la autoconciencia creciente de los laicos católicos y de su deseo de una participación más activa en la vida total de la Iglesia.

Las CEB son una respuesta al reconocimiento de que la sociedad moderna de las ciudades o barrios populares urbanos destruye los lazos heredados de la sociedad rural. Las parroquias ya no pueden ser una comunidad fraterna visible. Mientras que la Iglesia organizada trata de contrarrestar este problema con grupos misioneros como los *curtillos de cristiandad*, las CEB promueven la idea de que hay que llenar de nuevos valores los grupos sociales naturales ya existentes, penetrándolos del mensaje del Evangelio. Grupos de laicos insatisfechos de la pasividad impuesta por los pastores, comenzaron a reunirse, a veces con la ayuda del algún sacerdote, en grupos pequeños surgidos espontáneamente. La aplicación de la dinámica grupal contribuyó a la participación de todos en la reflexión bíblica y teológica a la luz de la situación vida.

El movimiento de las CEB ha llevado la Biblia a las manos del pueblo en una medida sin precedentes en la Iglesia Católica en América Latina. Ha hecho conscientes de los problemas sociales a

innumerables cristianos, transfiriendo la fe a la vida cotidiana. La evangelización y la catequesis se han visto multiplicadas y se ha mejorado el nivel de comunicación en las parroquias que las han puesto en práctica.⁶⁴

Las CEB son grupos formados naturalmente, homogéneos en su constitución, y por lo general se reúnen en casas de familia. Se percibe en ellos la responsabilidad por el prójimo y la Biblia tiene un lugar central. La CEB se sostiene a sí misma, se compone de adultos y se dirige a los adultos. Su director procede de ella misma y cada miembro está profundamente comprometido con el grupo. Superan el institucionalismo, porque en ellas lo primero no es su estructura, sino su vivencia. Sin ser proselitistas crecen notablemente en el silencio y sin publicidad.

La Iglesia Católica institucional ha alentado oficialmente el establecimiento de estos grupos, si bien ha sido cautelosa en orientar su formación. Quedan todavía abiertas una serie de cuestiones en relación con las CEB que la Iglesia institucional deberá resolver.



Aspectos del gran plenario del 6º Encuentro Intereclesial de CEB, en Trindade (GO) Brasil, en 1986.

Entre ellas está la del ministerio eclesialístico y la dirección de las comunidades. La relación de estos grupos con las parroquias no siempre es clara, como tampoco lo es el alcance de los mismos en cuanto a su membresía. La **eucaristía** está vedada a estas comunidades, de modo que

está en cuestión si estas comunidades son meros grupos comunitarios o congregaciones en el sentido eclesiológico.⁶⁵

Las Comunidades Eclesiales de Base son, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo, el movimiento de reforma más importante de la historia de la Iglesia Católica en América Latina. Cuantitativamente, se han constituido más de 170.000 comunidades en el continente en los últimos 25 años. En Brasil solamente hay más de 100.000 grupos constituidos. Cualitativamente, el movimiento de las CEB representa la emancipación de las masas del proletariado rural y especialmente urbano dentro de una Iglesia de constitución mayoritariamente burguesa.

Aspecto estructural: escasez de sacerdotes

El problema de la insuficiencia cuantitativa y cualitativa del clero en América Latina ha sido un mal endémico de la Iglesia Católica. No obstante, en los últimos años, este problema se ha replanteado sobre presupuestos diferentes a los tradicionales. A partir del Vaticano II y sobre la base del concepto de la Iglesia como pueblo de Dios, se mira la falta de sacerdotes sólo como un problema relativo, que tiene relación con las estructuras eclesialísticas. La preocupación por aumentar el clero ha ido junto con las iniciativas por incrementar la participación de los laicos en el ministerio global de la Iglesia.

Según las estadísticas del CELAM de 1967, el número total de sacerdotes en América Latina era de 42.589, en ese año. La proporción de extranjeros se situaba casi en treinta y seis por ciento. Frente al rápido crecimiento demográfico, esto significaba un notable deterioro de la relación continental entre el número de sacerdotes y la población global. Sin embargo, la presencia de 120.000

religiosos en América Latina no hacía tan desesperante la situación. Si era alarmante la proporción entre el clero nativo y el extranjero en algunos países, y la desproporción cuantitativa entre el clero secular y el regular. Además, según Philippe André-Vincent, un religioso dominico especialista en temas latinoamericanos, en la década de 1970, un total de 20.000 sacerdotes abandonaron su ministerio en América Latina. La deserción vocacional sigue siendo alarmante.

La formación de un clero autóctono siempre se ha visto dificultada por la *falta de seminarios*. Es imposible que cada obispado latinoamericano tenga su propio seminario. Desde su creación, el CELAM ha tratado sistemáticamente de aumentar el número de vocaciones a nivel continental.

Muchos son los que están de acuerdo en considerar la *escasez de sacerdotes* como la causa determinante de los problemas de la Iglesia en América Latina.⁶⁶ Sin embargo, durante la década de 1960 se hizo cada vez más evidente que el problema de la falta de sacerdotes no era una cuestión meramente técnica, que podía solucionarse con mayor propaganda o mejores oportunidades de formación teológica. Más bien, *el problema tenía que ver con la crisis de la vocación sacerdotal misma*.

Las raíces del problema están en la crisis estructural de la Iglesia. Esta tiene sus causas, en parte, en la historia de su formación colonial. Como iglesias patronales coloniales, los obispados y órdenes religiosas podían contar automáticamente con el abastecimiento de la metrópoli española. El descuido en la preparación de un clero autóctono y el aislamiento de la Iglesia respecto al pueblo y sus problemas, redujo las vocaciones prodedentes

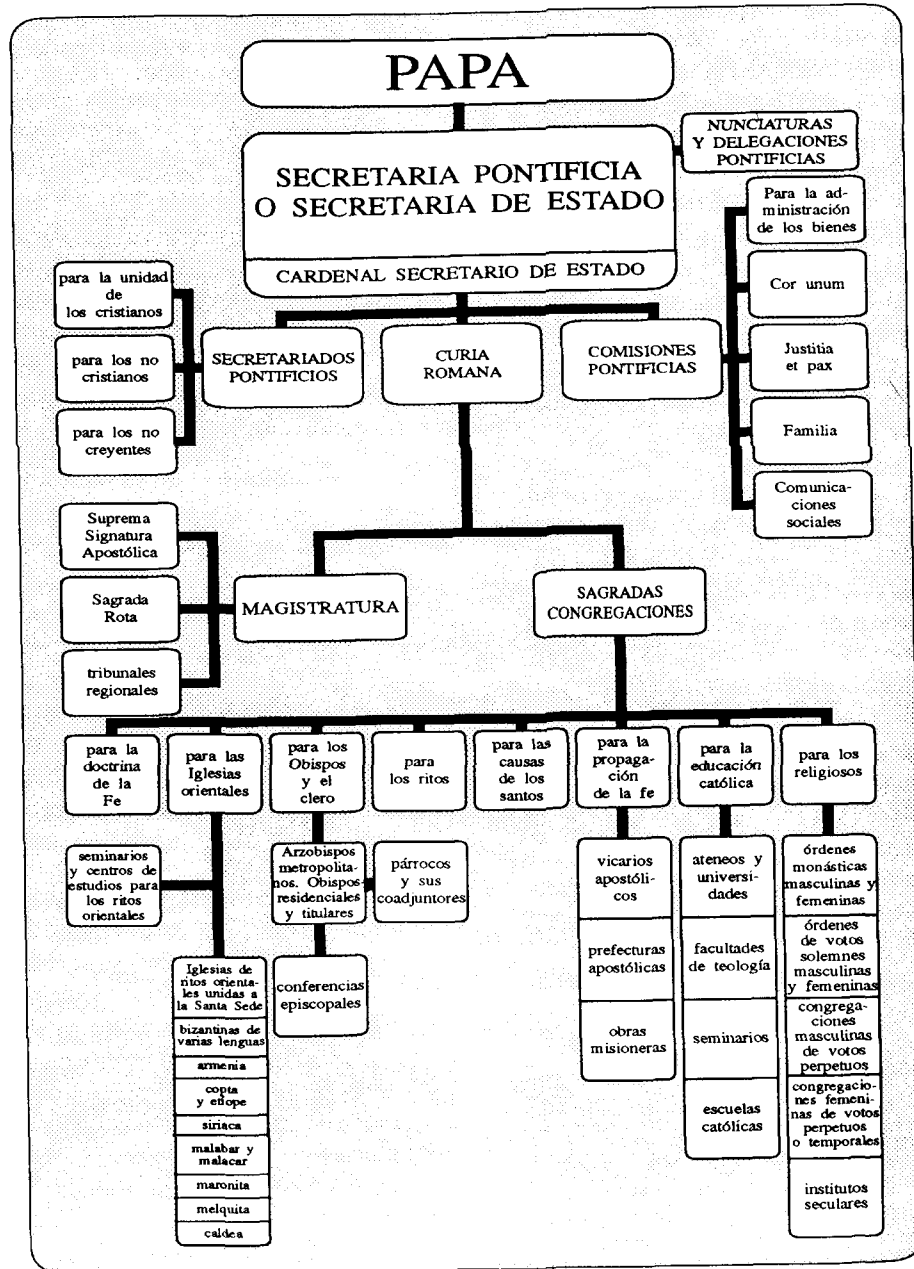
⁶³Frei Betto, *¿Qué es la comunidad eclesial de base?* (Managua, Nicaragua: Centro Ecueménico Antonio Valdivieso, s.f.), 10.

⁶⁴Clodovis Boff, "Bases bíblicas das CEBs," *Tempo e Presença* n. 209 (Junio 1986): 7-10.

⁶⁵Ver Faustino L.C. Teixeira, *A gênese das CEBs no Brasil* (São Paulo: Edições Paulinas, 1988).

⁶⁶Sobre el particular ver la amplia discusión de Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 1027-1057.

ORGANIGRAMA DE LA CURIA ROMANA
(Orden Temporal y Funcional-Organizativo)



de los sectores que carecían de suficiente representación. Sólo en días más recientes se ha reconocido que la escasez de vocaciones es manifestación de una crisis de la vocación sacerdotal misma, en la que se ve reflejada la crisis estructural de la iglesia, que a su vez está íntimamente vinculada a la profunda crisis social de los países latinoamericanos. Esta triple crisis conectada entre sí, lleva a la frustración, y al abandono de la vocación sacerdotal o la interrupción de los estudios teológicos.

Se ha querido salir adelante mediante el ministerio parroquial de religiosas, con la acción de laicos, y con los ensayos de restauración del diaconado permanente, autorizado por el Vaticano II. De todos modos, poco se ha

hoy ya no es posible, no sólo por la magnitud de las parroquias, sino también por la complejidad de la vida.

Aspecto catequético:
descentralización pastoral

La catequesis ha sido uno de los elementos esenciales de la descentralización pastoral llevada a cabo en la Iglesia Católica en los últimos años. La formación de catequistas, con la inquietud constante de adecuar el contenido mismo de la catequesis a la problemática concreta de cada país y de cada región, ha sido enfatizada.



Sacerdote presidiendo la liturgia de la Palabra en una Iglesia popular en Brasil.

Los Cursillos de Cristiandad. La formación del apostolado seglar constituía una inquietud en la época preconiliar. Pero alcanzó un mayor desarrollo en los últimos veinticinco años, especialmente a través de los *cursillos de cristiandad*.⁶⁷ Cientos de miles de cursillistas han recibido una sólida formación para el apostolado laico por medio de estos programas intensivos de tres días de duración. La inscripción al cursillo es por invitación. El programa incluye conferencias, meditaciones, música especial, actos de piedad, oraciones, misas, etc. Los métodos utilizados son manipuladores, la orientación es cerradamente dogmática y los objetivos generalmente son de carácter sociopolítico.⁶⁸

logrado para superar el problema básico, que no es otro que la Iglesia continúa con el mismo sistema parroquial recibido de Europa y que no corresponde a las necesidades latinoamericanas. La estructura parroquial tradicional ya no permite satisfacer la necesidad de comunidad y de contacto personal. Antiguamente, el párroco podía conocer la totalidad de sus fieles y atenderlos como pastor. Esto

El nombre de Cursillos de Cristiandad ya deja traslucir la eclesiología preconiliar,

El nombre de Cursillos de Cristiandad ya deja traslucir la eclesiología preconiliar,

⁶⁷Ver Oscar H. Wast, *Jesuitas, Opus Dei, Cursillos de Cristiandad: origen y finalidad* (México: edición del autor, 1971).

⁶⁸Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 1063-1072.

que equipara a la Iglesia Católica con la cristiandad. Con ello se fortalece el concepto tradicional de "Iglesia." Los cursillos están dirigidos a la élite mayoritariamente burguesa de mediana edad, y no superan un contenido teológico preconiliar. Se produce entre los cursillistas un cierto reavivamiento de su religiosidad, pero esta religiosidad no los compromete con la realidad social. Se trata de una religiosidad vuelta hacia adentro, que hace de los participantes buenas personas, fieles practicantes católicos, y dedicados contribuyentes a las causas filantrópicas.

El Opus Dei. Mucho más profundo ha sido el compromiso de los seculares que participan del *Opus Dei*.⁶⁹ Ya se ha hecho referencia a este movimiento como expresión de fundamentalismo. Rodeada de misterio, esta organización se fue esparciendo por todo el continente. Su objetivo principal es involucrar a laicos destacados en la defensa y promoción de los intereses de la Iglesia Católica. Sus objetivos religiosos son la propia salvación de sus miembros y el apostolado cristiano, mientras que éstos procuran influir en los procesos políticos y sociales de sus países.

El Opus Dei es de orientación conservadora y autoritaria, tanto en sus posiciones teológicas como políticas. La nómina

de sus integrantes es mantenida en secreto. Según algunos, el Opus Dei es una especie de "mafia santa," que cuenta con consejeros regionales en cada país, sujetos a un Consejo General, que dirige un presidente (en la actualidad monseñor *Alvaro del Portillo*).

El Opus Dei actúa como prelatura personal, de modo que está libre del control episcopal y se mueve como un verdadero "ejército" del Papa. En este sentido, el Opus Dei sería la versión contemporánea de la Compañía de Jesús del siglo XVI, pero que a diferencia de los jesuitas de hoy (mucho más comprometidos con el cambio socio-económico y político), responde mejor a la línea conservadora del papa Juan Pablo II y de la Curia Romana.⁷⁰

En general, tanto el Opus Dei como los cursillos de cristiandad han estado ligados a las élites y han formado movimientos de corte espiritual, pero favorables a los regímenes de fuerza y de derecha, conservadores y autoritarios. Con relación al protestantismo, se han mostrado intolerantes. Algunos han calificado al Opus Dei como el más fuerte baluarte del poder integrista de la Iglesia Católica, con lo cual la uniformidad religiosa es el ideal buscado y el pluralismo religioso e ideológico el peor de todos los males.



El Santo Padre, el Prefecto de la Congregación para las Causas de los Santos, Cardenal Felici, y el Prelado del Opus Dei Mons. del Portillo el 9 de abril de 1990, después de la declaración de las virtudes heroicas del "Venerable" Josemaría Escrivá.

⁶⁹Ibid., 1061-1063.

⁷⁰Peter Hertel, "Truppe für den Papst?" *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt* (Hamburgo), 25 de noviembre de 1979, 32:47.

Aspecto religioso: la Iglesia a la defensiva

La Iglesia Católica latinoamericana está pasando un período de aguda crisis en los últimos años de la década de 1990. El crecimiento de las iglesias evangélicas es una de las tantas evidencias de ello. Los evangélicos, especialmente los pentecostales, están ocupando rápidamente el vacío religioso que deja la Iglesia Católica, que no parece encontrar una manera de adaptarse a los nuevos tiempos y a los rápidos cambios que se están produciendo, especialmente a nivel de las masas populares. *Lejos de emprender una profunda revisión crítica interna y acometer los cambios que sean necesarios, la Iglesia está asumiendo posturas cada vez más conservadoras hacia adentro y defensivas hacia afuera.*

Actitud conservadora. Como resultado del desarrollo de un acercamiento crítico a su propia historia, la Iglesia confronta una situación contradictoria en relación con su papel de conformar la identidad de América Latina. Hay todavía muchos elementos de su herencia colonial que no puede seguir ostentando. Los patrones feudales de explotación de los más débiles, la sanción religiosa de los sentimientos de superioridad señorial, los procedimientos inquisitoriales para la defensa política de la verdad oficial ya no pueden ser defendidos como parte de la identidad latinoamericana.⁷¹ Sólo el *fundamentalismo* católico persiste en

promover algunos de estos valores del pasado feudal.

En relación con *Argentina*, *Frederick B. Pike* dice: "A los voceros del nacionalismo católico de derecha o reaccionario les gustaba remontarse a una edad de oro que supuestamente había existido en el período colonial."⁷² Pike continúa describiendo cómo era esa edad de oro colonial: "... era descrita como un tiempo cuando la sociedad había estado estructurada jerárquicamente. Cada clase, se afirmaba, estaba contenta en su propio lugar, en parte porque los ciudadanos estaban dedicados a los valores del catolicismo y no se consumían en las ambiciones mundanas de ascender más allá de su debido nivel de vida. Además, en la edad de oro la aristocracia supuestamente se preocupaba con solicitud por las masas, animada por las enseñanzas de la Iglesia sobre la caridad y el paternalismo. Las relaciones sociales estuvieron caracterizadas por solidaridad más que por una lucha de clases destructiva."⁷³

Esta hispanofilia nostálgica del fundamentalismo católico frecuentemente se encuentra incorporada en los programas políticos en los que la sociedad ideal es autoritaria, regida por un verticalismo que se parece al ideal corporativista. Dentro de este planteo es posible no sólo justificar, sino como dice *Carlos S. Fayt*, glorificar "la tiranía de un individuo que es considerado superior, y la destrucción de la democracia concebida como un triunfo cuantitativo de la mediocridad."⁷⁴ Este fundamentalismo sigue siendo característico de los miembros de las jerarquías

⁷¹Escobar, "Catholicism and National Identity in Latin America," 27.

⁷²Frederick B. Pike, "South America's Multifaceted Catholicism: Glimpses of Twentieth Century Argentina, Chile and Peru," en *The Church and Social Change in Latin America*, ed. por Henry A. Landersberger (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970), 55.

⁷³Ibid., 57.

⁷⁴Carlos S. Fayt, *El político armado: dinámica del proceso político argentino, 1960-1971* (Buenos Aires: Panedile, 1971), 57.

católicas en países como Argentina, Colombia y México.⁷⁵

El tipo de valores "hispanicos" sostenidos por el fundamentalismo católico ha perdido sentido en aquellas regiones en que el surgimiento de los pueblos indígenas y la conciencia africana ha forzado a la Iglesia a revisar el elemento ibérico de su identidad. Los vientos de la modernidad y el pluralismo están forzando a la Iglesia a dejar de lado su pretensión recalcitrante de una identidad católica nacional. Pero las fuerzas del fundamentalismo católico siguen atrincheradas en la jerarquía y en sectores muy poderosos de la Iglesia, y parecen estar intensificándose en los últimos años del siglo XX.

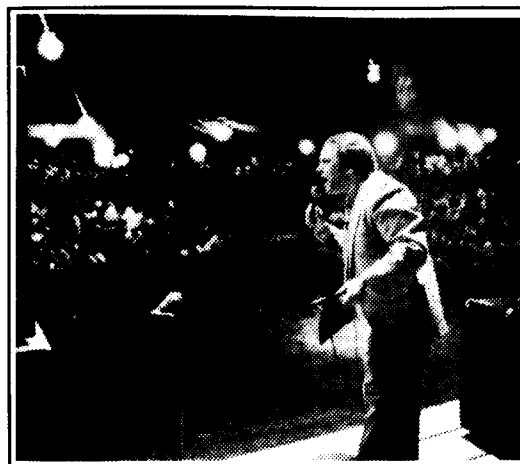
Actitud defensiva. Uno de los aspectos que más impresionan en el catolicismo latinoamericano contemporáneo es que parece estar a la defensiva frente al avance impresionante de otros grupos religiosos. La Iglesia Católica, que ha ejercido el monopolio religioso en el continente por varios siglos, no abandona sus posturas de uniformidad y exclusividad religiosa. Por el contrario, da la impresión como que cada vez más se incrementan actitudes defensivas y conservadoras. El establecimiento religioso no parece estar muy tranquilo con el éxito de muchos predicadores evangélicos latinoamericanos y el incremento de las sectas de origen norteamericano y los cultos espiritistas.

Cuando bajo el gobierno de Raúl Alfonsín se aflojaron algunas de las restricciones que pesaban sobre los evangélicos en Argentina, los medios controlados por el Estado y bajo influencia clerical respondieron advirtiendo acerca del peligro de la proliferación de las

"sectas" o cultos en el país. Un periodista católico de izquierda lanzó un libro que examina las creencias de los evangélicos norteamericanos, bajo el título *Las sectas invaden la Argentina*. En este libro, su autor cita los conceptos políticos de Pat Robertson y Jimmy Swaggart, los conocidos "televangelistas," y los asocia con la CIA y la política exterior de la administración de Ronald Reagan. El libro y los medios dependientes del Estado describieron a los evangélicos como un fenómeno típicamente norteamericano y una religión extranjera intrusa. Una fuente destacó que los evangélicos argentinos no se beneficiaron con el escándalo provocado por Jim Bakker y la organización PTL, o con el apoyo dado a los "contras" nicaragüenses por parte de varias organizaciones evangélicas de los Estados Unidos. Tampoco fue de ayuda, se indicaba, cuando algunos argentinos comenzaron a circular una copia de un documento que hacía una lista de las metas de una organización activista cristiana con base en los Estados Unidos elaborado antes de 1980. Este documento estratégico sugería que los "televangelistas" serían un medio fundamental para sacar a los latinoamericanos de la Iglesia Católica Romana.

El éxodo masivo de católicos a las iglesias evangélicas "fundamentalistas" o pentecostales es motivo de gran preocupación. En abril de 1991 se reunió el Colegio de Cardenales en Roma. Allí, 112 cardenales y los presidentes de las 101 Conferencias Episcopales de todo el mundo escucharon los informes alarmantes de la "explosión protestante" entre los "hispanos." Se les dijo que las defecciones de la Iglesia Católica en los últimos 30 años habían crecido en un 500% en El Salvador y Costa Rica, y en un 700% en Guatemala. Una de las estrategias anunciadas oficialmente para combatir esta tendencia es el esfuerzo de reclutar más sacerdotes de Norteamérica y Europa para servir en la región.

El escenario parece estar listo para una gran confrontación, dado que los evangélicos en América Latina no parecen estar dispuestos a cejar en su proselitismo. Evangelistas y organizaciones misioneras del extranjero continúan entrando al continente. Alberto Mottesí, el evangelista argentino radicado en Midway City, California, sigue informando de altos niveles de respuesta durante sus cruzadas en todo el continente. Durante una serie de reuniones a fines de 1990 en la región oriental de Argentina, dijo Mottesí que 17.000 manifestaron públicamente haber aceptado a Cristo como Salvador, durante una campaña de 11 días en cinco ciudades.



El evangelista Alberto Mottesí predica a miles de personas durante una cruzada evangelística de una semana en Managua (Nicaragua), en enero de 1990.

A menos que la Iglesia Católica apele a medios coercitivos y a la violación de la libertad religiosa, parece difícil que esté preparada para una confrontación directa con los evangélicos y otros grupos religiosos no-católicos en la lucha por el alma latinoamericana. Algunas de las estrategias que se están ensayando ya han sido probadas en el pasado y han fracasado. Sólo un reencuentro con el Evangelio de Jesucristo y un compromiso vital con él puede renovar de veras a la Iglesia Católica latinoamericana e introducirla de pie y en marcha en el siglo XXI.

GLOSARIO

cardenal: título y dignidad eclesiástica surgidos en la alta Edad Media, derivados de los antiguos *presbiteri cardinali* a los que estaban confiadas las iglesias de las "regiones" de Roma, y que eran los electores del obispo de Roma, i.e., del Papa; estructurados en "Santo Colegio," los cardenales son los inmediatos colaboradores y únicos electores del Papa.

cisma: ruptura que se produce en el seno de la comunidad cristiana y la separa en grupos distintos, aunque adhiriéndose todos a los datos fundamentales de la fe; se distingue en este sentido de herejía.

comunismo: socialismo revolucionario originado en la revolución social, que se basa en el pensamiento de Karl Marx y propugna la propiedad colectiva de los medios de producción.

corporación: tipo de organización económica de carácter formal. Constituye una entidad legalmente reconocida con derecho a poseer propiedades, celebrar contratos y actuar comercialmente en representación de la organización.

democracia: sistema político en el que el ejercicio del poder se basa en el consentimiento de los gobernados, por ejemplo, el gobierno que se apoya directa o indirectamente en la voluntad de la mayoría de los miembros de una comunidad o de una sociedad.

diaconato: orden sacra inmediata al sacerdocio que se confiere a los diáconos.

⁷⁵Para un estudio de la alianza entre el fundamentalismo católico y las juntas militares de Argentina entre 1976 y 1983, ver Emilio Mignone, *Witness to the Truth: The Complicity of Church and Dictatorship in Argentina, 1976-1983* (Maryknoll: Orbis Press, 1988).

encíclica: carta o misiva dirigida por el Papa a todos los obispos de la Iglesia.

epistemológico: relativo a la doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico.

estatismo: tendencia que exalta la plenitud del poder en el Estado y su preeminencia sobre todos los otros órdenes o entidades.

eucaristía: es ante todo el homenaje y la acción de gracias dirigida a Dios en reconocimiento de sus beneficios; se condensa sobre todo en un sacramento con un doble aspecto: renovación de la última Cena de Cristo (el sacerdote en la celebración de la Misa, al repetir las palabras de Cristo, asegura la presencia real y misteriosa de Cristo en cuerpo y alma bajo las especies del pan y del vino); y el aspecto sacrificial: bajo las mismas especies se produce la ofrenda del cuerpo y la sangre de Cristo sacrificados por la salvación y la redención de los seres humanos.

fuerzas reaccionarias: aquellas que son partidarias de la reacción en materia de política, es decir, esa tendencia política que se opone al progreso y quiere conservar las cosas antiguas y tradicionales.

geopolítica: la aplicación de los principios de la geografía humana al análisis de las relaciones políticas internacionales; se considera a las acciones políticas de las naciones como el resultado de factores geográficos, económicos y demográficos.

hermenéutica: el estudio de cómo interpretar la Biblia de manera tal de ser fiel a su significado original y también relevante respecto a las cuestiones de hoy.

intervencionismo: práctica reiterada o habitual de la intervención (política, económica o armada) de una nación en asuntos internacionales.

laico: tiene la acepción funcional de alguien o algo que no pertenece a la Iglesia o al clero.

maniqueo: se aplica al que sigue principios o actitudes dualistas, en referencia al hereje Manes, cuya doctrina admitía dos principios creadores, uno para el bien y otro para el mal.

misa: celebración litúrgica de la Eucaristía; comporta un aspecto sacrificial, que hace realmente presente el sacrificio de Jesús en la cruz; y un aspecto sacramental, que es alimento espiritual del fiel y alabanza suprema a Dios.

pobreza: un bajo nivel de vida que dura lo suficiente como para minar la salud, la moral y el auto-respeto de un individuo o grupo de individuos. El término implica una referencia al nivel general de vida en la sociedad, a la distribución de riquezas, al sistema de status y a las expectativas sociales.

proteccionismo: sistema que consiste en proteger la agricultura, el comercio o la industria de un país de la competencia de ciertos productos extranjeros, gravando su importación.

represión: la acción de un grupo o grupos dominantes que limitan la libertad de acción de otro grupo o grupos.

sociología de la religión: análisis sociológico de la institución religiosa y estudio

de la psicología social de los fenómenos religiosos. La religión es vista en función de la interacción social y estudiada con referencia a los conceptos generales de la sociología, incluyendo el liderazgo, la estratificación y la socialización.

terrorismo: conjunto de actos de violencia cometidos por grupos revolucionarios y guerrilleros, o por regímenes de violencia

instaurados por gobiernos totalitarios, con total menoscabo de la dignidad de la persona humana.

totalitarismo: forma de sociedad en la cual el Estado controla y regula todas las fases de la vida que considera esenciales para perpetuar su poder y para llevar a cabo programas que arbitrariamente considera son los mejores para la sociedad.

SINOPSIS CRONOLOGICA

1961	Asesinato de R.L. Trujillo.	1970	Salvador Allende (socialista) llega al poder en Chile por la vía electoral. Fundación de Sendero Luminoso en Perú. Diversos encuentros sobre teología de la liberación en Bogotá, Buenos Aires, México, Oruro, etc.
1962	Conflicto entre Estados Unidos y Cuba.	1970-1976	Presidencia de Luis Echeverría A. en México.
1962-1965	Concilio Vaticano II.	1971	Publicación de <i>Teología de la liberación</i> , del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez.
1963-1968	Pontificado de Paulo VI.	1972	Realización del Encuentro del Escorial: "Fe cristiana y cambio social en América Latina." Fundación de Cristianos para el socialismo en Chile.
1964	Golpe de estado en Brasil.	1973	Regreso de Perón a la Argentina. Constitución de CEHILA (Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en Latinoamérica), en Ecuador. Golpe de estado en Chile: caída de S. Allende.
1965	Intervención norteamericana en Rep. Dominicana. Publicación de <i>Teología de la esperanza</i> , de J. Moltmann.	1973-1989	Dictadura del Gral. Augusto
1966	Golpe de estado en Argentina.		
1968	Encíclica " <i>Humanae vitae</i> ," de Paulo VI. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín (Colombia). Golpe de estado en Perú. Realización del Primer Encuentro Nacional de Sacerdotes para el Tercer Mundo, en Argentina. Fundación de ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social), en Perú.		
1969	"Informe Rockefeller sobre las Américas."		

	Pinochet en Chile.		Brasil. Devolución del poder a los civiles en Perú. Asesinato del arzobispo de El Salvador, Mons. Oscar Arnulfo Romero.
1974	Muerte de Perón. Golpe de estado en Uruguay. Realización del Primer Encuentro Nacional de Comunidades de Base, en Vitoria (Brasil).	1982	México anuncia que no pagará su deuda externa. Guerra de las Malvinas. El papa Juan Pablo II visita Argentina.
1974-1979	Presidencia de Carlos Andrés Pérez en Venezuela: nacionalización del petróleo.	1983	Caída del Gral. Efraim Ríos Montt (evangélico) como presidente de Guatemala (agosto). Invasión de Granada por los Estados Unidos. Elecciones en Argentina: Raúl Alfonsín, presidente.
1975	Realización del Primer Encuentro Latinoamericano de Teología (México) y la reunión <i>Theology in the Americas</i> (Detroit).	1985	Terremoto en la ciudad de México (setiembre). Erupción del cráter Arenas en el Nevado del Ruiz (Colombia).
1976	Golpe de estado en Argentina: cae Isabel Perón.	1986	Caída de Duvalier en Haití.
1976-1983	Dictadura militar en Argentina: Proceso de Reorganización Nacional. Miles de desaparecidos.	1988	"Campaña del año" contra Pinochet en Chile.
1977	Comienza la guerra civil en El Salvador.	1989	Estallidos sociales en Venezuela (febrero) con más de 300 muertos. El M-19 y otros grupos guerrilleros deponen sus armas en Colombia y constituyen la Alianza Democrática/M-19 como partido político. Caída de Alfredo Stroessner en Paraguay. Caída del muro de Berlín.
1977-1979	Dictadura del Gral. Carlos Romero en El Salvador.	1990	Collor de Melo llega al poder en Brasil y toma medidas económicas y sociales drásticas.
1978	Breve pontificado de Juan Pablo I. Comienzo del pontificado de Juan Pablo II. Masacre de Guyana.		
1979	III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla (México), con la presencia del papa Juan Pablo II.		
1979-1980	Sucesión de golpes militares en Bolivia.		
1979-1990	Régimen sandinista en Nicaragua.		
1980	Visita del papa Juan Pablo II al		

CUESTIONARIO DE REPASO

1. Caracterice con una palabra la década de 1960. 2. ¿Qué proyectos políticos antagónicos se dieron en la década de 1960? 3. Describa la Doctrina de la Seguridad Nacional. 4. ¿Cómo fueron los gobiernos de la década de 1970? 5. ¿Qué lugar ocupó la democracia en la década de 1980? 6. ¿Cuál fue la influencia de la deuda externa sobre los procesos económicos y políticos de América Latina? 7. Sintetice los datos históricos relacionados con el Vaticano II. 8. Mencione tres encíclicas papales relacionadas con el Vaticano II. 9. ¿Cuál fue la motivación principal del Concilio? 10. ¿Qué dos temas principales se discutieron en el Concilio? 11. ¿En qué sentido el Concilio produjo un cambio de mentalidad de los obispos latinoamericanos? 12. Sintetice algunos de los temas de discusión del Concilio en que los obispos latinoamericanos hicieron algún aporte particular. 13. ¿Qué es la teología del desarrollo? 14. ¿Cuáles fueron las circunstancias históricas relacionadas con la II CELAM? 15. ¿Cuáles fueron los problemas discutidos por la II CELAM? 16. ¿Cuál fue la significación de Medellín? 17. ¿Qué importancia tuvo la toma de conciencia de la realidad para los obispos participantes de la II CELAM? 18. ¿En qué sentido la II CELAM fue la versión latinoamericana del Concilio? 19. ¿Cuáles fueron las dos perspectivas dominantes en Puebla? 20. Sintetice el proceso de preparación de Puebla a la luz de los documentos elaborados. 21. Compare Medellín y Puebla en términos de sus participantes. 22. Haga una síntesis del contenido del Documento de Puebla. 23. Analice las diferentes interpretaciones dadas al Documento de Puebla. 24. Describa la realidad política de la década de 1990. 25. Describa la realidad económica de la década de 1990. 26. Ejemplifique algunos de los problemas sociales de la década de 1990. 27. ¿Qué conflictos internos sacuden a la Iglesia a fines del siglo XX? 28. Defina las teologías de la liberación. 29. ¿Qué lugar ocupa la teoría marxista en las teologías de la liberación? 30. ¿Cuáles son las metas básicas propuestas por las teologías de la liberación? 31. Describa la hermenéutica de las teologías de la liberación. 32. ¿Cuáles son las cuatro presuposiciones de las que parte el pensamiento de las teologías de la liberación? 33. Indique y caracterice cada uno de los cuatro periodos del desarrollo histórico de las teologías de la liberación. 34. Haga una evaluación personal de las teologías de la liberación señalando elementos positivos y negativos. 35. ¿Cuáles son las posturas más características en el momento actual dentro de la Iglesia? 36. Defina las Comunidades Eclesiales de Base. 37. Discuta el problema de la escasez de sacerdotes como expresión de la crisis estructural de la Iglesia. 38. ¿Qué son los Cursillos de Cristiandad? 39. Describa la actitud conservadora de la Iglesia. 40. Evalúe la actitud defensiva de la Iglesia.

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * La Iglesia y la educación

Lea y responda:

La Iglesia enfrenta nuevas y difíciles circunstancias, que la llevan a una mayor tolerancia religiosa, aun en situaciones que ciertamente no aprobó, como el caso de la unión civil para los católicos y la ley de enseñanza laica.

La Iglesia no verá en esto la concreción de una mera neutralidad confesional procurada por el Estado, ni una forma de encauzar un legítimo pluralismo religioso, sino la voluntad legalmente disimulada de impedir la inspiración cristiana de la cultura nacional. . . .

El gran problema aún subsistente radica en que las características que reconocemos como propias no han sido traducidas adecuadamente por las estructuras políticas, económicas, sociales, educativas. . . .

El derecho de todos los hombres a la educación incluye el derecho a la educación de todo el hombre. . . . Por todo esto, el derecho a la educación de todo el hombre no queda suficientemente garantizado, si en la escuela se descuida la formación religiosa, conforme a las convicciones de cada uno, ya que ello conforma una de las dimensiones constitutivas del ser humano. . . .

La Argentina necesita una mayor conciencia de su identidad, dentro de un marco latinoamericano. . . . Para ello, nuestra Patria necesita una profunda formación doctrinal y moral, y, a la vez, una decidida y sacrificada partici-

pación de todos. . . .

Para ello nos sentimos urgidos a: . . . Hacer tomar conciencia de la necesidad de que en las escuelas oficiales se asegure a todos, católicos y no católicos, la posibilidad de una necesaria formación religiosa según el propio credo, de acuerdo a los principios de una sana enseñanza integral, la cual incluye esencialmente la apertura a la dimensión trascendente del hombre.

Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y comunidad nacional* (Buenos Aires: Claretiana, 1981), 11, 14, 58, 66, 68.

- Según este documento, ¿es la tolerancia religiosa un principio o una concesión que la Iglesia hace a la sociedad moderna?

- Cuando los obispos hablan de la "inspiración cristiana de la cultura nacional," ¿a qué se están refiriendo?

- ¿Cuáles le parece que son las "características que reconocemos como propias" que mencionan los obispos?

- ¿Qué piensa usted sobre la educación religiosa en las escuelas públicas? ¿Es la formación religiosa un deber del Estado o de la Iglesia?

- ¿Cuál es la relación entre identidad nacional y formación doctrinal y moral, según los obispos argentinos?

- ¿En qué ganan o pierden los evangélicos con una "formación religiosa según el propio credo" en las escuelas públicas?

TAREA 2 * Conflicto en la Iglesia latinoamericana

Lea y responda:

Tomar en serio este conflicto, y definirse por el polo liberador - como lo hizo Medellín - significa para la Iglesia rastrear en su propio ser las manifestaciones de dominación que subsisten en ella.

Sugerimos aquí los diferentes campos a que debe llegar este auto-cuestionamiento.

En primer lugar, mencionamos el sistema institucional a través del cual ella se hizo presente en el "mundo" latinoamericano, llámese sistema educacional - colegios y universidades - obras asistenciales y toda otra forma que signifique una fuente de poder o una alianza de hecho con las clases dominantes. Revisión difícil, por cuanto toca aspectos muy sensibles e instituciones muy arraigadas en la tradición.

En segundo lugar, debe llegarse a la transformación de toda la trama de relaciones internas de la Iglesia, para que ella pueda ser realmente la *comunidad* que significa y preanuncia la nueva sociedad. Ello supone la eliminación de la dominación y la verticalidad en las formas de ejercicio de la autoridad, en la relación jerarquía-clero, clero-laicos, etc.

En tercer lugar, y a un nivel más profundo, debe llegarse a la crítica de las categorías teológicas que lejos de ser la expresión de la fe en el Dios que se revela en Cristo, constituyen un último reducto de la ideología dominante, en cuanto vehiculan una visión del mundo, de la Providencia, de lo sagrado, que impiden todo compromiso histórico serio.

Finalmente, y como consecuencia de los tres puntos anteriores, encontramos el campo de la actividad pastoral en el cual las transformaciones son más comprometedoras. Porque una pastoral que busque formar al cristiano en el diálogo con un mundo en situación revolucionaria, que lo ayude a descubrir la dimensión política de la fe, repensada toda ella en una praxis histórica, orientada a liberar los sectores populares de su universo mítico, significará, de hecho, una *ruptura* con los grupos dominantes, tradicionalmente adictos a la Iglesia, pero no dispuestos a acompañarla por estos caminos.

Ricardo Cetrulo, "El catolicismo en América Latina," 11-12.

- Identifique los posibles "grupos o clases dominantes" a que se refiere el autor.

- ¿Hasta qué punto, después de Medellín, la Iglesia ha revisado su sistema institucional?

- ¿Ha logrado la Iglesia transformarse en una auténtica comunidad de creyentes?

- ¿Cuál era la "ideología dominante" en la década de 1970? ¿Actuó la Iglesia como cómplice de esa ideología? ¿Cuál le parece que es la "ideología dominante" hoy y qué actitud asume la Iglesia frente a ella?

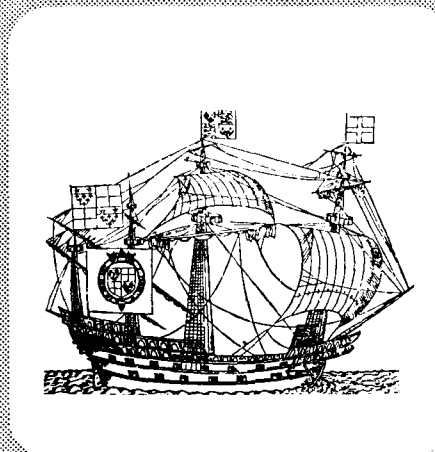
- Evalúe la pastoral católica romana de hoy. ¿Es una pastoral comprometida con la liberación de los sectores populares?

LECTURAS RECOMENDADAS

DUSSEL, Enrique D. *Historia de la Iglesia en América Latina*, 3ra ed. (Barcelona: Nova Terra, 1974), 203-359.

EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana*, vol. 5: *Puebla* (Salamanca: Sigueme, 1981), 13-88.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sigueme, 1985), 858-871, 991-1093.



UNIDAD DOS

EL CRISTIANISMO PROTESTANTE

SUBUNIDAD I

LOS ANTECEDENTES (1492-1810)

EL CRISTIANISMO PROTESTANTE EN AMÉRICA LATINA

Historiografía protestante

Historiografía general. La atención que los autores de libros de texto sobre la historia del cristianismo han prestado a América Latina no ha sido muy grande. Obviamente sucedió así en razón de que la mayoría de ellos ha escrito desde una perspectiva anglosajona o europea. Muy particularmente, esto ha sido cierto con relación a la **historiografía** protestante. Tales autores no podían atribuirle mayor importancia a un continente "nuevo," que era considerado en la periferia de las posibilidades del protestantismo en razón de que era estimado como "cristiano," por la profesión mayoritaria de la fe católica romana. En otros casos, la exclusión de América Latina en la historiografía protestante se debió al hecho de que su consideración no correspondía con el

punto de vista particular de estos autores respecto al desarrollo histórico del cristianismo.

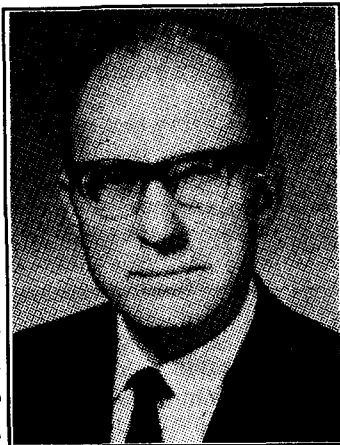
Es evidente que casi todos los historiadores protestantes del mundo noratlántico han estructurado sus obras pensando en un desarrollo unilineal del cristianismo. En general, han concebido la expansión de la fe cristiana siguiendo un movimiento que se orienta de este a oeste. Comenzando con el testimonio en Jerusalén, el cristianismo se esparció "hasta lo último de la tierra" siguiendo una ruta que a lo largo de los siglos atraviesa Siria, Asia Menor, Grecia, Roma, la Europa del Mediterráneo, Europa del norte, Inglaterra y finalmente los Estados Unidos. Es desde estos dos últimos países de donde el cristianismo tomará contacto con el resto del mundo por medio del movimiento de las misiones modernas, a partir de fines del siglo XVIII.

Esta tendencia "occidentalista," que demora la incorporación del Tercer Mundo a la historia del cristianismo hasta el desarrollo y expansión de los grandes imperios

anglosajones (Inglaterra y los Estados Unidos), es característica de la literatura que sobre el tema se ha utilizado tradicionalmente en medios protestantes para el estudio de la historia del cristianismo. Este enfoque se corresponde más o menos fielmente a la historiografía típica del siglo pasado, y con el ideal imperialista británico y la ideología del "destino manifiesto" de la nación norteamericana.

Estos enfoques parciales han dejado en el olvido la riqueza y el valor de los desarrollos del cristianismo no sólo en América Latina, sino también en Asia, África y Oceanía. Esta falta de consideración histórica ha significado la ausencia de una historiografía general sobre el desarrollo del protestantismo en el continente latinoamericano.

Historiografía latinoamericana. Lo que es cierto de la historiografía general es todavía mucho más cierto en cuanto a la producción historiográfica latinoamericana. La carencia de trabajos sobre la historia del protestantismo en este continente es casi total. Son muy pocos los estudios históricos sobre el protestantismo en América Latina realizados con cierto rigor científico en cuanto al uso de las fuentes, y críticos en cuanto a su metodología. La mayoría de los materiales son parciales, apologéticos, sectarios y proselitistas.¹ Son más numerosas las crónicas denominacionales cargadas de triunfalismo y los materiales preparados con fines de propaganda misionera. No existe



El Dr. Wilton M. Nelson, profesor por casi medio siglo de historia del cristianismo, ha sido uno de los pioneros en prestar atención a la historia del protestantismo en América Latina.

todavía una obra de conjunto que, con seriedad científica, recree los eventos humanos vividos durante el siglo y medio de presencia protestante continua en América Latina. Mucho menos hay estudios profundos sobre los antecedentes de ese testimonio protestante.

Las razones que dan cuenta de este vacío son varias. En primer lugar, debe tomarse en cuenta la dificultad metodológica del tema. El protestantismo latinoamericano es sumamente vasto y diverso. No hay en América Latina un solo protestantismo sino que conviven en el continente varios tipos diferentes. Además, el 75% del protestantismo actual consiste de movimientos de tipo pentecostal cuya tradición es más oral que escrita. Esto plantea serias dificultades metodológicas en cuanto a las fuentes documentales. Por otro lado, no han habido muchos autores protestantes con capacidad profesional para la investigación histórica. Y los pocos escritores interesados en la cuestión han tenido serias limitaciones a la hora de publicar sus trabajos.

En las Subunidades que siguen no se pretende llenar este vacío. El material apenas aspira a ilustrar al estudiante y lector sobre algunos de los episodios y elementos más significativos de la herencia protestante latinoamericana. Cabe aclarar que se utilizará el nombre "protestante" para designar aquella forma de cristianismo que no es católica romana ni ortodoxa, y que sigue en términos generales los planteos de la Reforma del siglo XVI. Se utilizará también, como equivalente, el nom-

POBLACION EVANGELICA EN AMERICA LATINA²

Año	Miembros	Comunidad Total	% de Poblac.
1900	?	50.000 (Arias)	
1916	126.000	378.000	
1925	252.000 (?)	756.000 (?)	
1936	2.400.000	7.200.000	
1967	4.915.400	14.746.200	6.0
1973	6.666.666 (?)	20.000.000	7.5
1987	11.635.666 (?)	37.432.000	8.8
2000	26.666.666 (?)	80.000.000 (P. Johnstone)	

bre de "evangélico," que es la designación más común en América Latina para referirse a esta rama del movimiento cristiano.

a poco a la Iglesia a un estado de creciente parálisis.

El protestantismo en América Latina

El cristianismo en América Latina no tenía muchas posibilidades de alcanzar un desarrollo floreciente a partir de la Iglesia Católica Romana, que ostentó el monopolio religioso exclusivo durante casi tres siglos y medio antes de la llegada del protestantismo. La Iglesia del período colonial se encontraba en una situación decadente en muchas partes y no podía producir en América Latina lo que el protestantismo había realizado en otras latitudes. La falta de vitalidad, la conformidad con una religiosidad meramente formal y ritualizada, la incapacidad para cumplir una tarea auténticamente evangelizadora, la carencia abrumadora de sacerdotes y obispos, la falta de medios materiales y la opresión del regalismo republicano de los diferentes países se unieron a otros factores para llevar poco

Fue precisamente en una situación de estancamiento católico romano cuando apareció el protestantismo en el continente, para establecerse de manera continua. Al principio se trató tan sólo de un protestantismo importado por los poderes hegemónicos del mundo, introducido por inmigrantes y misioneros, hasta que finalmente prevaleció la importación de carácter misionero. De esta manera, América Latina se transformó en un campo misionero para las diferentes denominaciones y grupos protestantes, y en la mayoría de los casos continúa siéndolo.

Al comienzo, el protestantismo fue una forma religiosa exógena al continente. Fue importado al mismo por comerciantes, marineros, colonos y misioneros extranjeros. Todos ellos provenían de países donde el protestantismo había conformado una civilización cuyas raíces económicas, políticas y éticas se fueron implantando poco a poco en el Nuevo Mundo. Así, pues, no fueron latinoamericanos sino extranjeros de origen euro-

¹Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 9.

²Tomado de Núñez y Taylor, *Crisis in Latin America*, 158.



Concentración de evangélicos en San José, Costa Rica, en febrero de 1987.

peo y más tarde norteamericano, los que primero difundieron las diferentes formas del protestantismo en América Latina.

Más recientemente, una conciencia más profunda de los valores propios, una madurez mayor y un marcado sentido de identidad han llevado a la configuración de un *protestantismo auténticamente latinoamericano*. Este protestantismo se define a sí mismo como algo típico y único en el mundo. Se considera heredero de la tradición de la Reforma con un fuerte énfasis sobre la autoridad de las Escrituras y un mensaje cristocéntrico, que demanda arrepentimiento y fe para la salvación y una vida cristiana de obediencia al señorío de Cristo. Este protestantismo latinoamericano está haciendo oír su voz en el mundo y está procurando hacer su propia contribución a la extensión del reino de Dios.

EL TRASFONDO HISTORICO DEL PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA

Los dos grandes poderes que descubrieron, conquistaron y colonizaron el continente latinoamericano fueron España y Portugal. Ambos países eran fervientes en su religión romana y vivían intensamente el espíritu de la

Contrarreforma. Sus monarcas habían recibido las nuevas regiones de manos del Papa como vicario de Cristo, con el compromiso de asumir la responsabilidad por la evangelización de los habitantes de las tierras descubiertas o por descubrir.

El protestantismo durante la Conquista

Desde la primera hora de su presencia en América Latina, el catolicismo penetró el continente llevado de la mano por los ejércitos españoles y portugueses. Esta característica de imposición de la versión católica del cristianismo a la población indígena hizo de América Latina un continente católico romano. En consecuencia, conforme al celo reconquistador y contrarreformista de los conquistadores y colonizadores, el protestantismo estuvo totalmente vedado y fue prohibida toda penetración evangélica. Cualquier intento por hacer **proselitismo** o el mínimo amago de una práctica religiosa protestante fue frustrado inmediatamente por el brazo poderoso y el rigor de la Inquisición, que en América Latina fue muy efectiva.

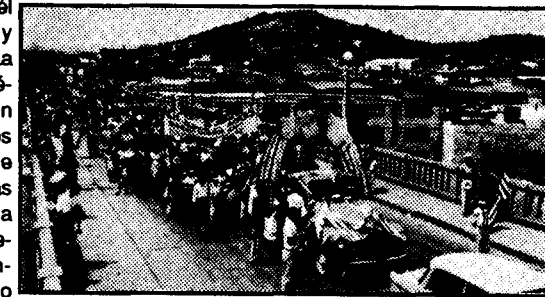
Debe recordarse que la conquista del continente y la Reforma Protestante son dos acontecimientos paralelos en el tiempo. Hernán Cortés nació en 1485 y Martín Lutero

murió en 1483; aquél murió en 1547 y éste en 1546. La conquista de México empezó en 1519, dos años después de que Lutero fijara las 95 tesis en la puerta de la iglesia en Wittenberg. Cuando Lutero apareció ante la Dieta de Worms en

1521, y ante el emperador Carlos V se mantuvo firme en sus convicciones, Cortés estaba completando su conquista del Imperio Azteca y Fernando de Magallanes circunnavegaba el mundo. La Conquista tuvo efectos directos sobre la Reforma, ya que los metales preciosos americanos permitieron a Carlos V y a su sucesor Felipe II financiar sus guerras contra los príncipes protestantes y frenar la expansión de su nueva fe.

No obstante, las emergentes potencias protestantes (Inglaterra, Países Bajos) fueron ganando el control del mar durante el siglo XVI. Piratas y corsarios de estas naciones incursionaron en grado creciente el continente latinoamericano, trayendo libros heréticos y amenazando con establecer colonias. Felipe II se vio forzado a establecer la *Santa Inquisición* en América en 1568, en previsión de una contaminación mayor. Con la derrota de la *Armada Invencible* (1588), los ingleses se transformaron en señores de los mares. Así, pudieron conquistar algunas islas en el Caribe y ocupar ciertas costas del continente. *Estas tierras bajo dominio británico, holandés, francés o danés serán la cuna del protestantismo latinoamericano durante el período colonial.*

Son muy pocos los episodios que pueden señalarse en los que se dio algún tipo de presencia protestante en el continente durante este período. Puesto que la parte sur del



Desfile de evangélicos en Tegucigalpa, capital de Honduras, durante una campaña de Evangelismo a Fondo en abril de 1964.

hemisferio occidental fue conquistado y colonizado por los pueblos de la Península Ibérica, era de esperarse que el protestantismo no tuviera oportunidades de establecerse durante esa época. La Inquisición, instalada hacia fines del siglo XVI, no prestó mucha atención al protestantismo, pero sí la suficiente como para prevenir cualquier tipo de penetración.

Por otro lado, el propio protestantismo europeo era muy embrionario para el tiempo de las mayores conquistas en el continente, de modo que estaba más ocupado en sobrevivir en el norte de Europa que en expandirse a otras latitudes. Más tarde, debido a las guerras religiosas y a las divisiones y controversias internas, el protestantismo gastó demasiadas energías en resolver su propia identidad religiosa.

El protestantismo durante la colonización

Es posible dividir el período colonial en dos, conforme a la dinámica de los eventos vividos. En la primera parte, el dominio español sobre el mar continuaba siendo superior al de otros países europeos y, por lo tanto, las tentativas de establecimiento protestante terminaron en fracaso. Este período va de los inicios de la conquista hasta la toma de posesión de Jamaica por la expedición enviada por el protector Oliverio Cromwell (1599-1658), que aseguró el control británico de la región (1655).

La *Guerra de los Treinta Años* terminó en Alemania en 1648, pero el conflicto bélico continuó entre España y Francia. España necesitaba del apoyo del Commonwealth inglés. Para ello, Cromwell reclamó a la Corona española la libertad religiosa para los ingleses en los dominios españoles, y la libertad de comercio con las Indias. La negativa española dio lugar a una guerra colonial con España. Los ingleses fracasaron en su intento de apoderarse de la Española, pero tuvieron éxito en apoderarse de Jamaica. Cromwell procedió a colonizarla con su vigor característico.³

En la *segunda parte*, la hegemonía española cedió lugar a la de Inglaterra, los Países Bajos, Francia y Dinamarca. Esto permitió el establecimiento de iglesias protestantes en el Caribe y en algunos puntos en el continente que estaban bajo el control de las potencias mencionadas. De esta manera, a través de la expansión política y económica de las naciones protestantes, surgieron iglesias protestantes sobre los márgenes del imperio español.

La Biblia durante la conquista y colonización de América Latina

La Biblia circuló en América Latina desde la llegada de los primeros europeos en adelante. Esta circulación no alcanzó al pueblo, pero sí a religiosos y políticos de renombre. La Biblia llegó de la mano de los primeros misioneros católicos, pero también en el equipaje de personas inspiradas por las doctrinas de la Reforma Protestante.

"Apenas iniciado el glorioso descubrimiento del Nuevo Mundo," afirma *José María Bueno Monreal*, "desde esta misma diócesis (Sevilla) partieron no pocos misioneros, incluso acompañando al mismo Colón en sus viajes para dar sentido cristiano a la gran empresa del descubrimiento y llevar el conocimiento de Dios a tantos millones de almas que todavía no habían tenido posibilidad de oír su divina Palabra. En el reducido equipaje de aquellos misioneros iban ejemplares de las Sagradas Escrituras, que muy pronto empezaron a imprimirlas también en aquellas tierras vírgenes. Y del mismo Colón se dice que, ya en su primer viaje, cuando las tempestades del Océano hacían peligrar sus frágiles carabelas, tomaba en sus manos un ejemplar de los evangelios y, con ferviente espíritu de fe, leía en voz alta, como el mejor remedio para apaciguar las encrespadas olas, el prólogo de San Juan."⁴

Según *Marcel Bataillon*: "En 1541 fue procesado en Santo Domingo don Jerónimo Bejarano, acusado de despreciar la teología escolástica . . . abogar por la lectura de la Biblia en lengua vulgar, la interpretación privada de la Escritura, la predicación desligada del sacerdocio. . . Opinaba que las Sagradas Escrituras deben andar en lengua romance para que todos las lean y entiendan, así ignorantes como sabios, incluso el pastor y la viejecita; que para entender las Sagradas Escrituras no se cuide de ver doctores, ni seguir expositores, sino que lean el texto, que Dios alumbrará la verdad."⁵

Parece ser que al principio la Iglesia no se oponía a la circulación de la Biblia en lengua popular, al contrario, la aconsejaba. *Juan de Zumárraga*, el primer obispo de México, decía que "el primer paso para ser cristiano es conocer

las Sagradas Escrituras." Pero este aprecio decayó, hasta que llegó a ejercerse un verdadero control aduanero para todo tipo de literatura religiosa y particularmente la Biblia. A medida que en Europa se fue haciendo más patente la identificación entre protestantismo y lectura y difusión de la Biblia, la Inquisición puso trabas al ingreso de ejemplares del texto sagrado, especialmente aquellos en lengua vernácula.

"En su tiempo (1601), dice *Gil González Dávila*, D. Nicolás de Añasco, dean de la iglesia de Santo Domingo, quemó en la plaza de la ciudad 300 Biblias en romance, glosadas conforme a la secta de Lutero y de otros impíos; que las halló andando visitando el arzobispado en nombre del arzobispo. Significa profusión de ejemplares de la Biblia de Casiodoro de Reina."⁶ Nótese que esto ocurrió apenas 32 años después que apareciera en Basilea la primera edición de la Biblia de Reina y un año antes de su primera revisión, hecha por Cipriano de Valera.

La presencia e influencia de la Biblia en América Latina durante el período de la conquista y colonización no deja de ser un importante antecedente a tomar en cuenta. Como se verá más adelante, fue con una Biblia en la mano que los protestantes abrieron las puertas del continente a la predicación del Evangelio.

EL PROTESTANTISMO DURANTE EL PERIODO COLONIAL

La penetración protestante durante el período de dominio marítimo español no fue muy importante, y más tarde se limitó a costas inhóspitas, casi sin presencia española. Es posible, sin embargo, evocar algunos episodios más bien excepcionales que ocurrieron durante este

período y que constituyen los antecedentes de la presencia protestante en el continente.

Tentativas frustradas de penetración (1492-1700)

Entre las tentativas de colonización y establecimiento del protestantismo en América



Bartolomé Welser, cabeza de la casa de los Welser cuando comenzó su exploración del Nuevo Mundo en Venezuela y más allá en procura de El Dorado.

Latina cabe mencionar algunos episodios: la colonia de los Welser en Venezuela, la colonia hugonote en Brasil, la colonia francesa en Florida, la colonia holandesa en Pernambuco, y la colonia escocesa en Panamá. Además, conforme a numerosas actas de la Inquisición, es posible detectar la presencia de piratas y corsarios, así como de comerciantes y aventureros protestantes durante el período.

La *colonia alemana en Venezuela (1529-1546)*. Este fue el primer intento de colonización protestante conocido en América del Sur.⁷

³George T. Warner, C. Henry K. Marten, y D. Erskine Muir, *The New Groundwork of British History* (Londres: Blackie & Son, 1963), 478-479.

⁴José María Bueno Monreal, "Prólogo," *Sagrada Biblia* (Barcelona: Herder, 1964).

⁵Bataillon, *Erasmus y España*, 2:435.

⁶Citado en Luis D. Salem, *El Dios de nuestros libertadores* (Miami: Caribe, 1977), 154.

⁷Sobre la colonia Welser en el noroeste de Venezuela, ver Victor W. von Hagen, *The Golden Man* (Londres: Book Club Associates, 1974).

El emperador Carlos V tenía una deuda con la casa banquera de los *Welser de Augsburgo* (Alemania), y pagó esa deuda concediéndoles la región occidental de *Venezuela* (desde el Cabo de la Vela hasta Maracapaná) para que la conquistaran y colonizaran. Los primeros titulares de esta concesión fueron *Enrique Ehinger* y *Jerónimo Sailler*. Estos, a su vez, traspasaron sus derechos a *Ambrosio Alfínger* y *Jorge Ehinger* desde 1528. Entre los tres-

cientos colonos que llegaron a ocupar el nuevo territorio había españoles y portugueses, y mayormente alemanes, algunos de los cuales eran luteranos.⁸ El más destacado de todos fue el gobernador de la colonia, *Ambrosio Alfínger*, quien arribó a Coro en 1529. El vicegobernador era *Nicolás Federmann* (1501-1542), cuyo padre estuvo entre los que firmaron la *Confesión de Augsburgo* (1530), que es la base de la doctrina luterana.⁹

DEL REINO DE VENEZUELA

En el año de mil e quinientos e veinte y seis, con engaños y persuasiones dañosas que se hicieron al Rey nuestro señor, . . . dió e concedió un gran reino, mucho mayor que toda España, que es el de *Venezuela*, con la gobernación e jurisdicción total, a los mercaderes de *Alemaña*, con cierta capitulación e concierto o asiento que con ellos se hizo. Estos, entrados con trescientos hombres o más en aquellas tierras, hallaron aquellas gentes mansísimas ovejías, como y mucho más que los otros las suelen hallar en todas las partes de las Indias antes que les hagan daño los españoles.

Entraron en ellas, más pienso, sin comparación, cruelmente que ninguno de los otros tiranos que hemos dicho, e más irracional e furiosamente que crudelísimos tigres y que rabiosos lobos y leones. Porque con mayor ansia y ceguedad rabiosa de avaricia y, más exquisitas maneras e industrias para haber y robar plata y oro que todos los de antes, pospuesto todo temor a Dios y al rey e vergüenza de las gentes, olvidados que eran hombres mortales, como más libertados, poseyendo toda la jurisdicción de la tierra, tuvieron.

Han asolado, destruído y despoblado estos demonios encarnados más de cuatrocientas leguas de tierras felicísimas y en ellas grandes y admirables provincias, valles de cuarenta leguas, regiones amenísimas, poblaciones muy grandes, riquísimas de gente y oro. Han muerto y despedazado totalmente grandes y diversas naciones, muchas lenguas que no han dejado personas que las hable, si no son algunos que se habrán metido en las cavernas y entrañas de la tierra huyendo de tan extraño e pestilencial cuchillo. Más han muerto y destruído y echado a los infiernos de aquellas inocentes generaciones, por estrañas y varias y nuevas maneras de cruel iniquidad e impiedad. . . . Mandó el tirano alemán, gobernador (y también, a lo que creemos, hereje, porque ni oía misa ni la dejaba de oír a muchos, con otros indicios de luterano que se le conocieron), que prendiesen a todos los indios con sus mujeres e hijos que pudieron, e métenlos en un coral grande o cerca de palos que para ellos se hizo, e hizoles saber que el que quisiese salir y ser libre que se había de rescatar de voluntad del inicuo gobernador, dando tanto oro por sí e tanto por su mujer e por cada hijo.¹⁰

⁸Sobre el número de colonos que a lo largo de estos años compusieron esta colonia no hay seguridad. Ver *Rafael M. Baralt, Historia de Venezuela* (París: Desclée de Brouwer, 1939), 170-172; 181, 185. Ver también *Sidney Rooy, "¿La llegada de los 'luteranos' a Venezuela?" Misión 10* (julio-setiembre 1991): 29.

⁹*Ibid.*, 36-37.

¹⁰Las Casas, *Brevísima relación*, 111-113.

El propósito principal de los nuevos colonos fue el de conseguir oro y especialmente desarrollar el comercio de esclavos de manera de obtener el monopolio de este negocio en su territorio. La Corona española compartía la empresa obteniendo un quinto de las ganancias.¹¹ Según *Volodia Teitelboim*, "se calcula que vendieron más de un millón de indígenas como esclavos en los mercados de Santa Marta, de Jamaica, en las islas de San Juan y en la propia Española donde tenía sede el Tribunal Superior de la Real Audiencia."¹² Es imposible conocer las cifras exactas de los indígenas esclavizados en esta época, pero *Rafael M. Baralt* afirma que fueron numerosos.¹³

En 1530, los expedicionarios alemanes bajo el liderazgo de *Alfínger* fundaron la ciudad de *Maracaibo*. Sin embargo, los alemanes no estaban muy interesados en colonizar el territorio. Como buenos comerciantes, querían encontrar en el interior del país los metales preciosos que los enriquecerían.¹⁴ *Alfínger* murió en 1533 como consecuencia de una flecha envenenada disparada por los indígenas, otros compañeros suyos fueron asesinados por los españoles, y muchos murieron de enfermedades tropicales. *Federmann* sobrevivió y escribió un libro titu-



El Dorado: realidad y fantasía. El Gran Zipa de los chibchas es ungido con resina, mientras otro asistente sopla polvo de oro sobre su cuerpo. Grabado de Teodoro de Bry, 1590.

¹¹Georg Friederici, *Caráter da descoberta e conquista da América pelos europeus*, trad. por Guttorm Hanssen (Río de Janeiro: INL, 1967), 237.

¹²Volodia Teitelboim, *El amanecer del capitalismo y la conquista de América* (n.l.: Casa de las Américas, 1979), 150.

¹³Baralt, *Historia de Venezuela*, cap. 8.

¹⁴Friederici, *Caráter da descoberta*, 244.

lado *Bella y agradable narración del primer viaje de Nicolás Federmann*. Más tarde, en España, fue enjuiciado por los propios Welser acusado de robo y explotación de los colonos en Venezuela.¹⁵

Para el año 1532 parece que una buena parte de la colonia había aceptado la fe luterana.¹⁶ Sin embargo, como señala *Enrique Otte*, "la presencia de luteranos se consideraba peligrosa para los indios por lo cual la Corona, en la *cédula real* 192 del año 1535 prohibió la entrada de alemanes sin licencia del Consejo (de Indias)."¹⁷ Por otro lado, ya desde 1528, fray *Antonio de Montesinos* había sido enviado a la región "para el buen tratamiento de los indios de la dicha provincia y su conservación a nuestra Santa fe católica para que no se les haga agravio ni cosa contra su voluntad."¹⁸ De todos modos, *los alemanes no hicieron nada por la evangelización de los indígenas*.

A la muerte de Alfinger, la Audiencia de Santo Domingo nombró como Protector de los indios a *Rodrigo de Bastidas*, el primer obispo de Coro, gobernador provisional de la provincia. Los colonos se opusieron y nombraron a *Jorge Hohermuth* (m. 1540), mientras que Federmann actuaba como capitán general. Ambos se dedicaron a la búsqueda frenética de *El Dorado*, el Hombre de Oro, un sacerdote chibcha del que se decía tenía cubierto su cuerpo con polvo de oro. La expedición de

Federmann se destacó por el elevado número de indígenas que perecieron como consecuencia de ella y por su arribo a la meseta de Bogotá en 1538.¹⁹ Finalmente, la colonia desapareció totalmente con el asesinato de *Felipe Von Hutten* (m. 1546), y *no quedaron trazas espirituales de estos primeros contactos con el protestantismo en Venezuela*.

La colonia francesa en Brasil (1555-1567). Desde 1504 los franceses comerciaban clandestinamente con los indígenas de Brasil, ya que Francia no reconocía los derechos de España y Portugal sobre el Nuevo Mundo. No obstante, Francia no prestó mayor atención al Nuevo Mundo hasta después que la *Paz de Cambrai* (1529) puso fin a la larga guerra con España por el control de Italia. Más tarde, durante el reinado de *Enrique II* de Francia (de 1547 a 1559), algunos protestantes franceses buscaron seguridad y libertad religiosa en América. La situación de la reforma calvinista (hugonote) en Francia era muy difícil. Estos cristianos perseguidos encontraron un alivio efímero al establecer una colonia en una isla de la *Bahía de Guanabara* (que en lengua indígena significa Brazo del Mar), cerca de la actual Río de Janeiro.

El vicealmirante *Nicolás Durand de Villegagnon*, líder de esta aventura, creía que podía ganarse el apoyo de los hugonotes y principalmente de su noble protector, el almi-

rante *Gaspar de Coligny* (1519-1572), jefe del partido hugonote francés. Para ello les prome-

tió la creación de una *Francia Antártica*, que serviría como refugio para los perseguidos por motivos religiosos y a su vez aseguraría la presencia francesa en el Nuevo Mundo. Según *Jean de Léry*, uno de los miembros de la segunda expedición, la empresa tenía el doble propósito religioso y político de extender "de una misma vez el reino de Jesucristo, Rey de reyes y Señor de señores y los límites de su príncipe soberano (*Enrique II*) en países tan lejanos."²⁰ De esta manera, se intentó arrebatar Brasil de manos portuguesas y establecer una colonia regida por la fe calvinista.²¹

Se organizaron dos expediciones distintas. La *primera*, integrada por dos embarca-

ciones, llegó el 10 de noviembre de 1555 a la actual Bahía de Guanabara.²² Allí se estable-

cieron en una isla (*Serigipe*), que bautizaron con el nombre de "Fuerte Coligny," más tarde conocido como "Forte Vilaganhão." Estos colonos recibieron el apoyo de los indígenas, que esperaban contar con la ayuda de los franceses en contra de la crueldad de los portugueses. Frente al éxito de la empresa, pidieron refuerzos y misioneros a Coligny y Calvino. Estos llegaron el 7 de marzo de 1557 con la *segunda* expedición, que constaba de por los menos tres embarcaciones con aproximadamente trescientos colonos. La mayor parte de ellos eran hugonotes franceses, pero había también calvinistas de Ginebra e incluso algunos católicos ro-

manos. Catorce estudiantes de teología habían sido enviados por *Juan Calvino* y el clero de Ginebra en este segundo contingente. Entre ellos se encontraban los pastores ginebrinos *Guillaume Chartier* y *Pierre Richier*, y *Jean de Léry* que había estudiado teología.²³



Primer mapa portugués de la Bahía de Guanabara dibujado a fines de los años de 1570 por el cartógrafo real Luis Teixeira. Nótese la ubicación de la ciudad de San Sebastián (Río) y la isla con el fuerte Vilaganhão.

¹⁵Ibid. Ver también Juan Freide, *Los Welser en la conquista de Venezuela* (Caracas: Edime, 1961).

¹⁶Lars P. Qualben, *A History of the Christian Church* (Nueva York: Thomas Nelson & Sons, 1940), 415.

¹⁷Enrique Otte, *Cedulario de la monarquía española, relativo a la provincia de Venezuela: 1529-1552, 2 vols.* (Caracas: Fundación John Boulton, 1959), 2:14.

¹⁸Enrique Otte, ed., *Cédulas reales relativas a Venezuela: 1500-1550* (Caracas: Fundación John Boulton y Fundación Eugenio Mendoza, 1963), 284.

¹⁹Donald E. Worcester y Wendell G. Schaeffer, *The Growth and Culture of Latin America*, 2da ed. (Nueva York: Oxford University Press, 1971), 45.

²⁰Jean de Léry, *Indiens de la Renaissance: histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, 1557* (Paris: EPI, 1972), 13.

²¹Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 41.

²²Jean Crespin, *A tragedia de Guanabara ou historia dos protomartyres do christianismo no Brasil*, trad. por Domingos Ribeiro (Río de Janeiro: Pimenta de Mello, 1917), 19 (n. 7). Hay traducción castellana: *Los mártires de Río de Janeiro* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1955).

²³Crespin, *A tragedia de Guanabara*, 23-31; Sidney Rooy, "La llegada de la fe reformada a Brasil," *Misión* 10 (enero-marzo 1991): 24.

Por un tiempo, la colonia adoptó un sistema de gobierno civil y eclesiástico similar al de Ginebra. También sobre la base del modelo de Ginebra, se organizó la *primera iglesia reformada en suelo americano*. La primera Cena del Señor se celebró el 21 de marzo de 1557. Previamente, los pastores prepararon y catequizaron a los participantes. Días más tarde se celebraron las primeras bodas durante un culto, a la manera de las iglesias reformadas.²⁴ Sin embargo, ese mismo año, los portugueses atacaron y destruyeron la colonia. Además, por causas políticas, Villegagnon cambió de parecer y comenzó a intervenir como católico en las cuestiones religiosas de la colonia. Los hugonotes se vieron amenazados. En octubre de 1557 Villegagnon los intimó a abandonar la isla, y muchos se trasladaron al continente. La mayoría retornó a Francia (incluidos Richier y du Pont), y unos pocos presentaron al inestable gobernador una confesión de fe de 17 artículos, llamada "*Confessio Fluminense*" (*confesión de Río de Janeiro*), de inspiración calvinista y la primera de su tipo en América. La opresión brutal de Villegagnon hizo que tres de los firmantes de la confesión (Jean du Bourdel, Matthieu Verneuil y Pierre Bourdon) fuesen condenados a muerte el 9 de febrero de 1558, constituyéndose así en *los primeros mártires evangélicos del continente*.²⁵ De esta manera se frustró el primer intento misionero en la historia del protestantismo, ya que existía el proyecto de evangelizar a los indígenas tupís. La polémica religiosa y los intereses políticos pusieron fin a lo que no pasó de ser una muy limitada expresión de deseos misioneros. La inconstancia e inestabilidad de Villegagnon en materia religiosa aceleraron el fin.



Mapa francés que ilustra el frustrado ataque portugués de 1560 al fuerte Hugonote en la boca de la Bahía de Guanabara. Cinco años más tarde, un segundo intento expulsó a los franceses de la Bahía y fundó la ciudad de Río de Janeiro.

Villegagnon regresó a Francia en 1559. Para 1560, los portugueses, conducidos por el gobernador Mem de Sá (1500-1572), comenzaron a desalojar a los sobrevivientes y destruir su fuerte. El sobrino de Mem de Sá, Estacio de Sá, construyó sobre tierra firme un fuerte en 1565, que en honor al rey portugués Sebastián, lo nombró *São Sebastião de Río de Janeiro*.²⁶ El conflicto entre los hugonotes y los portugueses, que contaban con el apoyo de los indígenas locales, se prolongó por dos años más. Finalmente, los colonos fueron expulsados definitivamente de la Bahía de Guanabara. El sueño de una Francia Antártica se desvaneció completamente para 1567, con la derrota total de los colonos y la muerte en la hoguera de *le Balleur* en manos de la Inquisición. Los hugonotes no tuvieron oportunidad de realizar el trabajo misionero que esperaban realizar entre los indígenas tupís, pero fueron los protagonistas del primer intento protestante de establecerse en América Latina.

²⁴Jean de Léry, *Journal de bord de Jean de Léry en la terre de Brésil, 1557* (París: Editorial de París, 1957).

²⁵Ver Crespín, *Los mártires de Río de Janeiro*, 122. Para la Confesión de fe, ver pp. 109-114. André la Fon, el cuarto firmante de la Confesión, se retractó y salvó su vida.

²⁶Herring, *History of Latin America*, 218.

La colonia francesa en Florida (1564-1565). Hubo un efímero intento de establecimiento por parte de algunos hugonotes sobre la costa de Florida, allá por el año 1564. Sin embargo, un año más tarde, *Pedro Menendez de Avilés* (1519-1574) logró en apenas dos meses destruir todos los establecimientos franceses. Sólo René de Landonniere, uno de los jefes, logró escapar con 30 hombres. Unos 24 que dijeron ser católicos salvaron la vida, pero otros 600 fueron degollados sin piedad.²⁷

La colonia holandesa en Pernambuco (1624-1654). En 1581, Felipe II había anexado Portugal al Imperio Español. Brasil había quedado expuesto a los ataques de sus enemigos: Inglaterra y Holanda. Durante los sesenta años en que España dominó a Portugal, los corsarios ingleses y los expedicionarios holandeses acosaron las colonias brasileras. Los últimos ambicionaban la explotación azucarera del nordeste, donde deseaban establecer un imperio comercial holandés.

Durante años, los holandeses habían servido como transportistas para los portugueses entre Brasil y Lisboa, pero España puso fin a ese comercio lucrativo en 1605. Brasil sufrió así las consecuencias de la guerra entre España y Holanda. En 1604 la flota holandesa atacó Bahía con miras a establecer el monopolio comercial holandés con el Nuevo Mundo, controlar el comercio de esclavos y suplantarlo a los portugueses en Brasil. *La Compañía Holandesa de las Indias Occidentales se organizó con este propósito en 1621*. En 1624 la

flota de la compañía capturó Bahía y la ocupó por poco más de un año. Más tarde, en 1630, los holandeses se apoderaron de Recife y Olinda en Pernambuco.²⁸ Para 1635 los holandeses se habían adueñado de casi dos mil kilómetros de costa, incluyendo los actuales estados de Pernambuco, Paraíba y Río Grande del Norte.

Este fue un período muy importante en cuanto a la influencia protestante en Europa. Jean-Pierre Bastian señala: "A fines del siglo XVI las provincias del norte de los Países Bajos se organizaron en una república liberándose del poder español. La tolerancia religiosa vino a hacer de la joven república un país de refugio para todos los grupos de protestantes perseguidos por el resto de Europa. Durante el siglo XVII los marineros holandeses, aliados a los ingleses, dominaban los océanos y consiguieron invadir una parte del nordeste del Brasil, estableciendo una colonia cuyo centro fue Recife."²⁹

Bajo el gobierno y administración del conde Juan Mauricio de Nassau (1567-1625), desde 1637 a 1644, el territorio holandés en Brasil se extendió desde el río San Francisco en el sur hasta el estado de Maranhão en el norte, casi a la boca del Amazonas. Los holandeses dominaron por veintidós años los ricos territorios azucareros de Pernambuco y extendieron su control a lo largo de la costa. La colonia floreció rápidamente con un éxito notable en el comercio, la ciencia y las artes, caracterizándose también por su tolerancia religiosa. Tanto católicos como judíos podían practicar sus cultos.³⁰ Pero el gobierno holandés también conocía el ideal teocrático, carac-

²⁷Ramiro Guerra, *Manual de historia de Cuba* (La Habana: Ciencias Sociales, 1971), 80-81.

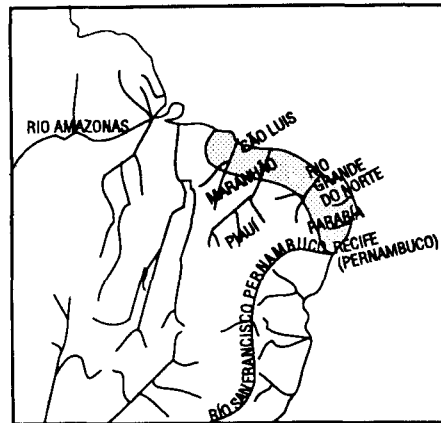
²⁸Herring, *History of Latin America*, 218.

²⁹Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 46.

³⁰Herring, *History of Latin America*, 219.

terístico del calvinismo, y dio mayor respaldo a la Iglesia Reformada. Así se procuró regir la vida pública con una legislación basada en la Biblia. Se dio gran énfasis a la observancia del Día del Señor y al vínculo matrimonial. En 1633 llegaron dos pastores reformados holandeses y se fundaron varias congregaciones. Para 1636 ya estaba instalada la Iglesia Reformada en Brasil con una primera reunión del Sínodo de Pernambuco, formado por los miembros del clero protestante, con dos presbiterios: uno para Recife y otro para Paraíba.³¹

Colonias holandesas en Brasil



El Reglamento de Gobierno de la colonia garantizaba la *tolerancia religiosa* en estos términos: "Será respetada la libertad de los españoles, portugueses y naturales de la tierra, ya sean católicos romanos, ya sean

judíos, no pudiendo ser molestados o sujetos a indagación en sus conciencias o en sus casas particulares, perturbarlos o causarles estorbo, so penas arbitrarias, o conforme a

LA IGLESIA REFORMADA HOLANDESA EN BRASIL

Durante la ocupación holandesa llegaron cuarenta pastores, ocho misioneros para trabajar entre los indios, y muchos obreros laicos llamados "consoladores" que ministraron especialmente a los enfermos. Estuvieron todos bajo la autoridad y la supervisión de la Iglesia Reformada en Holanda. Existe un archivo en Holanda con el registro de todas las actas de las *clasis* (presbiterios) y sínodos realizados en Brasil en el siglo XVII. . . .

Las actas de los sínodos afirman el calvinismo riguroso y puritano que la iglesia exigía de sus fieles. Frecuentes fueron las apelaciones al Consejo Supremo del gobierno civil de velar por la moral de los ciudadanos, muchos de los cuales tuvieron poco interés en asuntos espirituales y eclesiásticos. Se pronunciaron contra el adulterio, la prostitución, la blasfemia, el juego por dinero, la profanación del domingo, el divorcio, la poligamia, y sobre los duelos, la protección de huérfanos y la creación de escuelas.

También los sínodos se preocuparon por la gente del pueblo. . . . Los pastores que llegaron fueron encargados de fundar y edificar la iglesia de Dios por medio de la predicación de la Palabra de Dios. Su encargo era típicamente calvinista. No se trató sólo de la conversión de individuos, aunque ésta fue importante, sino de la implantación de una comunidad cristiana en medio del nuevo contexto social.³²

³¹ El primer presbiterio (clase) de Pernambuco se reunió en Recife, el 16 de diciembre de 1636. Pedro Souto Maior, "A religião cristã reformada no Brasil no século XVII: actas dos Synodos e Classes do Brasil, no século XVII, durante o domínio holandês," en Crespin, *A tragedia de Guanabara*, 89-90.

³² Sidney Rooy, "La llegada de la fe reformada a Brasil (I)," *Misión* 10 (abril-junio 1991): 39. Las actas mencionadas (desde 1636 a 1644) se encuentran en Crespin, *A tragedia de Guanabara*, 87-155.

las circunstancias, ejemplares y rigurosos castigos.³³ El mismo Reglamento establecía el calvinismo como la religión del Estado (1636). El Consejo Eclesiástico de Recife, como organismo asesor del gobierno, debía encargarse de cuidar "primeramente el establecimiento y ejercicio del culto público por medio de ministros; segundo, el orden seguido en la iglesia cristiana reformada de estas Provincias Unidas, la palabra Santa de Dios y el ritual de unión aceptado por esas mismas Provincias."³⁴

Sin embargo, los portugueses pusieron fin al intento de divulgación de la fe reformada al reconquistar el territorio perdido en 1654. La oposición portuguesa era política, económica y religiosa. Cuando en 1640 llegaron noticias de que Portugal se había liberado del control español y que nuevamente un rey portugués gobernaba en Lisboa, comenzaron a producirse levantamientos. En 1641 estallaron revueltas contra los holandeses desde Maranhão hasta Sergipe. Abrumados por la guerra con Inglaterra y la amenaza de guerra con Francia, los holandeses finalmente decidieron abandonar sus colonias brasileras de Pernambuco en 1654, después de aceptar indemnizaciones y privilegios comerciales. En 1661 Holanda renunció a todo reclamo de dominio sobre Brasil.

Lo más interesante de esta colonia fue su esfuerzo por evangelizar a los indígenas. A tal efecto, se enviaron misioneros a la colonia, con el encargo de establecer pueblos de indígenas. Los primeros fueron David van

Dorenslaer (1638) y Juan Eduardus (1640).³⁵ La primer Cena del Señor con adultos indígenas se ministró en 1640. La predicación se hacía en tres idiomas: portugués, tupí y holandés, conforme a una decisión del presbiterio de Pernambuco de 1639. Algunos de los misioneros aprendieron varias lenguas indígenas e instruyeron a los nativos en las artes de la industria y la agricultura, y se les predicó el Evangelio. Con este propósito, se redactó un catecismo en tupí, holandés y portugués, y se designaron catequistas indígenas para extender y profundizar la labor de evangelización.³⁶

En cuanto a los esclavos de color, el presbiterio de 1638 establecía que era deber de todos "llevarlos a la iglesia e instruirlos en la religión cristiana, cuando las circunstancias lo permitieren, no importando de qué religión sean sus dueños."³⁷ Debía ponerse cuidado de no separar las familias constituidas, y observar el precepto del descanso dominical.³⁸ La excesiva energía con que se procuraron estos ideales contribuyó al fracaso final de la colonización holandesa. Ciertas reliquias arquitectónicas permanecen como testigos silenciosos de esta colonia, pero no quedaron rastros religiosos.

La colonia escocesa en Panamá (1698-1700). Las costas de Darién fueron asoladas una y otra vez por piratas ingleses, que en más de una ocasión pusieron sitio, saquearon e incendiaron a la ciudades de Panamá y Porto

³³ Citado en Mário Neme, *Fórmulas políticas no Brasil holandês* (São Paulo: DIFEL/EDUSP, 1971), 158.

³⁴ Ibid., 159.

³⁵ Ver Souto Maior, "A religião cristã reformada no Brasil," 101-102; 125.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., 105.

³⁸ Vicente Themudo Lessa, *Maurício de Nassau: o brasileiro* (São Paulo: Cultura Brasileira, 1937), 209.

Bello. En 1698, unos 1.200 presbiterianos escoceses, bajo la conducción de *Guillermo Paterson* (1658-1719) intentaron establecerse en el Istmo de Darién, en lo que llamaron la colonia de *Nueva Caledonia* con Nueva Edimburgo como capital, localidad que todavía se conoce como Puerto Escocés, al nordeste.

Paterson fue el fundador del Banco de Inglaterra (1694) y un próspero hombre de negocios, que vio las ventajas de colonizar la zona del Darién y de abrir un canal de océano a océano. En 1695 fundó la *Compañía de Escocia para el Comercio con África y las Indias*. La Compañía se proponía establecer una colonia en el *Istmo de Darién*, para de ese modo "tener la llave del comercio del mundo." Iba a haber libre comercio, los barcos de todas las naciones encontrarían refugio en su puerto, y no se harían diferencias de raza o religión. El 26 de julio de 1698 partieron los primeros barcos de la expedición. Peterson y su familia acompañaron más tarde a los colonos. Pero su esposa e hijo murieron, y él mismo cayó enfermo. Débil y desvalido, resistiéndose a abandonar su proyecto, fue embarcado de regreso a su país, donde arribó con el remanente de sus compañeros de aventura en diciembre de 1699.³⁹

Hay constancia de un cargamento de 1.500 Biblias en inglés para la colonia. Las autoridades españolas de Cartagena denunciaron y atacaron a la población. La colonia apenas duró dos años, luego de lo cual desapareció cuando los rigores del clima y las hostilidades de los españoles terminaron por expulsar a los pocos sobrevivientes.⁴⁰

Piratas y particulares protestantes

Piratas y corsarios. Además de los intentos de colonización, fue importante la penetración protestante a través de la presencia de piratas (marinos que asaltaban por cuenta propia) y corsarios (marinos al servicio de un rey). A partir de 1540, el mar Caribe fue invadido por estos piratas y corsarios ingleses, franceses y holandeses, muchos de los cuales eran protestantes. Generalmente, estaban al servicio de sus países de origen para hostigar a España y Portugal en sus dominios americanos, y para romper su exclusivismo comercial con las colonias.

La rivalidad de ingleses, franceses y holandeses en contra de los españoles no era sólo por cuestiones políticas y económicas. El elemento religioso era un combustible poderoso en la lucha por el poder y el dominio colonial. Aquellos invasores que provenían de situaciones en las que el protestantismo había sido víctima de la represión católica (como los hugonotes perseguidos y asesinados en Francia), eran enemigos tenaces de los católicos españoles. Como señala *Ramiro Guerra*: "Los ingleses y los franceses que venían a las Indias, no hay que olvidarlo, eran protestantes en su inmensa mayoría, puritanos y hugonotes principalmente, acérrimos enemigos de los católicos españoles. En cuanto a los holandeses, acaudillados por los príncipes de la casa de Orange, eran los más porfiados y tenaces adversarios del catolicismo."⁴¹

La piratería en el Caribe tuvo cuatro etapas. En la primera (1535-1590) son los france-

LA PIRATERIA EN AMERICA

Diversos factores se unieron para dar calor a la **piratería** en América. La concesión pontificia, reservando un mundo para España y Portugal, el sistema comercial de monopolio, el régimen de flotas para mantener estas relaciones y la doctrina del *mare clausum* (mar cerrado) impuesta por España iba a excitar a los extranjeros lanzándolos a las aguas y tierras americanas tras el botín y el comercio. Otra causa que motivó el desarrollo de la piratería y del contrabando y fraude intimamente ligados a ella fué la creciente influencia de extranjeros en la vida económica española. Asimismo favoreció el desarrollo de tales anomalías la unión de las coronas lusa e hispana, ya que a partir de entonces los portugueses navegaron libremente a Hispanoamérica conociendo perfectamente radas y puertos, que luego enseñaron a flamencos, franceses o portugueses cuando les servían como pilotos. Como factores que asimismo engendran la piratería podemos también citar la envidia que en un pueblo pobre despierta el rico; el brusco cambio de la guerra a la paz; gentes que quedan inactivas tras la guerra, se dedican a la piratería a veces; y, finalmente, la persecución religiosa: los calvinistas franceses pueden ser un ejemplo de esto. Un último y gran factor que coadyuvó al incremento pirático fué el abandono de parte del *habitat* antillano por los españoles. Bastantes islas de las menores y grandes trozos litorales de las mayores se vieron huérfanos de pobladores y atención hispana. Los extranjeros supieron como nadie aprovecharse de ello y del ganado salvaje que andaba por esas zonas descuidadas. Los mismos sucesos europeos - especialmente con Felipe II - entretenían la atención estatal, concentrándola en otros asuntos de interés perentorio.⁴²

ses quienes la ejercen. En la segunda (1585-1625) son los ingleses los que actúan, especialmente los corsarios *Juan Hawkins* (1532-1595) y *Francis Drake* (1540-1596). El tercer período (1625-1640) estuvo dominado por los holandeses. Finalizada esta etapa, vuelven los ingleses a dominar el mar durante el resto del siglo XVII y el siglo siguiente, con conocidas figuras como *Enrique Morgan* (¿1635?-1688) o *Eduardo Vernon* (1684-1757).⁴³

pudo retenerlos. No obstante, al siglo siguiente los ingleses lograron adueñarse de varias islas españolas y ocuparon territorios en América Central. En 1638 un grupo de naufragos ingleses (**bucaneros**) se estableció en *Belice*. La pequeña colonia creció después de la toma de Jamaica (1655). En 1670 contaba con 700 habitantes y prosperaba con la explotación de maderas preciosas. "Bajo la protección inglesa, Belice llegó a ser un enclave protestante en América Central y en el siglo XIX, una fuente de obra misionera pionera de los protestantes."⁴⁴

Drake en 1585 se adueñó de los puertos de Santo Domingo y Cartagena, si bien no

Los piratas ingleses tenían escondites en lugares como Belice, Roatán (isla de Honduras)

³⁹ *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Paterson, William," por Francis Watt y otros.

⁴⁰ Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 49. Ver Lea, *The Inquisition in Spanish Dependencies*, 467; y W. Law Mathieson, *Scotland and the Union: A History of Scotland from 1695-1747* (Glasgow: 1905), 36-38.

⁴¹ Guerra, *Manual de historia de Cuba*, 128.

⁴² Morales Padrón, *Manual de historia universal*, 5:541-542.

⁴³ *Ibid.*, 543.

⁴⁴ Wilton M. Nelson, *El protestantismo en Centro América* (Miami: Caribe, 1982), 15.

y Bluefields (Nicaragua), de donde sus naves partían para atacar y saquear los **galeones** españoles cargados de metales preciosos. *En razón de este dominio inglés sobre las costas del Caribe, el protestantismo logró penetrar en América Central durante la época colonial.* Muchos de estos piratas y corsarios ingleses eran protestantes, y dieron un matiz religioso a sus actividades. Los españoles los llamaban "perros herejes." "La Inglaterra protestante había llegado a despreciar a los 'papistas' españoles con un odio que había comenzado como rivalidad colonial, pero cuando las diferencias de religión se agregaron a las diferencias políticas y económicas, el rechazo de estas dos naciones la una hacia la otra se tornó profundo e irreconciliable."⁴⁵



Sir Francis Drake, marino y corsario inglés que realizó varias expediciones de piratería contra colonias españolas de América, entre 1570 y 1572.

Señala *Stephen Caiger* que los piratas ingleses "conceptuaban el saqueo de los galeones españoles como una guerra santa en contra de la codicia de los españoles y la crueldad de la Inquisición." Cada barco tenía una Biblia sobre la cual los piratas juraban fidelidad a su hermandad. Es probable, pues, "que muy pronto la Iglesia (Anglicana) se estableciera (entre ellos) en una forma u otra." Incluso, hubo entre ellos alguna obra misionera bajo los auspicios de la Sociedad para la Propagación del Evangelio, que nombró a

Natán Price como misionero para la región. Price sirvió a los indígenas **miskitos** y murió en 1748 en Roatán, "isla famosa como escondite de los piratas."⁴⁶

Comerciantes y aventureros. Había protestantes entre los mercaderes y aventureros que vinieron al continente y que lograron franquear el cordón protector español. Las actas de los tribunales de la Inquisición en Lima (desde 1568), México (desde 1571), y más tarde en Cartagena (desde 1610) enjuician a los que fueron detenidos durante incursiones en tierra firme o rescatados de naufragios. Varias cédulas reales previenen a las autoridades religiosas latinoamericanas de los peligros

derivados de algunos "herejes de diferentes naciones" que intentaban "introducir su secta y falsa doctrina." Pero no se sabe nada de actividades misioneras protestantes en tiempos de la colonia. Si bien pocos de los arrestados se confesaban luteranos, la mayoría fue acusada como tal de manera genérica. Muy probablemente algunos de los arrestados eran anglicanos y presbiterianos (británicos), hugonotes (franceses), reformados (holandeses) y luteranos (alemanes). Pocos tenían convicciones firmes. Los pocos que no renegaron de su fe ni de los libros herejes que

PROTESTANTES ENJUICIADOS POR LA INQUISICION EN AMERICA⁴⁷

1. Se trata de casos individuales y más o menos aislados.
2. La mayoría de los procesados parecen haber sido protestantes nominales.
3. Estas circunstancias hacen resaltar más el heroísmo de los que permanecieron fieles a su fe y padecieron por ella, a veces hasta el martirio.
4. Muchos de los procesados propagaban sus ideas deliberadamente, en conversaciones casuales, o respondiendo a preguntas.
5. La mayoría de los procesados eran ingleses, franceses, alemanes, holandeses y flamencos.
6. Es curioso que no se descubra entre todos los casos un solo ministro protestante ordenado.
7. Hubo fuertes motivos políticos en la persecución que padecieron los protestantes extranjeros.
8. La Inquisición consiguió impedir que el protestantismo cundiera entre los peninsulares, los criollos, los mestizos y los indígenas.

tenían, lo hicieron más por la identificación de su fe con su identidad nacional y cultural, que por otro motivo.

inquisitoriales y sus varias comisarías extendidas a lo largo de las colonias.

De los juicios llevados a cabo por la Inquisición entre los siglos XVI y XVIII en las colonias americanas, 305 lo fueron por herejía protestante y 58 por sospechosos (113 en el siglo XVI, 128 en el siglo XVII, y 64 en el siglo XVIII). En todos los casos se trató de laicos y figuran muy pocos españoles y criollos (10 y 3 respectivamente). Hubo apenas 21 condenados a la hoguera o a la horca por herejía, habiendo abjurado la mayoría. Muchos de estos juicios fueron por tener ideas "luteranas," pero casi nunca por desarrollar una actividad proselitista efectiva.⁴⁸

Implantación del protestantismo en las Antillas (1655-1810)

España continuó ampliando sus dominios en el continente a lo largo del siglo XVII, pero comenzó también una estrategia de "defensa agresiva" a fin de protegerlos por tierra y por mar de las permanentes amenazas de ingleses, holandeses, franceses y otros. *Toda América Latina pasó por un período de vigor y prosperidad hasta la tercera década del siglo, cuando comenzó un período de declinación y corrupción.* Mientras tanto, Inglaterra, Francia y Holanda fomentaban la piratería, el contra-

El temor a la penetración protestante, no obstante, fue uno de los principales motivos del establecimiento de los tribunales

⁴⁷Conclusiones según Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, 17-18.

⁴⁸Ver Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*; Julio Jiménez Rueda, *Corsarios franceses e ingleses en la Inquisición en la Nueva España* (México: Imprenta Universitaria, 1945); e Idem, *Herejías y supersticiones en el Nuevo Mundo* (México: Imprenta Universitaria, 1946).

⁴⁵Crow, *The Epic of Latin America*, 185.

⁴⁶Stephen Caiger, *Honduras Today* (Londres: S.P.C.K., 1949), 13-14.

LA PERSECUCION DE PROTESTANTES

La persecución de protestantes constituye una de las actividades fundamentales del Santo Oficio en América. . . . Sobre todo en la parte de América que estamos estudiando (América Central), la persecución de protestantes constituye, no el más cuantitativo renglón de la actividad inquisitorial, pero sí el más sustantivo y principal objeto del Santo Oficio.

Ni los infieles moriscos y judíos de la Península, ni los infieles asiáticos de Filipinas mueven a la Corona española a establecer la Inquisición americana, sino el apareamiento de la Reforma religiosa en el centro de Europa . . . e Inglaterra, principalmente. . . .

Desde la época de Carlos I, pero con mayor frecuencia en la de Felipe II, la Corona insta a las autoridades civiles y a los obispos americanos para que persigan celosamente todo brote de protestantismo. . . . Hay momento en que es tal la cantidad de barcos y corsarios en aguas del Nuevo Mundo, y tal la cantidad de protestantes que logra establecerse en suelo americano, que con razón la palabra "hereje" sustituye en lenguaje corriente a la palabra "infiel," privativa de los primeros años de la colonia. . . .

No es extraño por eso que en la Capitanía de Guatemala, desde mediados del siglo XVI, los obispos, con instrucciones particulares de la Corona, conozcan casos de luteranos, en su calidad de inquisidores apostólicos. En general son llevados ante los jueces eclesiásticos los extranjeros.⁴⁹

bando y el comercio de esclavos, al tiempo que procuraban establecerse en territorios reclamados como propios por España pero no ocupados o suficientemente cuidados. A pesar de muchos contratiempos, España tuvo éxito en su política de "defensa agresiva" ya que no sólo pudo conservar sino también ampliar sus fronteras en Norteamérica, y su pérdida mayor en el Caribe fue Jamaica.⁵⁰

Los ingleses. Con la guerra hispano-inglesa y la derrota infligida a la flota española en 1588, los ingleses comenzaron a controlar todos los mares. A partir de 1625, iniciaron sus ataques contra los dominios españoles en el Caribe, procurando establecer bases para su

comercio. Varios episodios son dignos de mención.

En 1625, el capitán *Sussex Cammock*, oficial de la *Somers Island Company*, logró ocupar las islas *Bermudas*, al noreste de las Antillas. Poco después, descubrió las islas Providencia y Henrietta (San Andrés), y a partir de 1630 organizó la *Providence Company*, que se estableció también en la isla *Tortuga*. En 1633, Cammock llegó al Cabo Gracias a Dios y luego a Bluefields (sobre la costa caribeña de Nicaragua), donde desarrolló un exitoso comercio con los indígenas miskitos de la costa. Años más tarde (1638), otros ingleses desembarcaron sobre el litoral

continental, en la boca del río Belice, donde lograron establecerse. Sin embargo, en 1641, la isla Providencia fue devastada por *Francisco Díaz de Pimienta*, lo que significó un duro golpe para la Providence Company.



Oliverio Cromwell, protector de la República de Inglaterra, jefe de la revolución que hizo caer a Carlos I.

En 1655, los ingleses consiguieron bases muy sólidas con la expedición organizada por *Oliverio Cromwell* (1599-1658), con el fin de atacar las posesiones españolas en el Caribe. En esta operación se apoderaron de *Jamaica*, donde muy pronto se radicaron los primeros colonos ingleses, que desarrollaron las plantaciones de azúcar para abastecer la metrópoli. Con el apoyo del Estado, levantaron templos e implantaron la fe anglicana.

Más tarde, desde 1754 los *moravos* estuvieron trabajando en Jamaica. Los *metodistas*

también misionaron siguiendo el *Plan Coke* (de Tomás Coke). Algunos *bautistas* negros (entre los que sobresalió *Jorge Lisle*) desarrollaron una pequeña obra misionera entre los esclavos desde 1784. En general, estos grupos se ocuparon de la evangelización de los esclavos negros, hasta cristianizar a toda la población a fines del siglo XVIII. Un proceso similar se llevó a cabo en las otras posesiones inglesas del Caribe (las Bermudas, Barbados, Islas de Sotavento, Trinidad).⁵¹

En *Barbados*, que había sido colonizada desde 1626, para 1680 ya había once templos. Sin embargo, no fue hasta 1701 que en Inglaterra se creó la *Sociedad para la Propagación del Evangelio*, con el objetivo de evangelizar las colonias británicas. La alianza anglo-miskita (1640-1820) facilitó la penetración de colonos ingleses en la costa atlántica de América Central (14.000 en 1770). Durante el siglo XVIII, varios misioneros establecieron iglesias anglicanas (*Natán Price* a partir de 1748) y moravos (*Cristian Federico Post* a partir de 1762). Sólo en las Honduras Británicas (Belice) quedó una mayoría católica.⁵²

Los franceses. Las Antillas Menores habían sido olvidadas por los colonos españoles por ser muy pequeñas, áridas o lejos de sus rutas más frecuentadas. Para 1664 los franceses ya se habían apoderado de unas catorce islas, que ya servían como refugio para los bucaneros. Guadalupe y Martinica eran colonias oficiales francesas por decisión del Cardenal Richelieu, desde 1635. Mientras tanto, los colonos españoles en La Española habían permitido que en la mitad occidental de la isla se criasen perros y ganado **cimarrón**. Los bucaneros transformaron a la isla Tortuga, cercana a la costa norte de La Española, en un

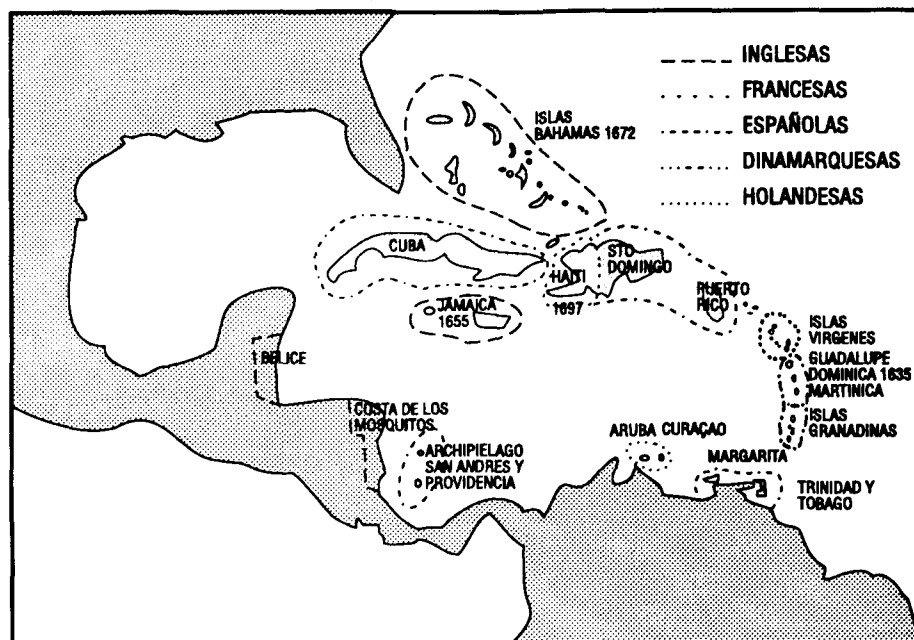
⁴⁹Ernesto Chinchilla Aguilar, *La Inquisición en Guatemala* (Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1953), 150-152.

⁵⁰Miller Bailey y Nasatir, *Latin America*, 240.

⁵¹Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 48.

⁵²Ibid., 48-49.

Poseciones europeas en las Antillas en el siglo XVII



centro de operaciones. Cuando un gobernador francés, *Levasseur*, fue enviado a ellos para incorporarlos al dominio colonial de Francia, él se unió a los piratas como su jefe, desafió a las autoridades centrales y fundó una unión de piratas llamada Los Hermanos de la Costa, que asoló todo el Caribe.

Dado que muchos de los renegados franceses eran protestantes hugonotes proscritos, y en razón de que en más de una ocasión trabajaron junto con los ingleses (anglicanos o presbiterianos), los españoles los calificaron a todos como "herejes" o "luteranos." Según las acusaciones de los tribunales españoles, estos corsarios luteranos no se ocupaban de otra cosa que de asaltar iglesias, robar altares e

incluso apoderarse de las estatuas sagradas y las reliquias si tenían algo de valor.⁵³

Los holandeses. Algunos de los contrabandistas y piratas más activos del siglo XVII eran holandeses. En Holanda existía un profundo odio contra el dominio español por las atrocidades cometidas por éstos en tiempos del Duque de Alba (1508-1582). La colonización holandesa en América fue el resultado directo del movimiento holandés de independencia de España.⁵⁴ Los famosos "pordioseros del mar" (*sea beggars*) atacaron el Imperio Español toda vez que pudieron. Uno de sus navegantes más intrépidos fue *Piet Heyn* (1578-1629), quien después de haber pasado cuatro años como prisionero español en las galeras,

se constituyó en el almirante de la flota holandesa. En 1628 capturó un convoy de galeones españoles cargados de plata americana para beneficio propio y de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, a cuyo servicio estaba. Los holandeses colonizaron las islas olvidadas por los españoles, como Curaçao, Aruba y Buen Aire frente a las costas de Venezuela, así como la Guayana Holandesa (hoy Surinam).⁵⁵ Los holandeses también desarrollaron en sus colonias antillanas actividades religiosas durante el siglo XVIII. Sin embargo, el protestantismo se limitó a los grupos dominantes, mientras que la población negra conservó el catolicismo original.

Los daneses. Los daneses conquistaron las Islas Vírgenes (Santo Tomás y Santa Cruz) en 1666. En 1671 se formó la Compañía Danesa de las Indias Occidentales que administró estos dominios. Estas islas sirvieron de refugio a hugonotes franceses que venían de la isla de Saint Kitts en 1673. La población negra fue evangelizada por los moravos (1732) y por los anglicanos.

Los moravos. Quienes merecen el título de pioneros en la labor misionera en América Latina son los *Hermanos Moravos*. En la primavera de 1727 hubo un avivamiento entre los exiliados moravos que vivían en Herrnhut, en la propiedad de su protector, el conde Nicolás von Zinzendorf (1700-1760), en Alemania. Como resultado de este despertar surgió el movimiento misionero de los *Hermanos Moravos*. Los primeros misioneros fueron enviados a trabajar entre los esclavos de los establecimientos daneses (plantaciones) en el Caribe (Islas Vírgenes), adonde llegaron en 1732.⁵⁶



El conde Nicolás von Zinzendorf, fundador de la Iglesia de los Hermanos Moravos.

En 1735, bajo el impulso de su fundador (Zinzendorf), los moravos establecieron una misión en el continente, en la *Guayana Holandesa* (hoy Surinam). Procuraron evangelizar a los indígenas arawak como a los esclavos negros, obteniendo algunos resultados entre los segundos. En 1738 llegaron a *Berbice*, la posterior *Guayana Británica* (hoy Guyana). Mientras que el trabajo principal en Surinam se limitó casi exclusivamente a los negros esclavos y cimarrones, los misioneros de Berbice recogieron las primeras experiencias en la misión entre los indígenas locales, que

⁵³Miller Bailey y Nasatir, *Latin America*, 241.

⁵⁴Harold E. Davis, *History of Latin America* (Nueva York: Ronald Press, 1968), 175.

⁵⁵Miller Bailey y Nasatir, *Latin America*, 241-242.

⁵⁶J.E. Hutton, *A History of Moravian Missions* (Londres: Moravian Publication Office, 1923), 14-49.

luego les fueron útiles en Nicaragua. Por lo tanto, *los Hermanos Moravos son los pioneros de la misión indígena protestante en América Latina*. En Nicaragua, los moravos trabajaron en la Moskitia desde 1849. Allí tuvieron éxito en la evangelización de los indígenas miskitos y más tarde con los sumu, entre quienes celebraron los primeros bautismos en 1878.⁵⁷

En 1754 dos dueños de plantaciones en Jamaica invitaron a los moravos a trabajar entre unos 400 esclavos. Los moravos también llevaron a cabo trabajos misioneros en otras islas de dominio británico. En 1756 comenzaron sus labores en Antigua.

Más tarde, en 1849, llegaron a Bluefields (Nicaragua), donde fueron bien recibidos por el cónsul británico y por el rey miskito, *Jorge Augusto Federico*. Así nació la Iglesia Morava en América Central.⁵⁸

Influencia de los grandes avivamientos en Inglaterra y Estados Unidos

Hacia fines del siglo XVIII (1791), mientras el cristianismo en Europa caía presa del racionalismo y la esterilidad religiosa, se produjo un despertar espiritual en Gran Bretaña de considerable magnitud. Las minorías evangélicas de la Iglesia de Inglaterra y de la Iglesia de Escocia comenzaron a orar y a pensar en las misiones de ultramar, dando comienzo a un movimiento que pronto se esparciría de Inglaterra a los Estados Unidos. A la cabeza de este despertar espiritual estaban los metodistas, con participación también de los

bautistas y los congregacionalistas. Algo similar comenzó a ocurrir en Gales y Escocia.

Como resultado de este período de avivamiento en el Reino Unido se constituyeron la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (1804), la Sociedad de Tratados Religiosos (1799), la Sociedad Misionera Bautista (1792), la Sociedad Misionera de Londres (1795), la Sociedad Misionera de la Iglesia (1799) y numerosas otras agencias auxiliares de misiones y evangelismo. Algo similar ocurrió poco más tarde en Norteamérica.⁵⁹

El movimiento de los avivamientos espirituales no sólo alentó la empresa misionera sino también importantes iniciativas de reforma social, como el movimiento por la reforma de las cárceles y la abolición del comercio esclavista. El impulso misionero de los avivamientos de fines del siglo XVIII tuvo efectos en América Latina ya que, como se verá más adelante, motivó los primeros proyectos de obra misionera en el Caribe y el continente.

Evaluación de la penetración protestante del período

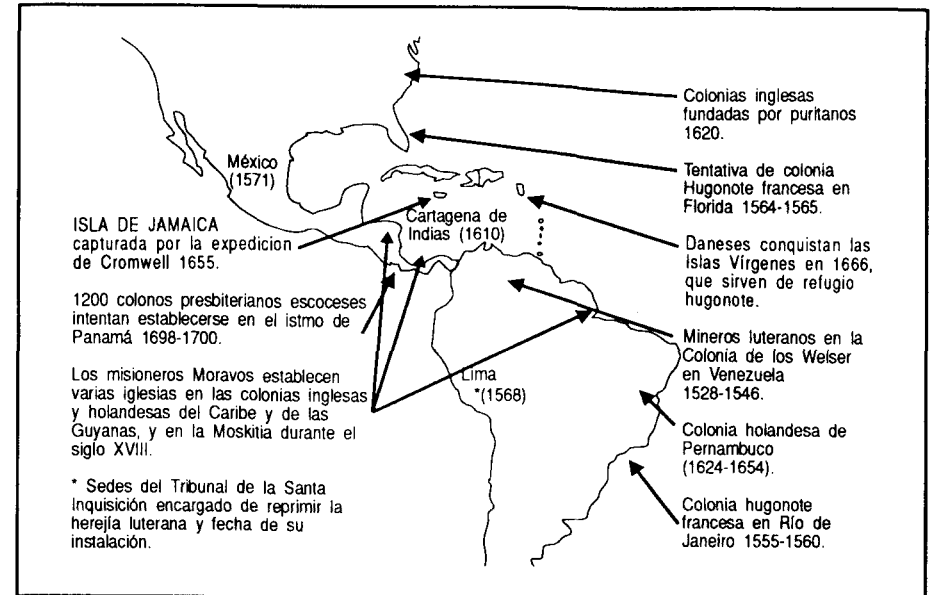
En general, todos estos intentos del protestantismo inglés, holandés y de otras nacionalidades de instalarse en el Nuevo Mundo no fueron masivos, sino más bien selectivos. *Los esfuerzos misioneros dependieron en su casi totalidad del proceso de expansión colonial y de los intereses comerciales de las compañías ocupadas en ello. La*

⁵⁷Edward Langton, *History of the Moravian Church: The Story of the First International Protestant Church* (Londres: George Allen & Unwin, 1956), 160-162; Sidney Rooy, "La llegada de los moravos a Nicaragua," *Misión* 10 (octubre-diciembre 1991): 21-22.

⁵⁸Nelson, *El protestantismo en Centro América*, 35-36.

⁵⁹J. Edwin Orr, *The Eager Feet* (Chicago: 1975), 92-95.

Protestantismo y cristiandad colonial



evangelización de la población indígena y de color no fue un objetivo fundamental. Por otro lado, se empleó un sistema lento de adoctrinamiento, que estaba empeñado a convencer y poner a los indígenas y negros en un camino de salvación individual y racionalista. Se trataba de encaminar las almas y no de salvarlas. En muchos casos, lo que se buscaba era una manera de aquietar los deseos de libertad de los esclavos negros.

La Iglesia Anglicana mantuvo una política de legitimación de los intereses coloniales ingleses. No obstante, grupos como los bautistas y metodistas promovieron la evangelización y lucharon en favor de la abolición de la esclavitud.⁶⁰

La presencia de protestantes en el Nuevo Mundo contribuyó también al conocimiento y

distribución de la Biblia, y en consecuencia, de algunos de los ideales evangélicos. Inglaterra, que desde el período isabelino (gobierno de Isabel I, desde 1558 a 1603) había comenzado a vivir su mejor hora como gran potencia marítima, quería ocupar el lugar de España en el dominio del Nuevo Mundo. Varias expediciones invasoras desembarcaron a tal efecto en las costas de América del Sur. En ambos márgenes del Río de la Plata (1807) ejercieron una gran influencia. Sobre todo, atrajeron la atención de los criollos a las ideas y espíritu británicos, con su fe protestante y su creciente afirmación del principio de tolerancia religiosa. En Uruguay un misionero, enviado por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera con un cargamento de Nuevos Testamentos y porciones bíblicas, aprovechó el breve dominio inglés del país en 1806 para agotar sus existen-

⁶⁰Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 49.

cias. Al enterarse de su presencia, la gente viajaba largas distancias para conseguir una porción de la Biblia.

Lamentablemente, *el protestantismo del período colonial se desarrolló en las márgenes geográficas del imperio español*. A partir del segundo período se encontró ligado a la expansión económica y política de las potencias protestantes europeas, especialmente en el área del Caribe. Sin embargo, las compañías británicas, holandesas y danesas emprendieron sus actividades durante los años de mayor decadencia económica de Gran Bretaña. Será precisamente durante el decenio de 1630 a 1640 cuando llegarán 16.000 colonos británicos a la colonia de la Bahía de Massachussets. En esos años llegarán al Caribe grandes contingentes de colonos británicos. Primero lo hicieron a San Cristobal (1624) y luego a Barbados, que no había sido poblada hasta su llegada (1627); ya en 1643 la pequeña isla

tenía una población de 37.000 habitantes. Las misiones metodistas, bautistas y moravas, que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XVIII, también lo hicieron en un momento de decadencia económica, cuando el interés británico se estaba desplazando, primero hacia Norteamérica y la India, y tras la pérdida de sus colonias en la primera, todavía más hacia la última.

La evangelización emprendida por las iglesias protestantes, que mandaban pastores y misioneros con los convoyes de las compañías, fue legitimadora de las jerarquías sociales coloniales creadas por la economía de la plantación. Los negros importados por el comercio esclavista desde África eran convertidos muy rápidamente por grupos metodistas, bautistas y moravos. Sin embargo, los esclavos negros continuaron siendo discriminados y oprimidos por sus amos protestantes blancos, si bien su evangelización contribuyó

EL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD

Trozo de un discurso de Knibb en favor de los esclavos: "Dios es el vengador de los oprimidos. Los africanos no serán olvidados para siempre. Yo intercedo aquí por las viudas y huérfanos de aquellos cuya sangre ha sido derramada. Yo intercedo en favor de recompensar la constancia de los negros. Yo intercedo en favor de mis hermanos en Jamaica, cuyas esperanzas están puestas en esta reunión. Yo intercedo por las esposas y por los hijos. Yo pido la simpatía de los niños, en favor de los niños que yo he visto azotar. . . . Pido la simpatía de las madres, cuya tierna naturaleza imploro. Pido la simpatía de los padres en favor de Catalina Williams, y sus espaldas ensangrentadas, la cual, con un heroísmo que Inglaterra ha visto raras veces, prefirió estar sepultada en una cueva antes que rendir su honor. Pido la simpatía de los cristianos en favor de Guillermo Black cuyas espaldas no estaban aún curadas, un mes después de ser azotadas. Os lo pido por el amor de Jesús. Si no consigo despertar vuestras simpatías, me retiraré de esta asamblea y clamaré a Aquel que hizo a todas las naciones de una misma sangre. Y si muero antes de ver la emancipación de mis hermanos y hermanas en Cristo, en oración, si es permitida en el cielo, caeré a los pies del Eterno clamando: 'Abre los ojos de los cristianos en Inglaterra para que vean el mal de la esclavitud y lo quiten de la faz de la tierra'."⁶¹

⁶¹ Citado en Juan C. Varetto, *Héroes y mártires de la obra misionera desde los apóstoles hasta nuestros días*, 3ª ed. (Buenos Aires: Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista, 1934), 213-214.

significativamente a su emancipación. De todos modos, en las colonias inglesas, holandesas y danesas el proceso de emancipación fue lento. Más que el espíritu de Wesley, fue el movimiento libertario de los esclavos haitianos el que despertó la conciencia de los negros protestantes de las Antillas. En Jamaica, los bautistas respaldaron la causa antiesclavista. *Guillermo Knibb* (m. 1845) con algunos otros pastores bautistas llevó a cabo una campaña de concientización sobre las condiciones de vida de los esclavos.⁶²

GLOSARIO

bucaneros: nombre dado a los filibusteros (piratas) que durante los siglos XVII y XVIII se afincaron en las islas de Santo Domingo y la Tortuga, desde donde ejercieron gran dominio sobre todo el mar Caribe.

cédula real: orden del rey que expide algún tribunal superior para conceder alguna merced o tomar alguna providencia.

cimarrón: se aplica al animal doméstico que huye al campo y se hace montaraz o se cría en estado salvaje.

corsario: pirata o bandido del mar que maniobraba respaldado por una patente real o autorización oficial de algún Estado.

destino manifiesto: expresión del mesianismo de la ideología de la cultura anglosajona, que atribuye superioridad a esa cultura y le asigna un rol salvador y civilizador en la historia.

evangélico: el término es genérico y casi siempre es utilizado por los miembros de las iglesias protestantes en América Latina, que desean subrayar que su mensaje es positivo (el Evangelio), y que el movimiento evangélico no es una mera protesta en contra del catolicismo romano.

exógeno: se refiere a algo que se ha formado o desarrollado fuera de algo. Extraño o extranjero; que viene desde afuera.

galeones: barcos que servían para transportar de América a España los productos de las minas de oro y plata del Perú y México.

historiografía: la historia escrita, i.e., la interpretación de los datos detallados que se reúnen mediante el método histórico, el ordenamiento de dichos datos de acuerdo con un marco conceptual y la presentación de los mismos bajo la forma de una narración que procura reconstruir el período que se estudia.

hugonote: nombre (o mejor, sobrenombre) dado desde mediados del siglo XVI a los protestantes seguidores de la doctrina de Juan Calvino en Francia.

miskitos: indígenas que ocupan una región de Nicaragua, situada sobre la costa del Atlántico, que forma parte del departamento de Zelaya (Nicaragua) y del de Colón (Honduras).

piratería: acto de violencia realizado en alta mar - o en tierra desembarcando - contra la propiedad o contra las personas y dirigido indistintamente contra uno u otro de los países por una nave que se ha colocado fuera de la

⁶² *Ibid.*, 210-215.

jurisdicción de todo Estado perteneciente a la comunidad internacional.

presbiterio: en el orden reformado, consiste de todos los ministros y una selección de los líderes ancianos de las congregaciones

dentro de un área determinada, y cumple funciones de supervisión (episcopales), disciplina, orden, educación y evangelización.

proselitismo: celo por ganar prosélitos, i.e., adeptos a un partido o doctrina.

SINOPSIS CRONOLOGICA

1517-95 Tesis de Lutero en Wittemberg.	1624-1654 Colonia holandesa de Pernambuco; organización de congregaciones reformadas.
1529-1550 Colonia de los Welser en Venezuela, con participación de luteranos alemanes.	1625 El inglés Sussex Cammock ocupa la isla Bermuda.
1530 Confesión de Augsburgo; Alfinger funda Maracaibo, en Venezuela.	1636 Iglesia Reformada Holandesa en Brasil: Sínodo de Pernambuco.
1540 Se intensifica la piratería inglesa, holandesa y francesa en el Caribe.	1637-1644 Juan Mauricio de Nassau gobierna la colonia holandesa de Pernambuco.
1554 Confesión Fluminense (Brasil).	1655 Expedición de Oliverio Cromwell toma Jamaica.
1555-1567 Colonia de hugonotes en Forte Villegagnon, frente a la actual ciudad de Río de Janeiro.	1661 Holanda renuncia a todo dominio en Brasil.
1564-1565 Tentativa de colonia de hugonotes en Florida.	1666 Las islas Vírgenes son conquistadas por Dinamarca.
1565 Fundación de Río de Janeiro por Estacio de Sá.	1671 Compañía Danesa de las Indias Occidentales.
1568 Tribunal de la Inquisición en Lima.	1698-1700 Tentativa de colonia escocesa presbiteriana en el Istmo de Darién (Panamá).
1571 Tribunal de la Inquisición en México.	1701 Sociedad para la Propagación del Evangelio.
1588 Derrota de la Armada Invencible.	1735 Los moravos hacen obra misionera entre los indígenas de la Guayana Holandesa.
1610 Tribunal de la Inquisición en Cartagena.	
1618-1648 Guerra de los Treinta Años.	
1621 Compañía Holandesa de las Indias Occidentales.	

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Cuál ha sido la atención que los autores de textos sobre la historia del cristianismo han prestado a América Latina? 2. Caracterice la comprensión historiográfica de los autores protestantes del mundo noratlántico. 3. Evalúe la historiografía latinoamericana sobre el protestantismo en América Latina. 4. Explique algunas de las razones que dan cuenta del vacío historiográfico sobre el protestantismo en América Latina. 5. ¿Cuál era la situación de la Iglesia Católica a la llegada del protestantismo a América Latina? 6. ¿Qué se quiere significar al decir que "el protestantismo fue una forma religiosa exógena al continente"? 7. Sintetice la situación del protestantismo en América Latina durante el período de la conquista. 8. Haga una caracterización general de la situación del protestantismo durante el período colonial. 9. ¿Cuál fue el primer intento de colonización protestante en América del Sur? 10. Mencione dos personajes principales de la colonia Welser en Venezuela. 11. Describa las circunstancias históricas del establecimiento de la colonia francesa en Brasil. 12. ¿Qué fue la "Confessio Fluminense"? 13. Describa la colonia francesa en Florida. 14. Explique las circunstancias históricas del establecimiento de la colonia holandesa en Pernambuco. 15. ¿Quién fue Juan Mauricio de Nassau? 16. Caracterice a la Iglesia Reformada holandesa de la colonia de Pernambuco en Brasil. 17. ¿Qué hicieron los colonos de Pernambuco por la evangelización de los indígenas y los esclavos negros? 18. Describa la colonia escocesa de Panamá. 19. Describa la piratería en América. 20. ¿De qué manera el dominio inglés sobre las costas del Caribe facilitó la penetración del protestantismo en América Central? 21. Evalúe la acción de la Inquisición en América en contra de los protestantes. 22. Sintetice la implantación del protestantismo en las Antillas bajo el dominio de los ingleses. 23. Describa la presencia francesa y holandesa en el Caribe y su importancia para la penetración del protestantismo. 24. Describa la labor misionera de los moravos en el Caribe y las Guayanas Holandesas. 25. Evalúe la penetración protestante en el período.

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 *Los reformados holandeses y la misión

Lea y responda:

Asamblea de Clase, que funcionó en Pernambuco, el 3 de marzo de 1637

Segunda Sesión, a la tarde

4. También debe ser observado que en todos los lugares en que hay niños, y especial-

mente en Recife, se funden escuelas; en este último (lugar) debe haber además de eso un maestro portugués. . . .

6. Visto también conveniente que los predicadores se interesen por la catequesis de los indios, portugueses y negros, y que nada se puede conseguir en ese sentido sin los medios convenientes, presentamos ahora un plan para tal fin:

En primer lugar se debe hacer un catecismo resumido en la lengua española con algunas oraciones.

Siendo D. Joaquín Soler encargado de esta empresa, declaró ya tener hecho un esbozo de ese pequeño libro.

En segundo lugar, que se solicite a S. Ex. y al Consejo Supremo se dignen mantener algunos indios en Recife a costa de la Compañía, a fin de que sean instruidos en la iglesia de la Religión Cristiana, por Joaquín Soler, que promete aplicarse a esta obra.

El tercer medio es el de establecer maestros de escuelas, tanto holandeses como indios, si fuera posible, en las aldeas de los indios.

Habiendo sido aprobado este proyecto, quedó resuelto . . .

Sesión Octava, a la tarde

3. Sobre el bautismo de hijos de indios y negros, se suscitaban dos cuestiones: una, en cuanto a los hijos, cuyos padres no están bautizados; la otra en cuanto a los hijos, cuyos padres fueron bautizados.

Los hermanos respondieron unánimemente que los hijos de padres no bautizados no podrán recibir el bautismo, antes que los padres sean instruidos en la verdadera religión cristiana y después sean bautizados.

Mas cuando ya son bautizados y reconocen a Jesucristo, entonces débese y cumple dejar llevar a sus hijos al bautismo.

Pedro Souto Maior, "A religião christã reformada no Brasil no seculo XVII," en Crespin, *A tragedia de Guanabara*, 94, 98.

- Analice la comprensión de la evangelización como educación a la luz de este documento.

- Evalúe la importancia que daban los reformados holandeses al uso de las lenguas vernáculas en la evangelización.

- Compare la estrategia misionera de los reformados holandeses con la de los jesuitas en sus reducciones.

- Según el concepto reformado del bautismo, evalúe la decisión de la Clase sobre los hijos de indios y negros no bautizados.

- Compare este procedimiento bautismal con el seguido por los católicos en la misma época.

TAREA 2 * Anglicanos y católicos en Cuba

Lea y responda:

Informe que elevó un jesuita de La Habana al Prefecto Javier Bonilla, en Sevilla, en relación con la situación de los católicos durante la invasión inglesa de Cuba, entre 1762 y 1763:

. . . el ejercicio de nuestra religión generalmente se ha mantenido en todos los actos de ella, así dentro como fuera de los templos, a los cuales si bien no se podía embarazar la entrada a los ingleses lo hacían con respeto, si no religioso, moderado. No obstante, fuera de los templos se procuraron evidentemente excusar las funciones para evitar irreverencias, negativas, y aun el riesgo de las positivas; por lo que se llevaba el Santísimo Sacramento a

los enfermos oculto y el Párroco en su ordinario traje hacia su destino. Ocuparon algunos templos; tomaron la iglesia de San Francisco para su Chercha (*church*); pero tuvo este gran Santo cuidado de la pureza de su casa, pues habiendo estado las llaves más de un mes en poder de su General las restituyó sin motivo. Tomaron las de San Isidro á donde los dominicos acudía la tropa desocupada de guardias para los ejercicios y boberías de su secta.

Por lo que mira al escándalo de los católicos debo asegurar a V.R. que ni por argumentos ni razones se han pervertido, ántes bien el libertinaje, descuido de su salvación y perversidad de costumbres, han contribuido bastante para radicarse en nuestra católica religión, sin embargo en este corto tiempo no dejamos de llorar el desorden de algunas mugeres que abandonando su religión, su honor, sus hijos y su patria se han embarcado con ellos, y dos que contrajeron matrimonio según el rito protestante. . . .

No contentos con las incomodidades de los vecinos en ocupar sus casas, tomaron el oratorio de San Felipe, menos la iglesia; y convento de San Juan de Dios para acuartelar sus tropas y hospitales de enfermos. . . . Ultimamente en orden a la religión, para consuelo de V.R., en medio de aquel olvido de Dios, que casi los hace parecer ateistas, hubo muchos que se convirtieron, bautizaron, confesaron y casaron según los ritos de la católica romana.

Citado en Antonio José Valdés, *Historia de la Isla de Cuba y en especial de La Habana* (La Habana: En la Oficina de la Cena, 1813), 211-212.

- Según el informante católico, ¿existió

libertad de cultos durante la breve ocupación de Cuba por los ingleses?

- ¿Cómo fue el trato concedido por los británicos a la Iglesia Católica en Cuba? ¿Qué pasó con los privilegios eclesiásticos?

- ¿Qué le parece hubiese ocurrido al clero protestante y al culto público de haber sido tomada una ciudad anglicana o presbiteriana por los ejércitos españoles de aquella época?

- ¿Cómo interpreta la actitud de algunas mujeres católicas que se convirtieron al protestantismo y se casaron con soldados invasores?

- ¿Cómo evalúa el hecho de que algunos protestantes ingleses se convirtieron al catolicismo?

LECTURAS RECOMENDADAS

BASTIAN, Jean Pierre. *Breve historia del protestantismo en América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1986), 7-20, 37-55.

DUSSEL, Enrique D. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. I/1: *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983), 650-670.

NELSON, Wilton M. "Protestantismo durante la época colonial: 1500-1821," en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. 6: *América Central* (Salamanca: Sígueme, 1985), 199-203.

SINCLAIR, John. "El protestantismo en

Colombia y Venezuela: 1491-1810," en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. 7: *Colombia y Venezuela* (Salamanca: Sigüeme, 1981), 243-245.



UNIDAD DOS

EL CRISTIANISMO PROTESTANTE

SUBUNIDAD II

LA REAPARICION (1810-1880)

Durante todo el siglo XVIII, el poder y prestigio de España en América Latina se encontraban en franca decadencia. La Corona española era ostentada por reyes débiles e incapaces, que requerían cada vez mayores tributos a las colonias, pero que ejercían cada vez menos una buena administración. Las noticias de la *Independencia de Norteamérica* (1776) y las ideas de la *Revolución Francesa* (1789) produjeron un estado de inquietud e insatisfacción generalizado.

Con las *guerras napoleónicas* en Europa se agregó un factor decisivo en favor de la independencia de las colonias españolas. De esta manera, *entre 1810 y 1825 España perdió casi la totalidad de sus colonias americanas*. En estas se establecieron gobiernos más estables, que siguieron el modelo norteamericano y aplicaron las ideas filosóficas y políticas procedentes de Francia.

Los Papas se opusieron a la independencia de las colonias americanas, y la consecuencia de esto fue la aparición de una minoría *anticlerical*, que se oponía no tanto a los dogmas de la Iglesia Católica Romana, como a la excesiva influencia que ésta ejercía sobre las cuestiones políticas en el continente latinoamericano. Por otra parte, los movimientos de emancipación hicieron que muchos sacerdotes peninsulares regresaran a España, dejando así a la Iglesia Católica con escasos recursos humanos para atender las necesidades de las parroquias. La iglesia tardó más de un siglo en reponerse de lo que para ella fueron los desastres de principios del siglo XIX.

En estos años de decadencia católica y confusión política hizo su reaparición el protestantismo, que logró asentarse de manera permanente en América Latina. El protestantismo constituyó, para las nuevas repúblicas latinoamericanas, en el momento en que lentamente emergían de su pasado

colonial y buscaban su integración en el mundo moderno, un llamado al cambio, a la transformación, centrados en la esfera de la religión, pero con efecto sobre la totalidad de la vida y la sociedad.

Desde comienzos del siglo XIX, el protestantismo hizo su reaparición en América Latina, y lo hizo fundamentalmente por tres vías: la inmigración, la obra de las sociedades bíblicas y la obra misionera.

FACTORES QUE HICIERON POSIBLE LA REAPARICION DEL PROTESTANTISMO

Cabe mencionar varios factores que hicieron posible que, a comienzos del siglo XIX, el protestantismo se presentara nuevamente en América Latina, pero esta vez con mejores resultados que en la etapa anterior.

Factores políticos y económicos

El nuevo reordenamiento político y económico de occidente y, en consecuencia, el nuevo tipo de relaciones mantenidas entre los nuevos estados latinoamericanos y los países centrales desde comienzos del siglo XIX, afectaron el monopolio religioso católico. La relación de las nuevas naciones latinoamericanas con países de tradición protestante, en materia de comercio y diplomacia, navegación e inmigración, obligó a una apertura que permitió el establecimiento de iglesias, capellanías o centros de culto, que ejercieron una notable influencia en la sociedad de su tiempo.

El anhelo de libertad política y económica trajo como corolario un espíritu de mayor

tolerancia en materia religiosa. No obstante, la lucha por la **libertad religiosa** todavía continúa en muchas partes del continente. Por otro lado, cabe recalcar con *Wilton M. Nelson*, que "en esta época llegó, propiamente, no el protestantismo, sino el protestante. Los protestantes llegaron, no como propagandistas de su religión sino como meros inmigrantes."¹

La contribución de la independencia a la reaparición del protestantismo en América Latina fue más indirecta que directa. Bajo el monopolio español estaba vedado todo contacto con otros países excepto España. Con la independencia estas restricciones desaparecieron y las nuevas repúblicas quedaron expuestas a todas las corrientes de la vida moderna. Muchos tratados de amistad y comercio con países protestantes incluían cláusulas que demandaban **libertad de culto** y tolerancia religiosa para los ciudadanos de los países contratantes. Más tarde, esta tolerancia (tácita o explícita) habría de aparecer en las constituciones de algunas repúblicas latinoamericanas.

Factores sociales y demográficos

Los líderes latinoamericanos veían que los países protestantes eran los más progresistas y adelantados de la época (Gran Bretaña, Alemania, Holanda, Suiza, los países escandinavos y los Estados Unidos). *Los nuevos países querían entrar en la corriente de progreso y prosperidad de las naciones dominantes.* En muchas repúblicas surgió la idea de que una manera de elevar su nivel cultural y económico era fomentar la *inmigración* de gente de estos países. No eran pocos los estadistas latinoamericanos que pensaban



Hotel de Inmigrantes en Buenos Aires a fines del siglo XIX. La llegada masiva de inmigrantes generó un nuevo clima de ideas, al que la Iglesia Católica no se adaptó fácilmente.

como *Juan Bautista Alberdi* (1810-1884), para quien "governar es poblar" y "la libertad religiosa es el medio de poblar."²

fin de que pudieran ejercer libremente su culto como en sus tierras de origen.

Además, *los nuevos países latinoamericanos necesitaban completar la ocupación de extensos territorios, civilizar pueblos indígenas y realizar la colonización de la tierra heredada de España*, que redundará en un mejor aprovechamiento de la misma en beneficio de sus economías. La escasa población del siglo XIX alentó la empresa inmigratoria. De este modo, los nuevos países abrieron sus puertas a considerables contingentes inmigratorios europeos, muchos de los cuales eran de tradición protestante.

La presencia de colonos protestantes, con sus familias y tradiciones religiosas, obligó a una mayor tolerancia. Muchos gobiernos prefirieron traer a sus países inmigrantes protestantes, famosos por su laboriosidad, vida ordenada, disciplina y responsabilidad. Para atraerlos, tomaron las medidas necesarias a

Algún costarricense en 1852, dándose cuenta de esta necesidad, escribió lo siguiente: "Nuestra primera necesidad consiste en la concurrencia del extranjero . . . sin él vegetaremos en *statu quo*. . . Pero el extranjero antes de abordar a nuestras playas tiene temores. . . Las primeras condiciones de la inmigración las constituyen: la libertad de trabajo, la libertad de industria, la libertad civil, la libertad de cultos. . . Pero la inmigración europea no se dirige a las Repúblicas Hispanoamericanas, porque no encuentra en ellas ninguna de las ventajas que para su vida moral y material le ofrece el Norte. Nosotros necesitamos de la inmigración . . . a toda costa; y si queremos en realidad salir del estado de semibarbarie, si queremos salir de la rutina para entrar de lleno en la vía de progreso, si queremos desterrar para siempre las preocupaciones y la ignorancia, debemos darnos prisa a competir con el Norte en las garantías concedidas al extranjero. . . Aseguremos al extranjero la observancia de su creencia en la libertad de cultos, la libertad de su corazón de poder escoger a una compañera."³

²Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina* (Buenos Aires: 1914), 109-111.

³Citado por Nelson, *El protestantismo en Centro América*, 29.

¹Nelson, *El protestantismo en Centro América*, 31.

Factores ideológicos y culturales

La revolución filosófica (racionalismo), política (Revolución Francesa) y económica (Revolución Industrial) del siglo XVIII, con su énfasis sobre la *secularización de la sociedad*, la *autonomía del individuo* y la *libertad e igualdad de los hombres* abrieron nuevas oportunidades para los protestantes en América Latina. La revolución filosófica, con su énfasis sobre los "derechos del hombre," ofreció la oportunidad de demandar una mayor tolerancia religiosa, que permitió el establecimiento de colonos protestantes en América, sin temor a las persecuciones. Muchos pensadores políticos y personalidades latinoamericanas, admiradores de los nuevos principios, vieron al protestantismo, no como una amenaza para su estilo de vida tradicional, sino como una contribución valiosa para la modelación de las nuevas nacionalidades que estaban surgiendo.

Con la aparición del *liberalismo* en materia política y económica, se desarrolló paralelamente un *anticlericalismo* y un *espíritu de tolerancia* hacia las minorías religiosas, que favoreció el progreso del protestantismo. Como presupuesto para un orden social democrático, los *liberales* tuvieron que imponer en todo la *libertad intelectual*, con lo que automáticamente entraron en conflicto con las fuerzas de la intolerancia filosófica y religiosa. *Los liberales se convirtieron en los promotores directos o indirectos del protestantismo*. Su ideario racionalista y su aspiración a la secularización de la sociedad los colocó en conflictos con la Iglesia Católica, a la que veían como baluarte de la sociedad colonial y retrógrada.

Sin embargo, *si bien para los liberales el protestantismo era sinónimo de progreso,*

no se comprometieron totalmente con él. La libertad de cultos encontró su lugar en las legislaciones liberales de la época, pero estuvo generalmente limitada a grupos foráneos a la identidad hispana (europeos, norteamericanos, negros o indígenas). Según Bastian, "se temía una ideología ajena y exógena al continente: se presentía que con el protestantismo se daba una penetración que ya no solamente alcanzaba al comercio y a la democracia liberal sino también a la identidad propia del latinoamericano. Por eso los liberales se resistían al protestantismo y esperaban todavía una posible reforma de la Iglesia Católica."⁴

La mayor parte de los gobernantes latinoamericanos del siglo XIX fueron liberales. Muchos de los patriotas estuvieron identificados con las *logias masónicas* europeas, que extendieron su influencia a América y favorecieron al protestantismo en oposición al catolicismo en razón de su anticlericalismo. Hombres como Bernardo O'Higgins (1776-1842), Domingo F. Sarmiento (1811-1888) y Benito Juárez (1806-1872), vieron en el protestantismo un aliado contra la ignorancia de sus pueblos y contra el excesivo poder del clero. Esto permitió al protestantismo un fácil acceso a los círculos más elevados en varios países, la difusión de la Biblia y la realización de reuniones religiosas.

No obstante, los liberales admiraban al protestantismo pero fuera de América Latina, y especialmente en los Estados Unidos. Pero temían por la identidad latinoamericana en caso de que su penetración *fuese masiva*. En Chile, por ejemplo después de la independencia se favoreció la libertad religiosa y se pusieron límites al poder temporal de la Iglesia. Sin embargo, la *política* eclesiástica de O'Higgins suponía la protección de la Iglesia por parte del Estado, como religión oficial.⁵

⁴Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 94.

⁵John Lynch, *Las revoluciones latinoamericanas* (Barcelona: Seix Barral, 1976), 87.



Diego Thomson, quien escribió:
"El único objeto que tengo en América del Sur es promover el reino de Nuestro Señor Jesucristo... Las dos cosas a las cuales he dado mi atención en este viaje son la educación de la juventud y la circulación de las Sagradas Escrituras."

Además, muchos gobiernos latinoamericanos, en los primeros años de la vida nacional, apelaron a científicos, técnicos, educadores y militares extranjeros para que les ayudaran en la creación de las nuevas repúblicas, y muchos de ellos fueron fervientes protestantes. Al entrar en contacto con el resto del mundo, los líderes de las nuevas naciones tomaron conciencia del atraso cultural de sus países. Hacía falta lanzar programas de educación elemental para todo el pueblo. Para ello se pensó en la posibilidad de aprovechar la experiencia educativa de los países protestantes. Esto permitió a lo largo de todo el siglo XIX el ingreso a América Latina de docentes protestantes, que sembraron el continente de escuelas y también de testimonio evangélico.

Factores espirituales y religiosos

Durante este período se produjo una cierta desacralización de la vida religiosa tradicional católica. Como señala Tulio Halperin Donghi, "cautamente en la Argentina, más decididamente en Uruguay, México, Venezuela y América Central, el avance del liberalismo había desembocado en una lucha para limitar el papel de la Iglesia en la vida latinoamericana."⁶ Este proceso se verificó por la actuación deficiente de la pastoral católica, determinada por las condiciones impuestas por el patronato, por el regalismo y por la decadencia misma de la obra misionera de las órdenes religiosas. Además, la presencia de una viva revolución laica, que de alguna manera se expresó de forma independiente respecto de la autoridad eclesiástica, debilitó la hegemonía religiosa católica. *Frustrados por la religión tradicional, muchos se vieron atraídos a la fe protestante.*

Sin embargo, como se señaló, esto no significó el abandono automático del catolicismo. Las constituciones de los nuevos Estados continuaron asegurando la protección oficial a la Iglesia Católica Romana. Es cierto que se esperaba una reforma en ella, en el sentido de una separación entre el poder civil y religioso. "La lucha por los derechos liberales quería restringir el dominio de la Iglesia al dominio religioso, sin pretender todavía romper su hegemonía religiosa. El protestantismo pudo así penetrar dentro del marco de la lucha por la conquista de estos derechos, esto es, para establecer la libertad de conciencia, la libertad de culto, el registro civil, los cementerios laicos y la escuela laica entre otros derechos; pero no para romper la hegemonía religiosa de la Iglesia Católica que se esperaba todavía po-

⁶Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina* (Madrid: Alianza Editorial, 1977), 258.

der reformar en particular con la ayuda del clero bajo.”⁷

El catolicismo, que durante tres siglos había estado íntimamente identificado y comprometido con la Corona española y el sistema colonial, cayó bajo sospecha en cuanto a los movimientos emancipatorios. Es cierto que muchos sacerdotes y frailes fueron excelentes patriotas, pero la jerarquía eclesiástica se mantuvo mayormente fiel al rey de España y fue reaccionaria. Los abusos del catolicismo colonial a través de la Inquisición, que muchas veces fue más un tribunal político que religioso, provocó el rechazo de muchos que veían en los Estados Unidos protestantes, o en la Francia revolucionaria y librepensadora, el modelo para sus propios países.

La independencia de España y la eliminación de la Inquisición permitieron una mayor seguridad a los colonos protestantes, que deseaban establecerse en América. Con la terminación del viejo sistema patronal español, que forzaba el catolicismo en sus colonias americanas y vigilaba celosamente su ortodoxia con el arma arbitraria de la Inquisición, el protestantismo pudo hacer no sólo acto de

presencia y adorar conforme a su conciencia, sino también propagar sus convicciones y manera de entender la fe cristiana. No debe olvidarse que 1781 es la fecha del último auto de fe en España, en que se quemó viva a una víctima, y que recién en 1816 el Papa prohibió finalmente el uso de la tortura por parte de la Santa Inquisición en todas partes. En un contexto así, era difícil que los protestantes quisieran establecerse, a menos que se les dieran garantías de tolerancia.

Señala *Wilton M. Nelson*: “Con la independencia desapareció la Inquisición, la cual, por cierto, era una de las instituciones más odiadas por los patriotas. Así la independencia quitó el mayor obstáculo para la entrada del protestantismo.”⁸

LA INMIGRACION PROTESTANTE A AMERICA LATINA

Por razones ideológicas o prácticas, muchas de las nuevas naciones abrieron sus puertas a los protestantes. Como se indicó,

algunas concertaron tratados de “comercio y amistad” con países protestantes en los cuales había una cláusula que aseguraba la libertad religiosa para los ciudadanos de los países en cuestión. Muchos de estos tratados se hicieron con Inglaterra, Alemania y Estados Unidos. En 1810, Portugal firmó un tratado con Inglaterra que permitió el establecimiento del protestantismo en Brasil, tratándose al principio sólo de pequeñas congregaciones de inmigrantes anglosajones y alemanes.

El tratado de 1810 concedía a los ingleses libertad religiosa en tierra brasilera, si bien con tres condiciones: renuncia al proselitismo, renuncia a templos reconocibles exteriormente, y renuncia a las manifestaciones públicas de su culto, con lo que debía celebrarse de manera privada.⁹

Con el tiempo, la tolerancia religiosa se fue extendiendo a todos los países latinoamericanos y llegó a formar parte de su legislación. Estas leyes, muchas veces, se formularon siguiendo los modelos de los países protestantes, especialmente la *Constitución de los Estados Unidos* (1787). Con estas nuevas legislaciones comenzaron a llegar algunos inmigrantes protestantes europeos, si bien en contingentes no tan numerosos como los que fueron a las colonias de Norteamérica. De este modo, comenzaron a levantarse los primeros templos y a constituirse las primeras iglesias en el continente.

Sin embargo, por tratarse de grupos cerrados, con su propio idioma y pertenecientes a

iglesias muy tradicionales y establecidas, *carecieron de celo misionero y evangelístico*. En muchos casos, el proselitismo estaba prohibido y la legislación contemplaba el ejercicio del culto sólo dentro de la comunidad inmigratoria y exclusivamente en su idioma. Muchos, también, abandonaron su fe simplemente por conveniencia o por carecer de un fundamento firme.

Los primeros protestantes en establecerse en Colombia fueron inmigrantes, en su mayoría anglosajones y negros de cultura inglesa, que arribaron a las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, desde el siglo XVII. Estas islas quedaron bajo la jurisdicción del Vicariato de Santa Fe a partir de 1803, y así pasaron a formar parte de la actual República de Colombia.¹¹ La mayor parte de sus habitantes de habla inglesa integraron la comunidad bautista.

“Llegaron en los buques mercantes, como procedentes de diversas partes del mundo, por la vía de Jamaica. Vinieron luego otros de los Estados Unidos, que fueron los que dieron a los isleños la lengua inglesa y la religión protestante. Como los primeros colonizadores llevaron para sus trabajos agrícolas y de pesca de tortugas numerosos africanos, muy pronto vino a predominar en el archipiélago la raza de color, hasta el punto que se considera que alcanza un 90 por ciento.”¹²

Los países que recibieron los mayores contingentes de inmigrantes en toda América Latina fueron Brasil y Argentina. Entre los inmigrantes protestantes que arribaron, los más numerosos fueron los anglicanos ingleses y los luteranos alemanes.

PROTESTANTES CONDENADOS A MUERTE POR LA INQUISICION EN HISPANOAMERICA: SIGLOS XVI-XVIII

Siglo	Total de condenados a muerte	Corsarios	Espanoles	Extranjeros
XVI	18	14	3	1
XVII	9	0	7	2
XVIII	0	0	0	0

⁷Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 94.

⁸Ibid., 26.

⁹Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*.

¹⁰Robert L. McIntire, *Portrait of Half a Century: Fifty Years of Presbyterianism in Brasil (1859-1910)*, Sondeos 46 (Cuernavaca: 1969), 3-4.

¹¹González, *Historia de las misiones*, 367.

¹²Francisco Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia* (Cali: Alianza Cristiana y Misionera, n.f.), 14.

**DISTRIBUCION DE LA POBLACION TOTAL DE AMERICA LATINA
SEGUN LA DIVERSIDAD DE CULTOS: 1804¹³**

Católicos romanos		22.486.000
América española continental	15.985.000	
Blancos	2.937.000	
Indios	7.530.000	
Razas de mezcla y negros	5.518.000	
América portuguesa	4.000.000	
Estados Unidos, Bajo Canadá y Guayana Francesa	537.000	
Haití, Cuba, Puerto Rico y Antillas Francesas	<u>1.964.000</u>	
	22.486.000	
Protestantes		11.636.000
Estados Unidos	10.295.000	
Canadá inglés, Nueva Escocia y Labrador	260.000	
Guayanas Inglesa y Holandesa	220.000	
Antillas inglesas	777.000	
Antillas holandesa y danesa	<u>84.000</u>	
	11.636.000	
Indios independientes: no cristianos		<u>820.000</u>
	TOTAL	34.942.000

Anglicanos ingleses

En casi todos los puertos latinoamericanos era posible encontrar comerciantes, soldados, diplomáticos y marineros británicos. Por tratarse de la nación que dominó el comercio ultrama-

rino durante el siglo XIX y el principal socio comercial de las jóvenes repúblicas latinoamericanas, los súbditos de Gran Bretaña aprovecharon la nueva libertad comercial producida por la independencia para vender legalmente lo que antes habían contrabandeado.

¹³A. E. von Humboldt, *Ensayo político sobre la Nueva España* (México: Editorial Nacional, 1959), 65-66.

A fin de proveer para el cuidado espiritual de los súbditos británicos de confesión anglicana, se constituyeron *capellanías consulares* en varias ciudades de América Latina. Contaban con ayuda estatal y dependían del obispo anglicano de Londres.¹⁴ Los anglicanos fueron el primer cuerpo protestante que logró establecerse en América Latina.¹⁵

Brasil. A comienzos del siglo XIX, se organizó en Brasil una congregación anglicana para los miembros de la colectividad anglosajona que vivían en ese país. Gracias al tratado anglo-portugués de 1810, los súbditos británicos pudieron construir sus propios templos en tierras portuguesas. Pero no debían tener ningún parecido con un edificio eclesiástico. Las actividades misioneras estaban prohibidas en relación con la población local. El primer capellán británico, el pastor *Crane*, llegó a Río en 1816 para servir a una pequeña congregación de residentes ingleses.¹⁶ Esta fue la primer comunidad protestante de América Latina en el siglo XIX. La construcción del templo anglicano en Río de Janeiro comenzó en 1819, y fue el primer lugar de culto no católico que se construyó en el continente.¹⁷ Con el tiempo el gobierno británico retiró su ayuda y los capellanes fueron sostenidos por los residentes.

Argentina. Los anglicanos celebraron su primer culto en Buenos Aires en 1824, y fueron

los primeros en recibir aprobación oficial en la naciente república. En 1825, a raíz del reconocimiento de la independencia de las antiguas colonias españolas en América por el ministro inglés *Jorge Canning* (1770-1827), uno de los promotores del libre cambio, y del primer tratado de amistad y comercio que la Argentina firmara con un país extranjero, se garantizó la libertad de conciencia y culto a los súbditos de la Corona inglesa. Como resultado, se construyó el primer lugar de culto protestante en Buenos Aires, que fue inaugurado en ese año. El primer edificio levantado como templo se comenzó a construir en 1830 y se dedicó al año siguiente.¹⁸

Jorge Canning fue uno de los estadistas ingleses más notables, particularmente por su política exterior de no intervención y patrocinio, especialmente en favor de los movimientos nacionales y liberales en Europa y América. Hombre de gran elocuencia, se lo recuerda por un famoso discurso, presentado en diciembre de 1826, en el que afirmaba haber sido él quien tomó la iniciativa en reconocer la independencia de las colonias españolas emancipadas de América del Sur en 1823: "Resolví que, si Francia tenía a España, no debía ser España con las Indias. Reconocí la existencia del Nuevo Mundo para compensar el balance del Viejo." En un sentido, las repúblicas latinoamericanas le deben a este político inglés su existencia política. A él se debe también la disolución de la Santa Alianza, la introducción del liberalismo en la diplomacia europea, y el desarrollo de la doctrina de la nacionalidad.¹⁹

¹⁴Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 5:105.

¹⁵Mackay, *El otro Cristo español*, 232.

¹⁶A. R. Crabtree, *Historia dos baptistas do Brasil*, 2 vols. (Río de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1937), 1:29.

¹⁷Erasmo Braga y Kenneth G. Grubb, *The Republic of Brazil: A Survey of the Religious Situation* (Londres: World Dominion Press, 1932), 50.

¹⁸Monti, *Presencia del protestantismo*, 63-64. Cf. Webster E. Browning, *The River Plate Republics: A Survey of the Religious, Economic and Social Conditions of Argentina, Paraguay and Uruguay* (Londres: World Dominion Press, 1928), 55.

¹⁹*Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Canning, George," por Elizabeth F. Malcolm-Smith.

El primer pastor anglicano residente en Argentina, *Juan Armstrong*, se radicó en Buenos Aires en 1825. Venía procedente de Honduras Británicas y era enviado por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Sirvió como capellán de la colectividad británica hasta 1845, cuando se trasladó a Montevideo, quedando su hijo en su lugar. Los anglicanos gozaron de la simpatía del pueblo y las autoridades, en razón de que no propusieron la evengelización de los católicos. Su labor misionera se orientó más hacia los indígenas, la fundación de escuelas y el servicio a la comunidad británica.



Samuel F. Lafone, gran colaborador en los comienzos de la obra anglicana y metodista en Montevideo.

cultos ni concedía una protección estatal explícita a la Iglesia Católica. Existía un alto grado de tolerancia religiosa, sorprendente para las circunstancias de la época.²¹ Esto permitió que en 1840, los cónsules de Estados Unidos, Gran Bretaña y Suecia solicitaran al gobierno uruguayo autorización para levantar un templo y una escuela protestantes. El vicario apostólico *Dámaso A. Larrañaga* (1771-1848) fue consultado por el gobierno y planteó objeciones, pero finalmente se autorizó la construcción, que fue iniciada en 1844. Quien subvencionó el proyecto fue *Samuel F. Lafone*, un magnate local anglicano vinculado a la Sociedad

Bíblica Británica y Extranjera.

Cuando Lafone hizo repartir Biblias entre escolares estalló la "cuestión de las Biblias," atizada por el jesuita *Ramón Cabré* y el provisor *Lorenzo Fernández*, y a la que había venido a aumentar combustible el papa *Gregorio XVI* con su bula de 1836 en la que condenaba a las sociedades bíblicas y prohibía la lectura del texto bíblico en lengua vulgar. A pesar del apoyo del ministro *Melchor Pacheco y Obes* (1809-1857) a Lafone, la agitación católica acabó llevando a una quema de Biblias, que resultó ser el acto antiprottestante más violento en la historia de Uruguay.²²

Perú. Durante todo el siglo XVIII y hasta 1888, la historia del protestantismo en el Perú

se limita al establecimiento de comunidades de inmigrantes protestantes y a empresas misioneras que no pudieron permanecer en el país. Esto es cierto de *los anglicanos que organizaron la primer iglesia protestante en esta república en 1849*. Para cumplir con las leyes, se le dio el título oficial de "Sociedad Anglo-Americana de Instrucción Primaria y Debates."²³

La *Sociedad Misionera Sudamericana* estableció obra entre las personas de habla inglesa en el Callao en 1864. Pronto esta obra se extendió a las personas de habla castellana, especialmente a través de una escuela que funcionaba junto a ella. La consecuencia de esto fue una controversia en la que la jerarquía católica romana trató de aplastar a la naciente iglesia. Esto ganó para los protestantes la simpatía y atención de los liberales. A pesar de la oposición, la misión continuó y pronto se estableció en las islas Chinchas, Tacna y Arica. En todos estos centros se trabajaba con personas de habla inglesa y se alcanzaba a los peruanos sólo indirectamente a través de la escuela y el contacto personal. La obra de la Sociedad Misionera Sudamericana en el Perú fue clausurada en 1877.²⁴

Chile. Los anglicanos eran numerosos en la zona de Valparaíso, ya que desde su puerto operaba la escuadra británica del Pacífico. Su primer culto - quizás el primer culto protestante en el país - se celebró en una casa particular en 1837.²⁵ El primer capellán, *Juan Rowlandson*, llegó en ese año como profesor privado. Los cultos gozaron de tan buena asistencia que en 1838 se levantó un salón para tal fin. Los problemas con las autoridades sólo surgieron cuando algunas chilenas casadas con

LOS INMIGRANTES EUROPEOS PROTESTANTES

Para los inmigrantes la religión es un factor más, dentro de un complejo dramático de asimilación a las costumbres de otro país y de supervivencia del individuo y de la comunidad toda. Esto implica que los primeros miembros de las iglesias de inmigración llevan sobre sí la carga propia de todo inmigrante. Además se trata de inmigrantes europeos y no norteamericanos. . .

Los evangélicos europeos presentaban tres reacciones negativas:

1) una necesidad de autoafirmarse y tomar conciencia de su superioridad frente a la cultura nacional.

2) reacción contra el pluralismo y modo de encarar la misión de las iglesias estadounidenses a las que acusan de falta de madurez, de tradición, de erudición, así como una amenaza a su identidad nacional.

3) un cierto "complejo de inferioridad" del expatriado. El inmigrante se siente como "echado" de su propio país y ello implica en alguna medida llevar consigo una frustración que se manifiesta en el deseo de triunfar económicamente en el nuevo país o bien de volver a su nación de origen "para tomarse la revancha."

Todo ello ocasiona que estos grupos protestantes se formen alrededor del fenómeno migratorio, y que la religión se presente ante sus ojos como una expresión o confirmación de su cultura de origen.²⁶

²⁰Webster E. Browning, *The River Plate Republics: A Survey of the Religious, Economic and Social Conditions of Argentina, Paraguay and Uruguay* (Londres: World Dominion Press, 1928), 55-56.

²¹Mecham, *Church and State*, 252.

²²A. Methol Ferré, "Las corrientes religiosas," *Nuestra Tierra* 35 (1969): 32-33.

²³T.S. Goslin, *Los evangélicos en la América Latina* (Buenos Aires: 1956), 60-61; W.O. Bahamonde, *The Establishment of Evangelical Christianity in Peru: 1822-1900* (Hartford: 1952), 58-61.

²⁴Ibid., 62-80.

²⁵Vergara, *El protestantismo en Chile*, 25.

²⁶Waldo Luis Villalpando, "Crisis de las iglesias de inmigración: una hipótesis de trabajo," en Idem, ed., *Las iglesias del trasplante*, 16-17.

ingleses quisieron participar de los cultos, lo que el gobierno prohibió.

Bajo la creciente influencia liberal durante la segunda presidencia de Manuel Montt (1809-1880), gran promotor de la inmigración, los anglicanos de Valparaíso pudieron comprar un inmueble y en 1858 consagrar la iglesia de San Pedro. Mientras el gobierno británico financió capellanes-cónsules (hasta 1875), fue aumentando el número de los capellanes ingleses, con ayuda de la Sociedad Misionera Sudamericana de Londres. Esto contribuyó a deshacer el prejuicio contra los protestantes entre la población.²⁷

En términos generales, la Iglesia Anglicana se limitó a ministrar a las necesidades religiosas de los inmigrantes en idioma inglés e hizo muy poco trabajo misionero.

Venezuela. En 1834 se construyó la primera capilla anglicana en Caracas, con un cementerio adjunto. La obra fue promovida por el cónsul británico, Roberto Kerr Porter. El 18 de febrero, el Congreso adoptó un decreto sobre la libertad de cultos, basándose en la Constitución, pero no terminó con el monopolio católico romano.

América Central. Hacia 1848, el capitán inglés Guillermo Le Lacheur, que había llegado a Costa Rica en 1843 para iniciar el comercio del café, consiguió permiso del gobierno para celebrar cultos públicos protestantes.²⁸ Durante 17 años estas reuniones se celebraron en casas particulares. En 1865 fue erigida la primera capilla, que fue apodada *The Iron*

Church porque era una estructura prefabricada hecha de hierro. Sus piezas fueron traídas a Costa Rica en los barcos de Le Lacheur. El verdadero nombre de la congregación era *Iglesia del Buen Pastor*. Este templo fue el primer lugar de culto protestante en las repúblicas centroamericanas (fuera de Belice).²⁹

Hasta 1869 la congregación careció de un pastor y los cultos estuvieron a cargo de laicos. El primer pastor fue Ricardo Brealey, un médico piadoso. A veces oficiaba en los cultos el cónsul inglés. También hizo lo propio Ricardo Farrer, el constructor del primer ferrocarril en Costa Rica.³⁰ Los primeros pastores fueron congregacionistas y metodistas, de allí que la iglesia tuviese un carácter interdenominacional. Pero con el correr del tiempo, la congregación se fue tornando cada vez más anglicana, hasta que en 1896 quedó incorporada a la diócesis de Belice.

Presbiterianos escoceses

Los presbiterianos escoceses constituían el núcleo mayoritario de la colectividad británica residente en Buenos Aires, y proporcionaron el primer contingente de colonos que se estableció en el país en 1825, en la colonia de Santa Catalina de Monte Grande, a pocos kilómetros de la ciudad capital. El entonces ministro de gobierno y futuro primer presidente de la república, Bernardino Rivadavia (1780-1845), había convenido con los hermanos Juan y Guillermo Parish Robertson la contratación de un grupo de colonos escoceses para esa colonia agrícola. En 1826, a pedido de los

colonos, fue ordenado y enviado por la iglesia presbiteriana de Glasgow un pastor, Guillermo Brown, que atendió una escuela y la iglesia de la colonia.³¹ En 1828, las luchas entre Lavalle y Dorrego azotaron la zona, siendo asaltada la colonia y muertos algunos de sus miembros. Brown y algunos colonos se trasladaron a Buenos Aires, donde se organizó la Iglesia Presbiteriana Escocesa de San Andrés (en 1829). El primer templo de esta congregación fue inaugurado en abril de 1835.³² Bajo el pastado de Santiago Smith, sucesor de Brown, y que ministró hasta 1883, la iglesia creció y se expandió, alcanzando varias regiones rurales.³³

Bautistas galeses

En 1865, mientras en Gales se vivía un intenso avivamiento espiritual, llegaron a la

Argentina los primeros contingentes de colonos galeses, que se establecieron en la desolada meseta patagónica. Según Daniel P. Monti, la de los galeses "ha sido una de las más grandes aventuras realizadas espontáneamente por protestantes en el Plata."³⁴ La mayor parte de los colonos eran congregacionistas, algunos eran metodistas o pertenecían a la Iglesia de Inglaterra.³⁵ Los bautistas fueron los mejor organizados, y esta-

ban bajo el liderazgo del pastor Roberto Williams, un viudo que había llegado con su hijo.³⁶

Las duras condiciones de vida en las inhóspitas y desoladas regiones del valle del Río Chubut, donde los colonos se radicaron, desalentaron a muchos de ellos a los pocos meses de haber arribado a la Patagonia. Incapaz de adaptarse a estas dificultades, Williams dejó el país junto con varios otros dos años más tarde, pero su hijo permaneció en Chubut. La iglesia de Williams fue la prime-



El presidente argentino Julio A. Roca junto a un grupo de colonos galeses del Chubut, en ocasión de una visita que hizo en 1899.

²⁷James Dodds, *Records of the Scottish Settlers in the River Plate and Their Churches* (Buenos Aires: Grant & Sylvester, 1897), 6-7, 136, 176, 185-204.

²⁸Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX* (Buenos Aires: La Aurora, 1969), 66-67.

²⁹Ibid., 112-116.

³⁰Monti, *Presencia del protestantismo*, 161. Sobre la colonización galesa en Argentina, ver Ibid., 161-179.

³¹Ibid., 165. Ver también Abraham Matthews, *Crónica de la colonia galesa de la Patagonia*, trad. por F.E. Roberts (Buenos Aires: Raigal, 1954).

³²Arnoldo Canclini, *Los bautistas en marcha* (Buenos Aires: Junta Bautista de Publicaciones, 1959), 11.

²⁷Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 437-438.

²⁸Wilton M. Nelson, "A History of Protestantism in Costa Rica" (tesis doctoral, Princeton Theological Seminary, 1957), 84-85. Ver también Samuel Stone, *La dinastía de los conquistadores* (San José: Educa, 1976), 89.

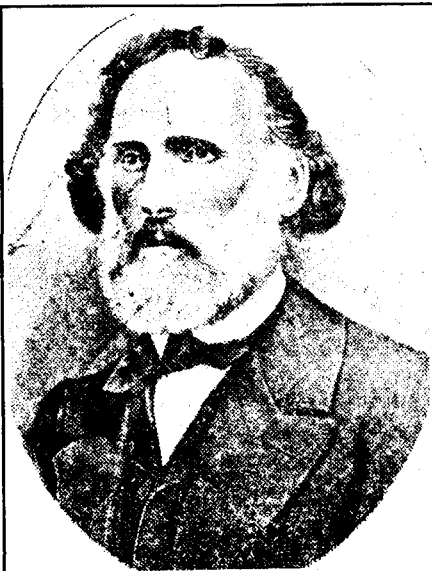
²⁹Nelson, *El protestantismo en Centro América*, 33-34.

³⁰Ibid., 63.

ra congregación bautista que funcionó en Argentina.³⁷

Años más tarde, en 1877, la congregación se reorganizó bajo el liderazgo de un distinguido pastor, *William C. Rhys*. Este grupo construyó la primera capilla bautista en *Gaiman*, provincia del Chubut. Sin embargo, el progreso de esta comunidad se vio limitado por las contingencias que sufrieron los colonos galeses. Muchos de ellos se trasladaron del asentamiento original en procura de mejores tierras. Finalmente, una gran inundación en 1899 destruyó la capilla y dispersó la congregación. No obstante, algunos de ellos continuaron con sus prácticas bautistas por muchos años.³⁸

Los galeses manifestaron una gran preocupación por la educación en general. Fundaron escuelas y desarrollaron de toda manera posible la vida cultural de los integrantes de las colonias.³⁹ Escuelas dominicales, reuniones literarias, discusiones de temas religiosos, bibliotecas y librerías eran parte integral de la vida en las aldeas galesas.⁴⁰ Sin embargo, no hay testimonio de alguna actividad



Pastor Miguel Morel, primer pastor de la Iglesia Valdense en el Uruguay.

orientada a la formación teológica del liderazgo eclesiástico, a pesar de que los pastores de la colonia habían recibido algún tipo de formación en entidades educativas en Gales. Tampoco hay indicios de testimonio cristiano a otras personas fuera de la comunidad de colonos.

Valdenses italianos

En 1857 llegaron a Uruguay los primeros grupos de colonos valdenses italianos.⁴¹

Con el apoyo del pastor de la legación británica en Montevideo, *Federico S. Pendleton*, lograron asegurarse la adjudicación de tierras para colonizar. Al principio tuvieron que enfrentar muchas dificultades, pero lograron establecer una colonia valdense en Rosario Oriental (Departamento de Colonia). Esta colonia llegó a tener su iglesia, su pastor, su escuela y un maestro de origen europeo. El primer pastor valdense en Uruguay fue *Miguel Morel* (1819-1882), gran propulsor de la emigración. Llegó a Colonia en 1860 y de inmediato organizó la iglesia. Morel tuvo dificultades y

finalmente se jubiló en 1869. En 1877 llegó a la colonia quien habría de ser su líder más destacado, el pastor *Daniel Armando Ugón*. Con él, la iglesia valdense entró en su período de organización y vida activa. Se abrieron escuelas, se ayudó a otros colonos valdenses a construir sus templos, se llevaron a cabo obras de desarrollo y se promovió la inmigración de otros grupos y fundación de nuevas colonias.⁴²

Pendleton veía ya desde 1858 "que la mano de Dios es la que dirige esta obra; y la evangelización de este desdichado país ha de ser hecha por los valdenses."⁴³ Sin embargo, como ocurrió con la mayoría de las iglesias de trasplante, la vida de estas comunidades quedó limitada a llenar las necesidades de la comunidad étnica.

Luteranos alemanes

Brasil. Fuera de la Iglesia Anglicana de Río de Janeiro, la Iglesia Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, de Nueva Friburgo (en el estado de Río de Janeiro), es la comunidad protestante más antigua de América Latina con una existencia ininterrumpida. En 1824 llegó a Brasil un contingente de inmigrantes alemanes, con el pastor *Federico O. Sauerbronn*. La mayor parte de los 334 inmigrantes era de confesión luterana, y obtuvieron permiso para desarrollar su culto y edificar templos. Su venida a América contó con el patrocinio de la Corona Imperial que por entonces gobernaba Brasil, que les concedió tierras, especialmente en los estados del sur.

Esta política obedecía a la necesidad de su plantar la mano de obra de los esclavos, cuyo comercio era cada vez más difícil, por una mano de obra más especializada y eficiente.⁴⁴

Si bien los colonos vinieron movidos por motivos puramente económicos, sus creencias estaban vivas y pocos abandonaron su fe para dejarse absorber por la religión de la mayoría. El medio social hostil, que desconocía el principio de la tolerancia religiosa, y las disposiciones discriminatorias de la legislación vigente tendían a aislar a estos grupos de tal manera, que su fe evangélica se levantó como símbolo de su identidad étnica y de su dignidad humana.

Para 1827 ya había cinco parroquias, que se multiplicaron más todavía después de 1847 con nuevos contingentes inmigratorios. Los luteranos alemanes construyeron su templo en 1837, y desarrollaron florecientes colonias agrícolas en el sur de Brasil (en Río Grande do Sul). En 1864 tenían 61 iglesias, muchas de ellas dirigidas por laicos. El primer ensayo de organización sinodal tuvo una vida efímera (1868-1875). Pero en 1886, a iniciativas de un pastor de la comunidad de São Leopoldo, *Wilhelm Rotermund*, se creó el Sínodo Riograndense. A éste siguieron otros sínodos regionales, hasta que recién en 1968 se pudo crear una Iglesia centralizada, dividida en cuatro regiones (provincias eclesiásticas).⁴⁵

Venezuela. En 1834 un grupo de ciento ochenta familias (con 374 personas) llegó de Baden (Alemania), y se radicó en las montañas situadas al norte del Estado de Aragua. Esta colonia había emigrado a Venezuela bajo el patrocinio del marqués *Manuel F. Tovar* y

³⁷Ibid.

³⁸Arnoldo Canclini, "¡Cien años de historia bautista!" *El Expositor Bautista* 78 (julio-agosto 1981): 50.

³⁹Ver Oscar A. Toledo, "La colonia galesa del Chubut," *Documentos para la historia integral argentina* 18, *El país de los argentinos* 210 (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1981), 48-49.

⁴⁰Ibid., 60-61.

⁴¹Ver especialmente Ernesto Tron, *Historia de la iglesia de Colonia Valdense desde la fundación de la Colonia del Rosario Oriental hasta el día de hoy* (Montevideo: Imprenta "El Siglo Ilustrado," 1928); *Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense* n. 25 (1959); y Monti, *Presencia del protestantismo*, 179-192.

⁴²Ibid., 184-188.

⁴³Ibid., 10.

⁴⁴Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 727-728.

⁴⁵Ibid., 729-730.

Ponte (1803-1866), quien había recibido la sugerencia del distinguido militar y geógrafo italiano Agustín Codazzi (1793-1859). El grupo estableció la *Colonia Tovar* en una región montañosa apartada en la sierra de Venezuela, a unos 1.900 metros de altura. Esta colonia permaneció allí por más de medio siglo sin mayor contacto con el pueblo criollo. Entre ellos había muchos luteranos.⁴⁶

Chile. Hubo alemanes en Chile desde comienzos del siglo XIX. Comerciantes, artesanos, profesionales y militares fueron poco a poco conformando una comunidad alemana en Valparaíso, ya existente para 1822. Estos evangélicos alemanes se pusieron en contacto con los ingleses para organizar en 1825 *el primer cementerio protestante en Chile. Los primeros inmigrantes luteranos alemanes parecen haber llegado a Chile en 1846.* Poco más tarde, el gobierno chileno ofreció oportunidades de colonización a familias alemanas liberales que habían huido de Alemania por los conflictos provocados por la *Revolución de 1848.* Así, pues, comenzó en gran escala la inmigración alemana en Chile, a partir de 1850. Estos inmigrantes, muchos de ellos gente educada y con recursos, se establecieron en Valdivia, Puerto Montt y Santiago, mientras que los agricultores en su mayoría fueron a parar a la actual provincia de Llanquihue, al sur, que colonizaron.

La segunda oleada de inmigrantes alemanes llegó después de 1870 y ocupó la "frontera" del país, es decir, su objetivo era que colonizaran el territorio en contacto con los grupos indígenas araucanos y temucos al sur

LAS IGLESIAS DE INMIGRACION

Christian Lalive d'Epina y define sociológicamente a las iglesias de inmigración como "confesión protestante que sirve de ideología religiosa a un grupo de inmigrantes, y que cumple una función socio-cultural que fundamenta su 'etnia'."

A la luz de esta definición, la iglesia tiene un papel preponderante en el logro de la identidad del inmigrante. Se define alrededor de grupos étnicos y el mantenimiento de su cultura. En consecuencia su teología concuerda con estos criterios dados por la realidad previa, definiendo y caracterizando a la iglesia como un círculo separado del país.

Si aceptamos esta hipótesis hallaremos los siguientes corolarios:

- 1) *La función de la iglesia es la preservación de la "etnia."* La iglesia tiende a transformarse en un centro que preserva al inmigrante de un medio hostil o por lo menos no accesible.
- 2) *Tendencia a crear una especie de subcultura cuyo indicador más evidente es el idioma.* Hay pasividad frente al medio secular, con una comprensión paralela de la Iglesia como refugio y en algunos casos como único lugar en que se proyecte la vida social del inmigrante.
- 3) *Tendencia a importar junto con la fe, una ideología, o sea una interpretación que permita al hombre ubicarse en el mundo.* Es preciso acudir a alguna comprensión secular del nuevo mundo que lo autosustente preparándole de algún modo racional para su lucha inmediata.⁴⁷

del río Bío-Bío. Fue allí donde surgieron las primeras comunidades más importantes de luteranos alemanes en Chile. Estos colonos se limitaron a la atención de las necesidades espirituales de su propia comunidad, especialmente la educación de sus hijos. Algo similar ha ocurrido con otros inmigrantes luteranos de origen escandinavo, húngaro y báltico, que arribaron en años posteriores.⁴⁸

En 1863 los luteranos, bajo la dirección de R.A. Philippi, fundaron comunidades evangélicas en Osorno y Puerto Montt, que se asociaron para la atención pastoral. En Valparaíso, tras la llegada de un pastor alemán (*Oscar Fiedler*), se organizó una iglesia en 1867. Pero no se dispuso de los medios necesarios para la construcción de un templo propio ni el sostén pastoral, por lo que en 1879 la iglesia se disolvió. Para los colonos era más importante la escuela que la iglesia. En 1885 se organizó una comunidad en Valdivia. En 1886 se fundó una iglesia evangélica alemana en Santiago, presidida por R.A. Philippi. Más tarde se volvió a fundar la comunidad de Valparaíso (en 1889).⁴⁹

Hacia fines del siglo XIX ya había varias congregaciones evangélicas alemanas en Chile, pero sin mayor cohesión entre ellas. En 1893, con motivo de la colocación de la piedra fundamental del templo de Valdivia, se impulsó la creación de una junta de eclesiásticos y líderes. Después de varios intentos fallidos, por fin en 1905 se celebró un presinodo y al año siguiente se fundó la *Deutsche Evangelische Chile-Synode*.⁵⁰

América Central. Hacia mediados del siglo XIX llegaron algunos inmigrantes protestantes, especialmente británicos y alemanes. Las condiciones políticas en Europa, producidas por la *Revolución de 1848*, motivaron que algunos alemanes miraran a *Costa Rica* como lugar de refugio.⁵¹ Más tarde, en el mismo siglo, llegaron inmigrantes suizos.⁵² La presencia de estos extranjeros provocó oposición.

Dos alemanes que visitaron Costa Rica entre 1852 y 1853, observaron: "El pueblo honra a veces a los protestantes con el mote injurioso de 'machos' (mulos) porque los considera, respecto a sus creencias religiosas, como animales. Por lo demás no existe en la sociedad ninguna repugnancia contra los protestantes. Pero un disidente, que quiere casarse con una hija del país, tiene que hacerse católico, es bautizado de nuevo y rociado, para despojarlo de toda herejía, con una cantidad considerable de agua bendita."⁵³

A pesar de la oposición, para 1864 había 284 protestantes en Costa Rica, cuya población total en ese momento era de 120.499 habitantes. Muy pocos, sin embargo, parecían comprometidos con su fe. "Varios alemanes, a quienes el cura no había querido casar por ser protestantes, con hijas del país, se hicieron católicos en secreto. El Dr. S. lo hizo públicamente y con marcada ostentación. Se dice que se paraba descalzo y vestido con camisa gris de penitente en el portal de la catedral de Cartago. El muy digno clero lo roció con agua

⁴⁶John Sinclair, "El protestantismo en Colombia y Venezuela en la época de las nuevas repúblicas," en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. 7: *Colombia y Venezuela*, ed. por Enrique D. Dussel (Salamanca: Sígueme, 1981), 507-508.

⁴⁷Villalpando, "Crisis de las iglesias de inmigración," 17-18.

⁴⁸Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 724.

⁴⁹Ibid., 750-751.

⁵⁰Ibid., 752.

⁵¹Luis F. González, *La historia de la influencia extranjera en Costa Rica* (San José: 1921), 85.

⁵²Ibid., 293-309.

⁵³M. Wagner y K. Scherzer, *La República de Costa Rica en Centro América* (San José: 1944), 139.

bendita y lo incensó fuertemente para quitarle todo olor de herejía."⁵⁴

Argentina. Siguiendo a Aldo J. Büntig, se puede dividir la historia de la inmigración de luteranos alemanes a la Argentina durante el siglo XIX en dos períodos. *El primero va de comienzos del siglo hasta 1857, y puede ser calificado como un período de arraigo.* En esta época llegaron al Río de la Plata numerosos inmigrantes alemanes por motivos comerciales y profesionales. En 1825 el gobierno de la provincia de Buenos Aires contrató con algunos agentes de Alemania para traer inmigrantes al país.⁵⁵ Al principio, los pocos alemanes que había se congregaron con los anglicanos, pero alrededor de la tercera década del siglo procuraron independizarse. Finalmente, *en 1843 fundaron una congregación en Buenos Aires, en la que era fundamental la identificación entre fe y cultura.*

Inmediatamente se fundaron escuelas para el mantenimiento de la substancia étnico-religiosa de los hijos de los miembros de la colectividad. En 1845 la Iglesia Evangélica Alemana de Buenos Aires obtuvo su afiliación a la Iglesia Evangélica de Prusia. En 1853 esta comunidad inauguró su templo en la Calle Esmeralda 162, donde todavía adora. El proselitismo estaba simplemente prohibido; pero tampoco nadie se lo propuso. La actividad pastoral estaba encaminada al mantenimiento de la herencia religiosa y sociocultural.

El segundo período va de 1857 a 1899, y puede ser calificado como un período de con-

solidación. En 1857 se fundó una comunidad en Esperanza (Santa Fe), la primera comunidad rural de colonos alemanes en el Río de la Plata. Pronto se fueron gestando otros grupos en la misma provincia de *Santa Fe:* Roldán (1870), San Jerónimo (1871), Carcarañá (1873), Progreso (1887), Humboldt (1888), Rosario (1894), Santo Domingo (1895), Baradero (1896), Colonia Belgrano (1899). En los mismos años se organizaron iglesias en la provincias de *Entre Ríos* (Villa Urquiza, 1886; San Antonio, 1888; General Alvear, 1891; Lucas González, 1901; y General Ramírez, 1910) y *Misiones* (Colonia Eldorado 1923-1925).

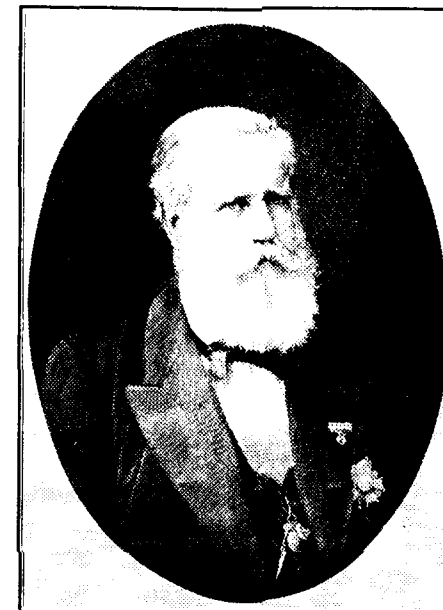
Esta amplia distribución de iglesias de igual nacionalidad, ubicadas en las regiones fronterizas de Argentina, Paraguay y Uruguay, permitió la creación del *Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata en 1899.*⁵⁶

Ahora había iglesias luteranas alemanas en zonas rurales y urbanas. Pero también cambió la composición sociorreligiosa, puesto que los alemanes que llegaron a partir de 1871 provenían del Imperio bismarckiano y formaron comunidades de "alemanes políticos;" mientras que los grupos de inmigrantes alemanes provenientes del Volga, que se radicaron en el país a partir de 1877 en las provincias de Buenos Aires, Entre Ríos y Santa Fe, eran más bien "alemanes culturales."⁵⁷ Estos núcleos fueron el origen de la Iglesia Evangélica Luterana Alemana y también de otros grupos (bautistas y adventistas) de habla alemana.⁵⁸

Evangélicos norteamericanos

A partir de 1866 llegaron a *Brasil* los presbiterianos, bautistas y metodistas norteamericanos del sur de los Estados Unidos, que vinieron como consecuencia de su derrota en la *Guerra de Secesión* (1861-1865). Estos norteamericanos sureños se instalaron en el interior del estado de São Paulo y fundaron iglesias. Las ramas sureñas de estas denominaciones vieron en ellos tanto una necesidad como una oportunidad para la obra misionera, de modo que se transformaron en los núcleos de las misiones de estos cuerpos evangélicos.⁵⁹

Los presbiterianos. Los más destacados fueron los presbiterianos, que establecieron escuelas y enviaron misioneros a trabajar entre los colonos de Brasil. *La división provocada por la cuestión esclavista en los Estados Unidos de algún modo se vio reflejada entre los presbiterianos de Brasil.* Los misioneros presbiterianos que habían iniciado la obra de esta denominación (ver más adelante) pertenecían a la "vieja escuela," que se distinguía de la "nueva escuela" ante todo por el concepto de Iglesia y por la actitud ante la esclavitud. Cuando los presbiterianos sureños (**confederados**) emigraron a *Campinas* (estado de São Paulo), el comité de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos (sureña) de Nashville, que pertenecía a la "nueva escuela," les envió misioneros para apoyarlos (1869).⁶⁰ En 1873 también iniciaron su trabajo en *Recife*. Como



Emperador Pedro II de Brasil, llamado el Magnánimo. Favoreció la inmigración de colonos protestantes a su país.

los partidarios de la "nueva escuela" defendían la esclavitud, se produjeron tensiones graves entre los misioneros de Nashville y los de la "vieja escuela," provenientes de Nueva York. Muchos misioneros e inmigrantes sureños habían llegado a Brasil trayendo sus propios esclavos, y en consecuencia fueron partidarios de la conservación de la esclavitud. En cambio, los misioneros de los estados del norte y los jóvenes pastores nacionales propendían a la abolición.⁶¹ *Recién en 1888 los presbiterianos del norte y los del sur se unieron en un Sínodo de Brasil autónomo.*

⁵⁴Ibid., 119.

⁵⁵Juan A. Alsina, *La inmigración europea en la República Argentina* (Buenos Aires: 1898), 31-32.

⁵⁶Waldo Luis Villalpando, ed., *Las iglesias del trasplante: protestantismo de inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1970), 183.

⁵⁷Prien, *Historia del protestantismo en América Latina*, 742.

⁵⁸Víctor P. Popp y Nicolás Denning, *Los alemanes del Volga* (Buenos Aires: Talleres Gráfica Santo Domingo, 1977), 137-187.

⁵⁹Braga y Grubb, *The Republic of Brazil*, 59-61.

⁶⁰James P. Smith, *An Open Door in Brazil: Being a Brief Survey of the Mission Work Carried on in Brazil Since 1869 by the Presbyterian Church in the United States* (Richmond: Presbyterian Committee on Publication, 1925), 127.

⁶¹R.L. McIntire, *Portrait of Half a Century*, 8/25-45; y William R. Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 52-53.

Los bautistas. Los primeros bautistas en Brasil fueron inmigrantes sureños norteamericanos (confederados), que se establecieron en *Santa Bárbara* (estado de São Paulo), y que en 1871 fundaron una comunidad de habla inglesa.⁶² El general confederado *A. T. Hawthorne*, uno entre los muchos norteamericanos que prefirió dejar su país después de la derrota de la Confederación, visitó al emperador *Pedro II* (1825-1891) en Río. Alentado por la buena acogida recibida, animó a muchos sureños a trasladarse a Brasil. Hawthorne llamó a pastores tejanos y de



General confederado *A. T. Hawthorne*, pionero de los bautistas en Brasil.

otros estados sureños a venir para pastorear a los inmigrantes.⁶³ Fue este colonizador quien despertó el interés de la Convención Bautista del Sur, que en 1879 envió un pastor para los colonos norteamericanos, que pronto organizaron dos iglesias de habla inglesa. Los primeros misioneros a los brasileños llegaron en 1881 (ver más adelante).⁶⁴



J. P. Newman, misionero pionero de los metodistas del sur en Brasil, obispo y organizador de la Conferencia Anual del Río de la Plata en 1893.

Los metodistas. Los representantes de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur (sureños confederados) también llegaron a Brasil por la misma época y fueron más numerosos que los del norte. Los sureños enviaron misioneros, que dieron inicio a su obra en 1867, con *J.E. Newman*.⁶⁵ *J.J. Ransom*, que llegó a Brasil a principios de 1876, comenzó con la predicación en portugués unos dos años más tarde. Pronto llegaron refuerzos y surgieron numerosas congregaciones.⁶⁶

Inmigrantes negros norteamericanos

Episcopales en Haití. Los orígenes de la *Iglesia Episcopal en Haití* se remontan al año 1861, cuando 110 negros norteamericanos, en la esperanza de encontrar mejores condiciones de vida que las que imperaban en los Estados Unidos, emigraron hacia la república antillana. Entre ellos iba el pastor *Santiago T. Holly*, quien seis años antes había visitado el país con el fin de explorar las posibilidades de establecer en él obra misionera y una comunidad de creyentes de color. Los primeros años fueron de grandes dificultades. La malaria y la tifoidea diezmaron al grupo de inmigrantes. El resto se dividió: algunos fueron a Jamaica, otros regresaron a los Estados Unidos, y una veintena - entre ellos Holly - quedaron en la isla.⁶⁷

En 1862 Holly hizo una breve visita a los Estados Unidos con el propósito de interesar a la Iglesia Episcopal de ese país en la obra de Haití, lo cual logró. En 1874, la Convención General de la Iglesia Episcopal decidió independizar a la nueva iglesia bajo el título de *Iglesia Apostólica Ortodoxa Haitiana*. Dos años después, en Nueva York, Holly fue consagrado obispo de Haití, cargo que ocupó hasta su muerte en 1911.⁶⁸

Metodistas en República Dominicana. El protestantismo llegó a la *República Dominicana* durante el período de la dominación haitiana. En 1824 el presidente de Haití, *Juan Pedro Boyer* (1776-1850), decidió que sería bueno estimular la inmigración de negros norteamericanos para poblar la isla y mejorar su agricultura. Los primeros inmigrantes se establecieron en Samaná y Puerto Plata en 1824. A partir

de allí se extendieron por toda la península de Samaná y llevaron consigo su fe protestante. Solicitaron pastores a los Estados Unidos e Inglaterra, y del segundo país llegó en 1834 el primer pastor *metodista*. Poco después le siguió un colega norteamericano de la Iglesia Metodista Episcopal Africana.⁶⁹

Evaluación de la inmigración protestante a América Latina

Hubo contingentes inmigratorios provenientes de otras naciones y de diferentes confesiones que las de los ingleses, escoceses o alemanes. Vinieron también reformados holandeses y franceses; luteranos daneses, noruegos, finlandeses y de otros países del Báltico; bautistas alemanes, eslavos, ucranianos y rusos; congregacionistas armenios y alemanes; hermanos libres ingleses y neozelandeses, etc.

Durante estos años de penetración inmigratoria, el protestantismo realizó notables avances en América Latina. En buena medida, este progreso se debió al clima político liberal imperante. Las colectividades extranjeras pudieron continuar normalmente sus prácticas religiosas bajo la indiferencia o promoción de los gobiernos liberales. De igual modo, florecieron las primeras escuelas protestantes, que incorporaron a sus aulas no sólo a los hijos de los extranjeros, sino también en algunos casos a muchos nacionales.

En las décadas que siguieron a 1852 (derrocamiento de *Juan Manuel de Rosas*) se dio un gran progreso protestante en

⁶²A.R. Crabtree, *Baptists in Brazil* (Río de Janeiro: 1950), 35.

⁶³W.R. Wheeler, *Modern Missions in Chile and Brazil* (Filadelfia: 1926), 344-345; Crabtree, *Historia dos baptistas do Brasil*, 1:36-43.

⁶⁴Braga y Grubb, *The Republic of Brazil*, 63-64.

⁶⁵P.E. Buyers, *História do metodismo no Brasil* (São Paulo: 1945).

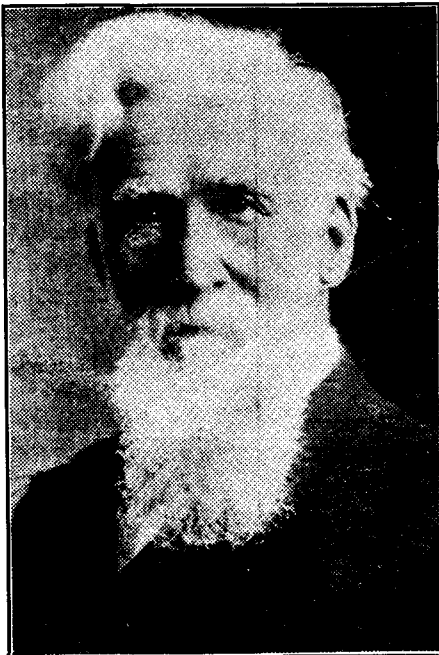
⁶⁶Braga y Grubb, *The Republic of Brazil*, 61-62.

⁶⁷González, *Historia de las misiones*, 417.

⁶⁸Ibid.

⁶⁹E.A. Odell, *It Came to Pass* (Nueva York: 1952), 146-147.

Argentina. Las iglesias existentes se consolidaron y se desarrollaron. Algunas, enriquecidas por la inmigración colonizadora; otras, como la metodista, arraigándose como iglesia nacional, y adaptándose al medio y obrando conforme a su **idiosincracia** y a sus necesidades. Después de 1852 se promovió en forma consciente la inmigración para colonizar los vastos territorios argentinos. Fue la ocasión para el ingreso de numerosos protestantes de variada filiación confesional.



Pastor Daniel Armando Ugón, destacado líder de los valdenses en Uruguay.

Procesos similares a los de Argentina se dieron en otros países del continente, especialmente en aquellos que recibieron las mayores oleadas de inmigrantes, como Brasil, Uruguay y Chile. Muchos de estos inmigrantes protestantes contribuyeron considerablemente al desarrollo económico y cultural de los países donde actuaron. La

mayoría no realizó una obra evangelizadora efectiva, pero hubo algunos que ayudaron significativamente al inicio de un protestantismo criollo en sus lugares de residencia. Tal es el caso de los inmigrantes valdenses que llegaron a Uruguay en 1857. Bajo el liderazgo y pastorado de *Daniel Armando Ugón*, los valdenses constituyeron colonias agrícolas florecientes, abrieron iglesias y fundaron escuelas, la primera de ellas en 1860.

En México, los antecedentes del protestantismo se remontan al tiempo en que se da la garantía de la libertad de cultos en la Constitución de 1857. En 1859, un médico presbiteriano norteamericano, *Julio Provost*, junto con su esposa y un mexicano convertido, *José Llaguno*, celebraron en la ciudad de Zacatecas, lo que se cree fue la *primera ceremonia evangélica en México*. Observaron la ordenanza de la Cena del Señor. Dos años antes, una joven inmigrante, *Melinda Rankin*, había fundado en el noreste de la república (Matamoros) una escuela primaria.⁷⁰

El período de 1850 a 1880 constituye el tiempo de mayor influencia europea general sobre América Latina, particularmente británica. Con la inmigración masiva europea, especialmente a Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, se produjeron procesos de transformación social. La ola de inmigrantes de confesión protestante reforzó las comunidades de tradición europea ("iglesias de transplante") y estimuló nuevas fundaciones. La obra misionera protestante propiamente dicha, que comenzó en América Latina en el tercer cuarto del siglo XIX, recibió un impulso inicial importante con la presencia de colonos e inmigrantes protestantes en el continente.

ELEMENTOS NEGATIVOS EN LAS IGLESIAS DE INMIGRACION

1) La inercia misionera que ha caracterizado sistemáticamente a las iglesias de inmigración. Atormentadas por la necesidad de preservar su propia comunidad inmigratoria, la iglesia pierde el carácter evangelístico y en general toda actividad religiosa dentro del medio latinoamericano.

2) Pero está visto que no por eso el inmigrante corta toda su relación con el medio. Al fin y al cabo debe trabajar en él, ganarse la vida y establecer mínimas relaciones sociales. Esto ocasiona una especie de **dicotomía**, de esquizofrenia religiosa; la iglesia por un lado, preservando la comunidad nacional, por el otro la vida cotidiana del inmigrante, viviendo a su pesar dentro de ese medio. En consecuencia, la iglesia se encuentra *artificialmente separada* de las actividades cotidianas de sus miembros.

3) Quizás por ello las iglesias de inmigración adquieren una connotación clerical tal vez no muy ajena a una tradición proveniente de la Reforma, que si bien la teología criticó no siempre pudo vencer. La iglesia opera en la medida que actúan sus pastores. Esto es tanto o más característico en las congregaciones provenientes de países en que el protestantismo es una religión oficial.

4) La selección individual que impone esta preservación comunitaria, se proyecta socialmente por la indiferencia a los problemas sociales y políticos esenciales del país receptor. Las actitudes mentales y expectativas responden uniformemente a las pautas burguesas del sector medio. El inmigrante quiere tranquilidad y seguridad para que prosperen su familia y su iglesia.

5) La necesidad de mantener la cultura de origen y el carácter exclusivo de la iglesia se transforman en factores esenciales, que hacen al "ser" de la iglesia de inmigración. Ello explica por qué la iglesia adquiere un carácter conservador, rígido, renuente al cambio. El inmigrante termina finalmente por integrarse en otras esferas y el culto en su propio idioma y en las formas de su país de origen se transforman en una especie de "último cordón umbilical" con el pasado y la patria lejana. La iglesia encuentra su **raison d'être** en este carácter, reforzando su estilo nacional, preservativo, tradicional, que responde a las pautas conservadoras.⁷¹

LA OBRA DE LAS SOCIEDADES BIBLICAS

Las primeras entidades que pensaron en América Latina como campo de evangelización fueron las sociedades bíblicas. *Juan A. Mackay*, en su libro *El otro Cristo español*, señala: "a la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera perte-

nece el honor de haber introducido Sudamérica a la fuente perenne del pensamiento y la experiencia cristianos. Los nuevos cristianos aparecieron no con espada sino con la Biblia."⁷² Entre 1804 y 1807 esta Sociedad Bíblica publicó 20.000 ejemplares del Nuevo Testamento en portugués. Estos libros fueron distribuidos en su mayoría en las poblaciones

⁷⁰Julián C. Bridges, *Expansión evangélica en México* (El Paso: Mundo Hispano, 1973), 10-11.

⁷¹Villalpando, "Crisis de las iglesias de inmigración," 20-21.

⁷²Mackay, *El otro Cristo español*, 231.

situadas a lo largo de la costa de Brasil, a través de comerciantes y marineros interesados en la difusión de las Escrituras. "Así empezó," como señala Mackay, "el trabajo de difusión de la Biblia, que según los mejores espíritus de Sudamérica, colma la más grande necesidad de la vida espiritual del continente."⁷³ Se puede afirmar, entonces, que "los primeros esfuerzos planeados por protestantes para la propagación del evangelio se realizaron mediante la introducción y difusión de la Biblia."⁷⁴

La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, fundada en 1804, envió a *David Hill Creighton* al Uruguay en 1806, con dos mil ejemplares del Nuevo Testamento en español. Según una carta suya fechada en Montevideo en setiembre de 1807: "He disfrutado últimamente de muy grandes facilidades para la distribución de Nuevos Testamentos. Durante el mes pasado he distribuido más de 200, todos los cuales se difunden y muchos de ellos a leguas en el interior del país. Fácilmente hubiera podido disponer de muchos más, si los hubiera tenido, porque casi cada cliente durante las últimas semanas pedía una 'Biblia.' Aun sacerdotes han venido por ellos y han llegado a recomendarlos."⁷⁵ Probablemente el suyo haya sido el primer intento de evangelización protestante en el Río de la Plata.⁷⁶

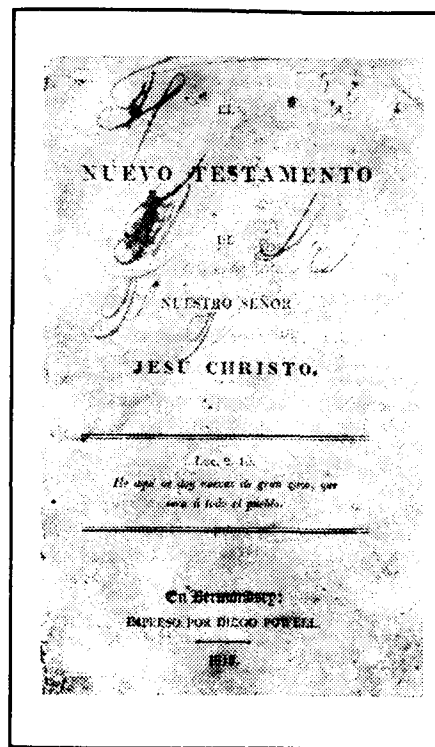
A pesar del creciente predominio de regímenes liberales y a veces anticlericales en

América Latina, la circulación de las Escrituras se vio dificultada por la inestabilidad política y militar, y por la resistencia de la Iglesia Católica Romana. *Juan C. Brigham*, misionero de la Junta Americana de Comisionados y futuro agente de la Sociedad Bíblica Americana, escribía en 1823 que en las ciudades de la América española "las Escrituras se vendieron rápido durante algún tiempo y luego la demanda cesó totalmente."⁷⁷

Sociedad Bíblica Británica y Extranjera

Diego Thomson. Quien merece ser considerado pionero de la distribución de la Biblia en América Latina es *Diego Thomson* (1781-1854).⁷⁸ Thomson era producto del avivamiento en Escocia, donde servía como co-pastor junto a *Santiago Haldane* en Edimburgo. Este pastor bautista escocés llegó a Buenos Aires el 6 de octubre de 1818, y permaneció hasta mayo de 1821, cuando partió para Chile. Thomson, amigo personal del educador cuáquero *José Lancaster* (1778-1838), el creador del sistema educativo que lleva su nombre, arribó al Río de la Plata para promover el método lancasteriano de educación. Thomson venía como representante de la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras (llamada así desde 1814), fundada por Lancaster en 1808

(como Sociedad Lancasteriana Real). El método lancasteriano consistía en preparar a un grupo de alumnos, que a su vez se constituían en maestros de sus compañeros menos avanzados. En gran medida el sistema se apoyaba también en la lectura de textos bíblicos sin comentarios.



Uno de los Nuevos Testamentos introducidos por *Diego Thomson*.

Thomson sabía que si se presentaba en América Latina como misionero protestante sería expulsado. Era consciente que los nuevos países recién emancipados de España necesitaban de un sistema de educación primaria. Su conocimiento del sistema lancasteriano parecía oportuno, y tanto más si podía usar la Biblia como libro de texto. Por

otro lado, el trabajo de Lancaster en Londres era conocido por algunos de los patriotas latinoamericanos, como *Bolívar* y *Miranda* que habían visitado su escuela de la Calle BorOUGH.⁷⁹

En agosto de 1819 Thomson fue invitado por el Cabildo de Buenos Aires para organizar escuelas en las que se aplicaba el famoso método de enseñanza. Por estar en contacto y simpatizar con la obra de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, traía consigo 400 Nuevos Testamentos en castellano, que muy pronto distribuyó. El Cabildo lo nombró Director General de Escuelas, y durante 1820 fundó varios establecimientos educativos, en los que utilizó porciones del Nuevo Testamento como material de lectura. Estas porciones bíblicas fueron los primeros textos de enseñanza primaria publicados en la Argentina. Por su contribución a la educación tutorial, Thomson fue nombrado ciudadano honorario de las Provincias Unidas del Río de la Plata. En 1820 visitó Montevideo donde también promovió el método lancasteriano y la lectura de la Biblia.

Un hecho significativo es que el 19 de noviembre de 1820, Thomson presidió el primer culto evangélico, celebrado en la ciudad de Buenos Aires, que fue continuado por otros en forma ininterrumpida.⁸⁰

En 1821, Thomson pasó a Chile, donde fue invitado por el gobierno para hacer el mismo trabajo educacional que, como representante de la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras, había hecho en Argentina imponiendo con entusiasmo el sistema lancasteriano de enseñanza. Fue recibido por *Bernardo O'Higgins* y sus ministros, quienes

⁷³Ibid.

⁷⁴Sante Uberto Barbieri, *El país de Eldorado* (Buenos Aires: La Aurora, 1962), 38.

⁷⁵Citado en Ibid.

⁷⁶Arnoldo Canclini, "Primer intento de evangelización en el Río de la Plata," *Tribuna Evangélica* (setiembre 1955).

⁷⁷Citado en Lacy, *The Word Carrying Giant*, 75.

⁷⁸Sobre Thomson, ver Juan C. Varetto, *Diego Thomson: apóstol de la instrucción pública e iniciador de la obra evangélica en la América Latina* (Buenos Aires: Imprenta Evangélica, 1918); y Donald R. Mitchell, "The Evangelical Contribution of James Thomson to South American Life: 1818-1825" (tesis de Th.D., Princeton Theological Seminary, 1972).

⁷⁹Ibid., 72-73.

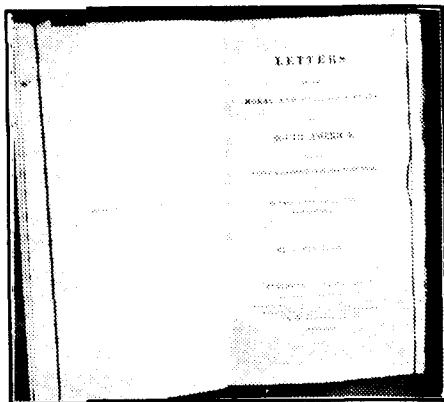
⁸⁰Guillermo Tallon, "El metodismo en Sud América: 1836-1911," *El Estandarte Evangélico de Sud América*, número extraordinario (noviembre 1911): 12.

en 1822 le otorgaron la ciudadanía chilena "atendiendo al notorio patriotismo" y "al relevante mérito" que había labrado en Chile.⁸¹

Ese mismo año llegó a Perú, por invitación de *Bernardo Monteagudo*, para fundar escuelas en el país recientemente independizado por el general *José de San Martín*. Este último le ofreció todos los medios para llevar a cabo su labor. Los cambios políticos que alejaron a San Martín y Monteagudo del escenario peruano demoraron un poco los planes de Thomson, hasta que *Simón Bolívar* lo respaldó y su escuela funcionó con éxito. El Nuevo Testamento fue utilizado como libro de texto, tal como había ocurrido en las demás escuelas por él fundadas en los países que anteriormente había visitado. La venta de Biblias en Lima fue también extraordinaria, ya que Thomson, que a partir de 1824 actuaba oficialmente como agente de la *Sociedad Bíblica Británica y Extranjera*, logró vender 500 ejemplares en sólo dos días.⁸²

Thomson persuadió a la SBBE a que lo ayudara a producir una traducción de los Evangelios al quechua, pero el manuscrito se perdió en las vicisitudes de la guerra. Pasaron cincuenta años antes que se publicaran porciones bíblicas en ese idioma. Thomson también alentó una traducción al aymara.⁸³

Al salir de Lima en setiembre de 1824, Thomson viajó por varias ciudades de Perú, Ecuador y Colombia. Pasó por Trujillo, Guayaquil y Quito vendiendo Biblias y Nuevo Testamentos, hasta que en enero de 1825 llegó a Bogotá, donde fue bien recibido por los elementos liberales del gobierno y del clero. Allí logró fundar la



Fotografía de uno de los dos únicos ejemplares de la obra de Thomson, publicada en 1827, en Londres, existentes en Buenos Aires.

Sociedad Bíblica Colombiana (la primera en su tipo en América Latina) el 24 de marzo de 1825, con el apoyo del gobierno y de la jerarquía eclesiástica. Lamentablemente, esta Sociedad decayó cuando Thomson salió de Colombia. Sin embargo, durante su existencia (1825-1835) logró distribuir 10.000 Nuevo Testamentos. En Colombia no volvería a oírse de una sociedad bíblica hasta el siglo XX.

De regreso a su país de origen, publicó un libro titulado *Cartas sobre el estado moral y religioso de Sud América*, obra en la que narra sus aventuras misioneras y educacionales en este continente.

En abril de 1827 Thomson regresó a América Latina enviado nuevamente por la SBBE como colportor (vendedor y distribuidor de libros religiosos). Llegó a México donde, en una librería de la ciudad capital, encontró varios centenares de Biblias que no se habían podido vender por una prohibición del Cabildo. Compró toda la

existencia y logró venderlas en su totalidad. Lo mismo hizo con un cargamento que ocupó 24 mulas para su transporte desde la costa, y que agotó en sus viajes al interior del país. En 1830 partió para las *Antillas Menores*, donde trabajó en Trinidad, Dominica, Martinica, Santa Lucía, Barbados, Antigua, Granada, entre otras islas. En 1833 llegó a *Puerto Rico*, y en 1834 pasó por *Haití* y llegó a *Jamaica*. Se encontraba en esta última isla cuando se produjo la emancipación definitiva de los esclavos negros en los dominios británicos. En 1837 lo encontramos en *Cuba*, donde trabajó en La Habana, Matanzas, Puerto Príncipe y Santiago de Cuba en medio de indiferencia y oposición. En 1842, intentó reiniciar su trabajo en *México*, pero esta vez no pudo superar las dificultades que se le pusieron por delante, tanto de parte del gobierno como del clero.

En los años 1847 y 1848 Thomson viajó a *España* y el sur de *Francia* con fines de exploración. Fuera de un viaje a Marruecos en 1848, Thomson pasó el resto de su vida trabajando en España y Portugal. Finalmente, falleció en Londres en 1854 a la edad de sesenta y dos años.

Lucas Matthews. Otro colportor digno de mención en esta etapa de los inicios del protestantismo en América Latina es Lucas Matthews.⁸⁴ Salió de Inglaterra rumbo a Buenos Aires en 1826, donde fue recibido por el pastor anglicano *Juan Armstrong*. Desde esta ciudad viajó a Córdoba y luego a Mendoza mientras realizaba su labor de vendedor de Biblias como agente de la SBBE. Más tarde, pasó a *Chile* y

regreso a la Argentina donde, con un pasaporte del caudillo *Juan Facundo Quiroga* (1793-1835), visitó La Rioja, Catamarca y Tucumán, para seguir viaje a Salta y Jujuy. Desde allí pasó a *Bolivia* (1827), donde visitó sus principales ciudades (Cotagaita, Potosí, Oruro, Chuquisaca (Sucre), Cochabamba y La Paz).

Mathews mismo informó haber sido honrado por el entonces presidente de Bolivia, el mariscal *Antonio José de Sucre* (1795-1830) y otras autoridades. "El gran mariscal Sucre, Presidente de la República, lo mismo que las otras autoridades superiores me honraron con su protección, pero mi misión no causó ningún efecto en el pueblo."⁸⁵

Al año siguiente (1828), Mathews estaba en *Panamá* y más tarde pasó por Guayaquil camino a *Colombia*, donde sucedió a Thomson como representante de la SBBE. En 1830 desapareció misteriosamente mientras navegaba por el río Magdalena. Posiblemente fue asaltado y asesinado.

A. J. Duffield. Llegó a Cartagena en 1856, de donde se mudó a Bogotá. Allí publicó la primer edición del *Nuevo Testamento impresa en una imprenta sudamericana*. Más tarde visitó varias regiones de Colombia, incluyendo el valle del Cauca y la región del Choco. Hizo también un viaje a Ecuador.⁸⁶

José Mongiardino. En 1876, otro gran colportor, José Mongiardino, natural de Italia, comenzó un viaje de amplio alcance por el subcontinente sur, enviado por la SBBE.⁸⁷ Des-

⁸¹Varetto, *Diego Thomson*, 43.

⁸²James Thomson, *Letters on the Moral and Religious State of South America* (Londres: James Nisbet, 1827), 163.

⁸³Ibid., 101-103.

⁸⁴Sobre Matthews, ver Varetto, *Héroes y mártires de la obra misionera*, 220-223.

⁸⁵Ibid., 222.

⁸⁶Kenneth G. Grubb, *The Northern Republics of South America: Ecuador, Colombia and Venezuela* (Londres: World Dominion Press, 1931), 69.

⁸⁷Ver Varetto, *Héroes y mártires de la obra misionera*, 250-253.

de Tucumán escribía: "He podido vender muy poco, porque, me dicen, la última vez que estuvo aquí un colporteur, el cura hizo que la gente quemase todas las Biblias, y ahora casi nadie quiere comprar. Si alguno compra, es después de mucho hablar. Ud. puede imaginar la afición de mi espíritu cuando oigo sus absurdas objeciones y llego a saber que han quemado la Palabra de Dios. ¡Que Dios los perdone, porque no saben lo que hacen!"⁸⁸

En 1877, Mongiardino visitó *Bolivia* y vendió mil copias de las Escrituras. Cuando el obispo católico se informó de su arribo al país, replicó: "¡Pero no salió todavía!" Mongiardino siguió su obra a pesar de las amenazas, pero fue asaltado y asesinado a pedradas en las montañas en 1880. Encontraron su cuerpo, que había sido arrojado al río, con una piedra atada al cuello.⁸⁹ Las autoridades obligaron a sus asesinos a llevar el cadáver a un lugar fuera de Cotagaita, porque el sacerdote local se negó a sepultarlo dentro de los límites de la ciudad.⁹⁰

Sociedad Bíblica Americana

La Sociedad Bíblica Americana, poco después de su fundación en 1816, envió también colportores a América Latina. El Informe Anual de 1824 anunciaba que la Junta de Directores se había "valido de todo método practicable para obtener un conocimiento exacto de los

LOS COLPORTORES

Son hombres que, a juzgar por sus informes, han probado y visto que el Señor es misericordioso, y que se ocupan de la circulación de la Biblia, con la firme convicción de que de ese trabajo fluye una corriente santa para la limpieza y sanidad de las naciones, que Dios bendice para el bien de muchas almas. El celo y la fidelidad con que han trabajado y soportado las pruebas que han hallado, y los insultos que no pocas veces han tenido que soportar, merecen todo elogio. No es exagerado decir, que no estimaron su vida preciosa para ellos.⁹¹

varios canales a través de los cuales las Escrituras pudiesen ser introducidas en cada parte de México y Sudamérica" y "consiguientemente había nombrado una Comisión Permanente para su distribución en lenguas extranjeras, cuyos esfuerzos serán dirigidos particularmente a las necesidades de las recientemente establecidas repúblicas del Sur." Al año siguiente la Sociedad hizo una reserva de \$500 para acelerar las traducciones a las lenguas quechua, aymara y moxa.⁹²

La primer acción oficial autorizando a un representante de la SBA a venir a América Latina se dio a fines de 1827. *Roberto Baird*, de Princeton (Nueva Jersey) había indicado su interés en hacer un viaje "exploratorio" por México o Colombia, y luego, después de

establecer a su familia "en algún lugar accesible, . . . pasar su vida al servicio de la Sociedad bíblica, y en Sudamérica." Debido a una seria controversia sobre el agregado o no de los libros apócrifos a los ejemplares bíblicos a ser distribuidos, el viaje de Baird se pospuso. Pero la propuesta de venir al continente latinoamericano despertó bastante interés.

No fue sino hasta 1833 que se abrió la primer agencia de la SBA en América Latina, y fue más bien una misión itinerante más que residente. *Isaac W. Wheelwright* fue nombrado "para la costa occidental de Sudamérica" (Chile, Perú, Ecuador, Colombia y partes de Guatemala). Wheelwright llevó consigo 600 Testamentos en español y varios cientos de Biblias y Testamentos en inglés. El proceso de distribución fue lento y desalentador. Finalmente, el agente renunció y se quedó como director de una escuela en Ecuador, convencido, ante la oposición clerical, de que sólo a través de "un medio más aceptable como la educación," la juventud latinoamericana podía ser alcanzada por la Biblia y la fe evangélica.⁹³

En los años 1846 a 1848 se produjo una turbia amalgama de difusión protestante de la Biblia y de imperialismo norteamericano cuando la SBA envió a *W.H. Norris* a México junto con las tropas estadounidenses que invadían este país. Norris vendió muchos ejemplares de la Biblia en español. Esta época no fue la más propicia para este trabajo, porque México sufría una guerra a todas luces injusta. Su territorio era invadido por fuerzas extranjeras y en los mexicanos había indignación por ello y por todo lo que procediera de Estados Unidos.⁹⁴

Entre los agentes destacados de esta sociedad, que llevaron a cabo una labor de resultados

más permanentes, figuran *Daniel P. Kidder*, *Ramón Montsalvatge*, *J. de Palma*, *Guillermo M. Patterson*, y *José Norwood*. Sin embargo, los tres más notables fueron *Andrés M. Milne* (1838-1907), *Francisco G. Penzotti* (1851-1925), y *Hugo Clarence Tucker* (1857-1956).

Daniel P. Kidder. La acción de la Sociadades Bíblicas en *Brasil* comenzó ya en 1804, con el inicio de la publicación del Nuevo Testamento en portugués. Sin embargo, el pionero de su distribución fue Daniel P. Kidder, misionero de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos y agente de la SBA. *Kidder llegó a Brasil en 1836 ó 1837*, y en tres años vendió cientos de Biblias (versión Figueiredo), visitó muchas ciudades, y organizó algunas sociedades de temperancia (contra el alcoholismo). Sus mejores clientes fueron educadores, incluso sacerdotes, que con gusto querían adquirir gratuitamente material de enseñanza en forma de Biblias. Sus notas de viaje fueron un elemento muy importante en la promoción de la obra misionera en los Estados Unidos.

Ramón Montsalvatge. En 1850 la SBA decidió no abrir una agencia en *Venezuela* porque "ellos no pueden comprar la Biblia," pero cuatro años más tarde envió como agente a un convertido español, *Ramón Montsalvatge*. Pronto descubrió las dificultades del terreno, pues al año de su llegada había sido excomunicado y proscrito de todas las iglesias en Venezuela. Como ex-católico romano, se encontró con gran oposición clerical. Como español que todavía bebía coñac y jugaba a las cartas, fue condenado por muchos misioneros protestantes.⁹⁵

⁸⁸Citado en *Ibid.*, 251-252.

⁸⁹González, *Historia de las misiones*, 348.

⁹⁰Webster E. Browning, John Ritchie, y Kenneth G. Grubb, *The West Coast Republics of South America* (Londres: World Dominion Press, 1930), 173-174.

⁹¹Informe de 1878 de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, citado en Varetto, *Héroes y mártires de la obra misionera*, 252.

⁹²Lacy, *The Word Carrying Giant*, 75.

⁹³*Ibid.*, 76-77.

⁹⁴Paul V. Murray, *The Catholic Church in México: Historical Essays for the General Reader I (1519-1910)* (México: 1965), 255.

⁹⁵Lacy, *The Word Carrying Giant*, 119.

Después de una breve estadía en los Estados Unidos, Montsalvatge trasladó su oficina a Nueva Granada (Colombia) desde 1855 a 1857, pero las dificultades continuaron. Una propuesta de enviarlo a la Argentina fue vetada por misioneros en este país sobre la base de que el tratado entre ese país y España permitiría la extradición si se metía en problemas con las autoridades políticas o eclesiásticas. Finalmente, después de un naufragio y otras desgracias como agente de la Sociedad en Argelia, el frustrado colportor pasó a ser misionero de la Unión Cristiana Americana y Extranjera.⁹⁶

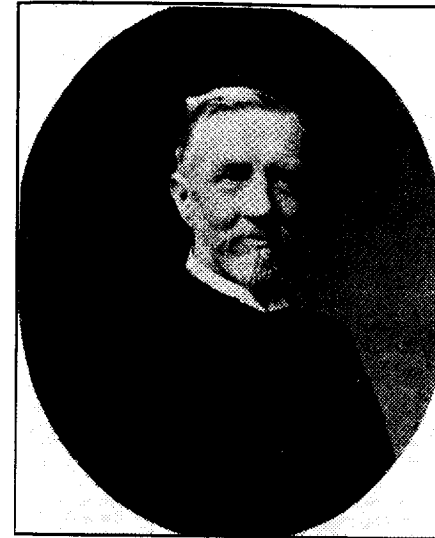
J. de Palma. En 1877 fue enviado a Venezuela por la SBA para evaluar la situación. Convencido de que la ubicación del país, su clima y recursos lo destinaban a ser "una de las más grandes naciones del continente sudamericano" y que el gobierno había "humillado y vencido" a la Curia romana y al sacerdocio romanista con un "golpe terrible," de Palma solicitó el envío inmediato de misioneros evangélicos. "El evangelio," informaba confiado, a fermentar las almas de las personas, les dará, junto con la esperanza de la salvación eterna, fundamentos seguros y estabilidad para la prosperidad de la nación."⁹⁷

Guillermo M. Patterson. Por recomendación de Andrés Milne, la SBA envió como agente a Venezuela a Guillermo M. Patterson, quien fue nombrado en 1888. Al arribar se encontró con que "ninguna iglesia protestante ha entrado todavía al país" y que la gente estaba "más dispuesta a escuchar que a comprar." En razón de esto, reiteró el pedido de de Palma por misioneros evangélicos.

LA BIBLIA EN VENEZUELA

En relación con Venezuela es interesante saber que en 1826 se fundó una Sociedad Bíblica de existencia efímera. Un informe de la Sociedad Bíblica Americana de ese año dice: "La Junta recibió temprano en el último año la noticia gratificante de la formación de una Sociedad Bíblica en la ciudad de Caracas, en América del Sur, de uno de sus vicepresidentes, quien había sido un ex-corresponsal de esta Sociedad, y que ha puesto a disposición de la nueva institución las Escrituras en español que esta sociedad le había confiado." La historia subsiguiente de esta "sociedad" en Caracas es desconocida. Probablemente estaba compuesta por un grupo de personas que se reunían para estudiar la Biblia.⁹⁸ Sesenta años más tarde, informando sobre su visita a Venezuela, Milne señalaba: "Uno que ve lo que las Escrituras están efectuando en otras partes de América del Sur no puede menos que lamentar que se haya dejado languidecer y morir un comienzo tan promisorio. Qué diferente habría sido Venezuela hoy si no se hubiese permitido que cesara esta buena obra."⁹⁹

Después de un viaje por el Orinoco hasta Ciudad Bolívar, Patterson cayó enfermo de fiebre amarilla y murió en Caracas en agosto de 1889.



Pastor Andrés Murray Milne.

Cuando Norwood fue puesto en prisión por un jefe policial fanático, apeló al embajador de los Estados Unidos en Venezuela. Inmediatamente el ministro del interior de Venezuela instruyó al gobernador del estado en el sentido de que "la propaganda de materia religiosa y las cuestiones de conciencia en general, no son causas legales para el encarcelamiento bajo ninguna circunstancia" y ordenó "el castigo de aquellos que por ignorancia o abuso de autoridad habían procedido contra la libertad de ese individuo." No obstante, si bien Norwood señalaba que "toda la cuestión había sido una bendición para la

causa," la persecución contra los colportores y compradores continuó, y en 1898 Norwood trasladó la agencia a Colombia.¹⁰¹

ANDRES MURRAY MILNE (1838-1907)

Milne dedicó su vida al servicio cristiano cuando tenía veinte años, mientras escuchaba al futuro primer ministro británico Guillermo Gladstone en una reunión de la Y.M.C.A. (Asociación Cristiana de Jóvenes) en Londres. No obstante, llegó a la Argentina no como misionero sino como comerciante, con una compañía frutera. El entusiasmo con el que se dedicó al colportaje bíblico en su tiempo libre llevó a su recomendación como agente de la Sociedad Bíblica Americana.

Al aceptar el nombramiento, el joven escocés hizo tres resoluciones: circular las Escrituras por toda América Latina, proveer Biblias en las lenguas indígenas, y distribuir un millón de ejemplares del texto sagrado. Hacia el fin de su vida el continente estaba bien organizado y cubierto tanto por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera como por la Sociedad Bíblica Americana. Ya se habían producido algunas traducciones a lenguas indígenas. Y la agencia de Milne había colocado unos 854.812 libros.¹⁰²

Andrés Murray Milne. Milne fue un presbiteriano escocés que en 1862 llegó a Buenos Aires. A partir de 1864 comenzó a

⁹⁶Ibid.

⁹⁷Ibid., 120.

⁹⁸Ibid, 103.

⁹⁹Andrés A. Milne en *Report of the American Bible Society*, 1887, 97.

¹⁰⁰Grubb, *The Northern Republics*, 104-105.

¹⁰¹Ibid.

¹⁰²Lacy, *The Word Carrying Giant*, 121

realizar un trabajo de colportaje muy efectivo como agente de la SBA para el Río de la Plata.¹⁰³ En 1887 fue trasladado a Montevideo. Su obra allí fue notable porque *en su casa en 1869 se celebraron los primeros cultos en castellano en Uruguay y se tuvo la primer escuela dominical*. También es notable porque, a través de ese testimonio, *Francisco G. Penzotti* tomó contacto con la Sociedad Bíblica Americana, de la que fue su agente más extraordinario.

En 1886, junto con Penzotti, Milne visitó *Venezuela*. Llegaron a La Guaira en enero. Esta no era la primera vez que agentes de la SBA llegaban al país. Recuérdese el trabajo de de Palma unos diez años antes. La estadía de Milne y Penzotti no fue muy prolongada pero sí impactante, especialmente para algunos creyentes evangélicos en la región. De *Venezuela* los dos colportores pasaron a *Colombia*, de donde siguieron descendiendo por Esmeraldas, Bahía, Santa Elena y Guayaquil (en *Ecuador*), donde pudieron desembarcar.¹⁰⁴

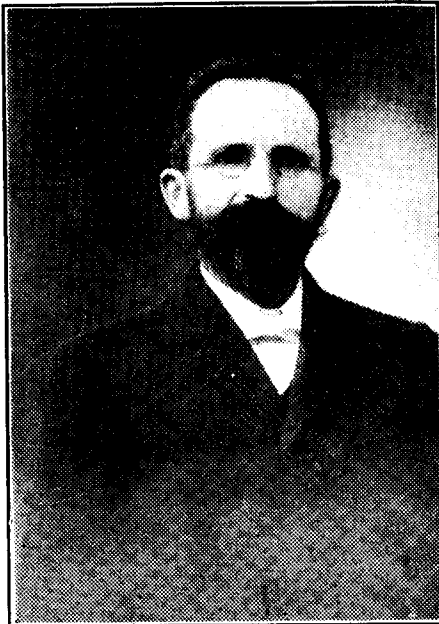
Francisco G. Penzotti. Penzotti es el héroe más destacado del protestantismo latinoamericano. Había conocido el evangelio por la predicación del pastor metodista *Juan F. Thomson*, en la ciudad de Montevideo en 1876. Poco después de su conversión comenzó lo que habría de ser el ministerio de su vida: el colportaje. Junto con Milne, trabajó incansablemente por todo el continente distribuyendo las Escrituras.¹⁰⁵

¹⁰³Sobre Milne, ver especialmente la biografía de su hija Inés Milne, *Desde el Cabo de Hornos hasta Quito con la Biblia* (Buenos Aires: La Aurora, 1944); y la síntesis de Francisco G. Penzotti, "Sociedad Bíblica Americana," *El Estandarte Evangélico de Sud América*, núm. extraordinario (noviembre 1911): 157-161.

¹⁰⁴Grubb, *The Northern Republics*, 104; 31.

¹⁰⁵Ver el testimonio personal de Penzotti en "Sociedad Bíblica Americana," 157-161. Para una interesante biografía, ver Claudio Celada, *Un apóstol contemporáneo: la vida de F.G. Penzotti* (Buenos Aires: La Aurora, n.f.).

¹⁰⁶Varetto, *Héroes y mártires de la obra misionera*, 242.



Francisco Penzotti, el apóstol del colportaje bíblico en América Latina.

"Pocos hombres hay que hayan tenido tanto éxito en la buena distribución de Biblias. No hay país de la América latina que él no haya visitado. Con su cartera en una mano y una Biblia en la otra, ha golpeado las puertas, siendo un mensajero de paz a todos aquellos a quienes encontraba. Insultado y perseguido, nunca ha conocido el desaliento; viajando constantemente en trenes, en mulas y a pie, sufriendo hambre, durmiendo en el suelo y conociendo mil clases de privaciones. Su vida es una larga serie de incidentes y anécdotas conmovedoras."¹⁰⁶

En 1883 acompañó a Milne en su viaje a *Bolivia*. Frente a la tumba de José

Mongiardino, en las afueras de Cotagaita, rededicaron sus vidas al Señor y recordaron a quien fuera el primer mártir protestante en aquel país. Al año siguiente, Penzotti comenzó su segundo viaje por Bolivia acompañado por *Juan Pedro Geymonat* y *Paulino Ocáriz*. En Cotagaita celebró la primera escuela dominical que se registró en la historia boliviana, ganando también allí a los primeros conversos nacionales. Pasó luego a Oruro y Cochabamba, donde experimentó serios peligros, antes de llegar a La Paz. Luego, estando en Perú, viajó varias veces más a Bolivia.

Su obra más notable tuvo lugar en *Perú* a partir de 1888. Allí logró vencer la oposición del clero y los elementos ultraconservadores

de la nación. Fue perseguido y encarcelado en la cárcel de Casas Matas, del Callao, por casi un año, pero logró salir airoso. Gracias a su celo y constancia, se estableció la Iglesia Metodista en Perú.¹⁰⁷ En 1892 visitó Guatemala, desde donde viajó por los países de *América Central* durante 16 años, cumpliendo su labor de agente de la SBA. Finalmente, regresó a Buenos Aires para ocupar el puesto dejado vacante por Andrés M. Milne como secretario regional. Penzotti



Penzotti, preso en Casas Matas.

falleció en esta última ciudad el 24 de julio de 1925.

Hugo Clarence Tucker. Llegó a *Brasil* en 1886 como pastor misionero. Antes de cumplir su primer período de servicio, recibió el encargo de investigar la necesidad de una nueva versión en portugués de la Biblia y la invitación para ser agente de la SBA. Viajó extensamente por el territorio brasileiro. Su meta era "poner la Biblia en idioma portugués en las manos del pueblo y promover la aplicación de la verdad bíblica y el estilo de vida cristiano, para el mejoramiento de las condiciones sociales, económicas y culturales en las que vive el pueblo."¹⁰⁸

Tucker luchó incansablemente en favor

del bienestar social, programas de salud pública y recreación. Estableció un Hogar de Marineros en Río de Janeiro y el Instituto Central del Pueblo, una institución de servicio múltiple. En cuanto a su sueño de "poner la Biblia... en las manos del pueblo," supervisó una revisión de la Biblia en portugués (entre 1904 y 1917), que fue posteriormente corregida en 1926; diseñó métodos para el entrenamiento de colportores; dirigió la construcción de la casa de la Biblia en Río, en 1932; y, durante los 47 años que sirvió con la SBA se estima que coordinó la distribución de dos millones y medio de copias de las Escrituras.¹⁰⁹

¹⁰⁷Francisco G. Penzotti, *Spiritual Victories in South America* (Nueva York: 1916).

¹⁰⁸Lacy, *The Word Carrying Giant*, 196.

¹⁰⁹Ibid.

Evaluación de la obra de las sociedades bíblicas

Para 1890, la Sociedad Bíblica Americana había distribuido en el continente cerca de dos millones de ejemplares de las Escrituras (Biblias, Nuevo Testamentos y porciones bíblicas), a través de agentes, colportores y voluntarios. La receptividad no fue positiva en todas partes, y en muchos países se prohibió la introducción y distribución de la Biblia. Sin embargo, la Biblia jugó un papel destacado en el arraigo del protestantismo en América Latina. Generalmente apareció la Biblia primero y, detrás de ella, un predicador evangélico, cuando no era el propio agente bíblico quien actuaba también como evangelizador. Y donde se distribuían Biblias, no fue raro que también surgieran pequeñas comunidades evangélicas. De esta manera, el trabajo de los colportores preparó el terreno para la penetración misionera, que llevó a cabo una evangelización más intensiva.

De manera muy particular, la introducción de la Biblia, muchas veces asociada con la educación, fue de vital importancia. Hasta el advenimiento del protestantismo la Biblia fue casi desconocida en América Latina. La distribución de las Escrituras había sido prohibida por decreto real y papal. La Iglesia Católica Romana quería mantener el continente libre del "veneno" de la Reforma. Sin embargo, a partir de comienzos del siglo XIX, las primeras Biblias en lengua vernácula comenzaron a filtrarse en América Latina, y esas Escrituras, puestas en manos de hombres y mujeres dispuestos a leer y recibir su mensaje, jugaron un papel fundamental en el establecimiento de la obra evangélica en el continente. La distribución de Biblias se fue incrementando, gracias al trabajo consagrado de valerosos

siervos de Dios que dedicaron sus vidas al colportaje bíblico. Son numerosos los testimonios de iglesias evangélicas constituidas a partir de la experiencia de un lector de la Biblia que compartió con otros el mensaje de salvación.

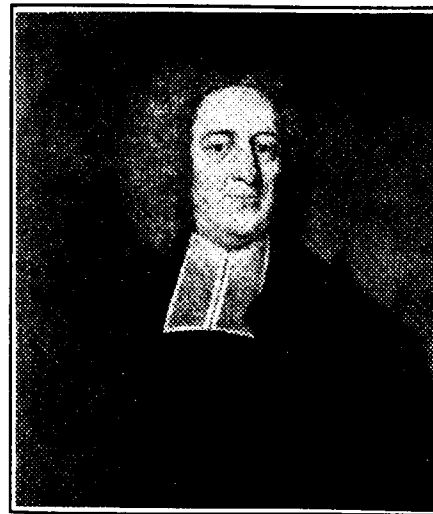


La distribución de la Biblia ha jugado un papel fundamental en el avance del protestantismo en América Latina. El pastor Maximiliano Rohrsetzer vendiendo Biblias en Oruro (Bolivia) a fines del siglo pasado.

LOS PRIMEROS INTENTOS MISIONEROS

¿Cuándo aparece América Latina por primera vez como campo propicio para la actividad misionera? Fuera de los esfuerzos misioneros llevados a cabo entre la población esclava del Caribe en lengua inglesa, y los protagonizados por los moravos en las Indias Occi-

dentales Danesas, Jamaica, las Guayanas Holandesas y América Central, quizás cabe mencionar a Cotton Mather (1663-1728) como pionero. Mather era un pastor congregacionista de Boston que emprendió los primeros ensayos de difundir traducciones bíblicas protestantes en castellano por Nueva España, por medio de su amigo Samuel Sewall (1652-1730).¹¹⁰ Mather fue el primero en estudiar el castellano con el fin de comunicarse con la América hispana.¹¹¹ Un propósito similar animaría a John C. Brigham, secretario correspondiente de la Sociedad Bíblica Americana entre 1828 y 1862, después de la independencia de México.



Retrato de Cotton Mather, atribuido a Peter Pelham.

Mather fue uno de los primeros en conformar la imagen de América Latina como campo de misión en el protestantismo norteamericano, lo cual fue fundamento y punto de partida de posteriores esfuerzos misioneros en el

subcontinente. Su libro *An Essay to Convey Religion into the Spanish Indies* (Un ensayo para llevar la religión a las Indias españolas), publicado en 1699, ejerció una gran influencia.¹¹² Por entonces no existía una idea clara de la necesidad de evangelizar las colonias españolas, pues se las suponía ya cristianizadas por la Iglesia Católica. Hasta que las sociedades misioneras y las denominaciones e iglesias no tomaron conciencia de América Latina como campo fértil para las misiones, no se llevaron a cabo emprendimientos para la evangelización de la población latinoamericana, tanto criolla como mestiza, indígena y negra. Cuando ésto ocurrió, comenzaron a venir misioneros de Inglaterra, Norteamérica y el continente europeo.

De Gran Bretaña

La afirmación de Inglaterra como gran potencia marítima hacia fines del siglo XVIII significó que ese país tomara la delantera en el avivamiento misionero en todo el mundo. Este es el nombre que se le dio al despertar religioso que se manifestó en la creación, entre 1790 y 1840, de casi todas las grandes agencias misioneras del siglo pasado, primero en Inglaterra, luego en Norteamérica, y más tarde en el continente europeo. Ya se han mencionado algunas de las primeras sociedades misioneras en la subunidad anterior. El avivamiento religioso de fines del siglo XVIII fue un factor de suma importancia en este despertar misionero.

Los metodistas. El metodismo jugó un papel muy importante en este movimiento. Tomás Coke (1747-1814), un clérigo de la Iglesia de Inglaterra, que al igual que Juan

¹¹⁰Murray, *The Catholic Church in México*, 254.

¹¹¹Harry Bernstein, "Some Inter-American Aspects of the Enlightenment," en *Latin America and the Enlightenment: Essays*, ed. por Arthur P. Whitaker (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1961), 54.

¹¹²Ibid.

Wesley llegó a ser superintendente de la Iglesia en Norteamérica y su primer obispo, propuso en 1784 la creación de una sociedad misionera interdenominacional (el llamado *Plan Coke*). Al no prosperar su idea por cuestiones financieras, *Coke comenzó a trabajar por su cuenta en 1786 entre los esclavos negros en las Indias Occidentales.*

Camino a Nova Scotia en 1785, Coke desembarcó en las Islas Leeward, donde pasó seis semanas predicando. Regresó un año más tarde para visitar una vez más Antigua, San Vicente, las Windwards y las Islas Virgenes, donde en seis años ganó 1.500 convertidos. La hostilidad de los dueños de plantaciones le impidieron comenzar su trabajo en Barbados. Hacia fines de 1788 Coke llegó a Jamaica y trabajó hasta principios de 1789, predicando a blancos, negros, mulatos y cuarterones. Los misioneros wesleyanos que lo siguieron fundaron iglesias en Kingston y otros pueblos. Para 1808 ya había tres circuitos pastorales en Jamaica, cinco en Antigua y cuatro en San Cristóbal.¹¹³

Uno de los problemas más serios que enfrentaron los primeros agentes misioneros metodistas en el Caribe fue la oposición de los dueños de plantaciones a que se evangelizase y enseñase a los esclavos negros. A pesar de la oposición, para 1829 los metodistas ya

habían convertido a cerca de mil esclavos y los habían incorporado a sus iglesias.¹¹⁴ Hacia 1831 comenzó una rebelión de esclavos en Jamaica, que fue aplastada con ferocidad. Los misioneros fueron amenazados y arrestados, y muchos esclavos perdieron sus vidas.

En Haití, el trabajo protestante comenzó en 1807, cuando los metodistas británicos enviaron pastores para ocuparse de los inmigrantes protestantes que llegaban al país procedentes de las colonias británicas en el Caribe. Hacia 1816, a pedido del presidente de la república, *Alejandro S. Pétion* (1770-1818), fueron enviados dos misioneros wesleyanos desde Gran Bretaña. Ganaron algunos convertidos, pero en 1818, después de la muerte de Pétion, la persecución los obligó a dejar la isla. No obstante, los metodistas continuaron la obra con un pastor haitiano.¹¹⁵



Esclavos negros en Jamaica a fines del siglo XVIII.

Los bautistas. Los bautistas británicos fueron quienes fundaron la primera de las nuevas agencias misioneras modernas: la *Sociedad Misionera Bautista* (en 1792). Luego siguieron rápidamente con apoyo evangélico general, tanto anglicano como no conformista, otras sociedades misioneras. En 1814, en respuesta al pedido de ayuda de *Jorge Lisle*, la Sociedad Misionera Bautista envió misioneros británicos a Jamaica. Enfrentando grandes conflictos, se unieron a los predicadores de color en la evangelización de los esclavos de las plan-

taciones. Las capillas bautistas se multiplicaron por toda la isla, a pesar de la oposición oficial.

Con el levantamiento de esclavos de 1831, muchas capillas bautistas fueron incendiadas por los esclavistas, pero los esclavos se unieron de a miles a las iglesias bautistas. Finalmente, en 1834 llegó una emancipación

parcial, que afectó a unos 750.000 esclavos en las Indias Occidentales, hasta que la esclavitud en Jamaica y otras islas británicas fue abolida definitivamente en agosto de 1838. Un papel muy importante le cupo en esta lucha a *Guillermo Knibb* (m. 1845).

En estos años corresponde también ubicar el primer intento de realizar una obra protestan-

GUILLERMO KNIBB

No era un hombre de mucha instrucción pero estaba provisto de admirables dones del Señor. Predicaba con arrebatadora elocuencia, y los negros, mucho más que los blancos, le escuchaban con placer. Las autoridades inglesas le pedían credenciales y certificados de estudios que Knibb ni podía ni quería presentar, porque sus creencias no le permitían dejar que las autoridades inspeccionasen la obra del Señor. A veces le pareció que le sería imposible poder seguir la obra, pero, a pesar de tener que comparecer muchas veces ante las autoridades, Dios siempre le abría un camino para poder salir de las dificultades en que el gobierno le colocaba. . . .

Quando en Inglaterra el Parlamento estaba ocupándose de la libertad de los esclavos, la esperanza de días mejores llenó de júbilo a los negros, pero como las cosas no iban con la rapidez que era deseable, empezaron a impacientarse. . . . Habían esperado hasta la Navidad de 1831, porque algunos aseguraban que ese día se publicaría la emancipación, pero cuando vieron defraudadas sus esperanzas, resolvieron rebelarse. El 26 de Diciembre de 1831 Jamaica amaneció hecha una hoguera. . . . Muchos misioneros, de todas las denominaciones, fueron procesados, y especialmente Knibb, que fue tratado brutalmente, y a quien prendieron con el intento de fusilarlo en el acto. . . . La influencia de algunos amigos le salvó la vida, y enfermo, fue puesto en libertad bajo fianza. . . .

Pero los plantadores no se daban por satisfechos con nada menos que la muerte de Knibb, e incendiaban toda casa donde le daban refugio. Por fin pudo hallar un asilo seguro yendo a habitar en un buque que estaba anclado en las afueras del puerto.

Pacificada la isla, Knibb prosiguió sus trabajos con el mismo ardor y fidelidad que antes. . . . La esclavitud en Jamaica y en todos los dominios británicos, fue abolida definitivamente el 1 de Agosto de 1838. A media noche Knibb había reunido su congregación numerosísima. Cuando la hora que anunciaba el fin del día se acercaba, Knibb, mirando al reloj, exclamaba: "La hora se acerca; el monstruo está muriendo." Un silencio sepulcral reinaba en la asamblea. Cuando el reloj dio el último toque de las doce, Knibb exclamó: "El monstruo está muerto; los negros están libres." Entonces se oyó un clamor de parte de los libertados, cual, tal vez, nunca se oyó otro sobre la tierra.¹¹⁶

¹¹³ J. Edwin Orr, *Evangelical Awakenings in Latin America* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1978), 8.

¹¹⁴ George Smith, *History of Wesleyan Methodism*, 3 vols. (Londres: 1862), 3:138-140.

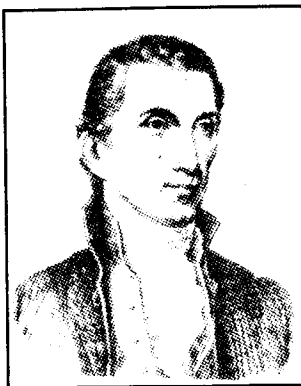
¹¹⁵ Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, 5:124.

¹¹⁶ Varetto, *Héroes y mártires de la obra misionera*, 210-214.

te en *América Central* (1824), cuando un bautista inglés hizo una breve visita a Guatemala, pero sin resultados permanentes.¹¹⁷

De Norteamérica

En Norteamérica, las nuevas fuerzas religiosas que surgieron de los grandes avivamientos religiosos del siglo XVIII se vieron nutridas por la inspiración y el ejemplo de los evangélicos británicos. Esto resultó en la iniciación del trabajo misionero por parte de grupos americanos similares y la fundación de agencias para las misiones foráneas: la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Foráneas (1810), la Sociedad Misionera Bautista Americana (1814), la Sociedad Bíblica Americana (1816), la Sociedad Misionera Metodista (1819).



James Monroe, presidente de los EE.UU. (1817-1825), acérrimo enemigo de la intervención de las naciones europeas en los asuntos americanos.

Fue en Haití donde probablemente se produjo el primer intento misionero foráneo norteamericano en 1823, fecha en que la Sociedad Misionera Bautista de Massachusetts envió al país su primer misionero, el pastor Tomás Paul, de Boston. Pero esta obra no continuó. En 1833-1834 la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Foráneas intentó explorar las posibilidades de llevar a cabo obra misionera entre los indígenas de la Patagonia. Marineros norteamericanos habían dado noticias de la accesibilidad de estos indígenas. La Junta envió dos hombres para hacer esta investigación, pero después de oír

su informe decidió no seguir adelante con el proyecto.¹¹⁸

El interés de los Estados Unidos por América Latina creció no sólo como resultado de la proximidad geográfica, sino también de la simpatía por las corrientes revolucionarias de principios del siglo XIX. El gobierno norteamericano reconoció a los movimientos de independencia y nombró representantes diplomáticos para México (1822), Chile y el Río de la Plata (1823), Brasil y la Confederación Centroamericana (1824), y Perú (1826). La **Doctrina Monroe**, proclamada oficialmente en 1823, advertía a todas las potencias europeas que el hemisferio occidental ya no estaba abierto a nuevas aventuras colonizadoras. Este principio proclamado por el presidente norteamericano James Monroe (1758-1831) se sintetiza en la frase "América para los americanos."

En general, puede afirmarse con K.S. Latourette, que "las empresas de los protestantes de los Estados Unidos entre los católicos romanos de América Latina fueron más prominentes que lo que fueron las de los protestantes de las Islas Británicas."¹¹⁹ No obstante, no será hasta la segunda mitad del siglo XIX que las misiones protestantes de los Estados Unidos asumirán una dimensión significativa en el subcontinente.

De Europa continental

En el continente europeo surgieron varias sociedades que sólo enumeraremos con la fecha de su fundación: la Sociedad Misionera de los Países Bajos (1797), de Basilea (1815), Danesa (1821), de París (1822), de Berlín (1824), Renana (1828). Estas agencias misioneras formaban parte del movimiento que protagonizó el más extraordinario período de expansión geográfica del cristianismo por todo el mundo. No todas estas misiones trabajaron en América Latina, pero sí ejercieron influencia sobre el tipo de trabajo misionero pionero que se llevó a cabo.

Evaluación de los primeros intentos misioneros

Sobre el rastro de los inmigrantes y siguiendo de cerca a los colportores de las sociedades bíblicas en su distribución de las Escrituras, llegaron a América Latina los primeros agentes misioneros europeos y norteamericanos. Básicamente, su objetivo fue el de evangelizar la población nacional de religión católica romana y las poblaciones indígenas no cristianizadas o altamente paganizadas, ignorantes del Evangelio.

¿Por qué razón vinieron estos misioneros (especialmente los norteamericanos) a América Latina? Se pueden enumerar algunas razones. *Primero*, el nuevo papel que los Estados Unidos pasaron a desempeñar en América Latina y su creciente expansión imperialista, lo que favoreció también la penetración religiosa del continente. *Segundo*,

el vigor espiritual de las iglesias protestantes norteamericanas, que se manifestó en términos de su fuerza misionera y expansiva, con el envío de agentes de sus sociedades o juntas misioneras recientemente constituidas como resultado del clima avivamentista. *Tercero*, los relatos de los viajes de los colportores de las sociedades bíblicas, que ayudaron a las iglesias protestantes norteamericanas a "descubrir" América Latina como un campo misionero.¹²⁰

A medida que se fue tomando conciencia de la realidad moral y espiritual del continente, las iglesias y agencias misioneras protestantes de Europa y Estados Unidos fueron tomando más en serio la necesidad de evangelizar América Latina.

En 1882, un tal Bainbridge escribía: "La fe (católica) que se ha plantado en aquellos países es una deformación del cristianismo. Apenas ha elevado a los indígenas y ha rebajado la dignidad de los colonos. . . . Sobre las tumbas de millones y miles de millones de seres maltratados y asesinados, ellos (los españoles y portugueses) han levantado el edificio de la barbarie de su Iglesia Católica, convertida hoy en una desgracia para toda la cultura occidental."¹²¹

GLOSARIO

colono: habitante de una colonia; arrendatario de una heredad, que la cultiva, labra y suele vivir en ella.

confederado: perteneciente a los 11 estados esclavistas de Norteamérica, que se separaron de la Unión en 1860-1861, y forma-

¹¹⁷Kenneth G. Grubb, *Religion in Central America* (Londres: World Dominion Press, 1937), 31.

¹¹⁸Titus Coan, *Adventures in Patagonia: A Missionary's Exploring Trip* (Nueva York: Dodd, Mead & Co., 1880).

¹¹⁹Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, 5:112.

¹²⁰Belo de Acevedo, *As cruzadas inacabadas*, 97.

¹²¹Citado en Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 761.

ron un gobierno que subsistió hasta la terminación de la Guerra Civil en 1865.

cuarterones: se aplica en América a los nacidos de mestizo y blanca, o al contrario. Se los llama así porque se dice que tienen un cuarto de indígena y tres de blanco.

dicotomía: bifurcación, división en dos partes, separación.

Doctrina Monroe: la posición mantenida en política internacional por los Estados Unidos, no estatuida por ley, pero no por eso menos firme y eficaz, que sostiene "como un principio en que están envueltos los derechos e intereses de los Estados Unidos, que los Continentes americanos, por libre e independiente condición que han asumido y que mantienen, no pueden considerarse en adelante como sujetos a futura colonización por cualquier potencia europea."

idiosincrasia: un aspecto del comportamiento típicamente característico de un individuo o pueblo; condición del temperamento y carácter de cada persona, por la que se diferencia de las otras.

iglesias de trasplante: son iglesias protestantes en las que la confesión religiosa sirve de ideología a un grupo de inmigrantes trasplantados, cumpliendo así una función socio-cultural que fundamenta su etnia. El factor determinante en estas iglesias no es el credo religioso, sino el origen étnico y cultural del inmigrante.

liberales: que siguen las doctrinas del liberalismo favorables a la libertad política y económica de los Estados, al respeto por las libertades del individuo. En América Latina,

los liberales eran guiados por la idea del progreso y la civilización.

libertad de culto: tiene que ver con la exteriorización y participación privada o colectiva de las convicciones religiosas personales. No tiene que ver con los contenidos de la religión, sino con la exteriorización de los mismos en el culto público.

libertad religiosa: aquella facultad personal o social de todo ser humano, de escoger, sustentar, y practicar su propia religión, conforme a los dictados de su conciencia, como así mismo su derecho de cambiarla u objetarla por causa de su conciencia, libre de toda coerción.

logia masónica: local donde se celebran asambleas de masones y cada una de estas asambleas y el conjunto de individuos que las constituyen.

mulatos: se aplica en América a los nacidos de negra y blanco, o al contrario; de color moreno.

raison d'être: razón de ser.

tolerancia religiosa: régimen de relaciones entre un Estado y las religiones que no son la oficialmente reconocida por aquél, por el cual se concede libertad para que cada uno ejerza o profese el culto que tenga por conveniente, pero sin hacer manifestaciones exteriores o fuera de los templos.

SINOPSIS CRONOLOGICA

1776	Independencia de los Estados Unidos.		
1786	Tomás Coke misiona entre los esclavos negros en las Indias Occidentales.		
1787	Constitución de los Estados Unidos.		
1789	Revolución Francesa.		
1804	Sociedad Bíblica Británica y Extranjera.		
1806	Primera invasión inglesa: toma de Buenos Aires; Creighton distribuye Testamentos en Montevideo		
1810	Tratado anglo-portugués garantiza libertad de culto a súbditos británicos en Brasil. Fundación de la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Foráneas.		
1810-1825	España pierde la casi totalidad de sus colonias americanas.		
1814	Sociedad Misionera Bautista Americana.		
1816	El Papa prohíbe el uso de la tortura por parte de la Inquisición. Fundación de la Sociedad Bíblica Americana.		
1818	Diego Thomson desembarca en Buenos Aires.		
1819	Primer templo protestante (anglicano) en América Latina, en Río de Janeiro. Fundación de la Sociedad Misionera Metodista.		
1820	Primer culto evangélico en Buenos Aires, con Diego Thomson.		
1821	Llegada de Diego Thomson a Chile.		
1823	Llegada de Tomás Paul a Haití. Proclamación de la Doctrina Monroe.		
1824	Llegada de inmigrantes negros norteamericanos a República Dominicana. Llegan colonos alemanes a Brasil.		
1825	Primer lugar de culto protestante en Argentina: capilla anglicana. Llegada de colonos escoceses (presbiterianos) a Buenos Aires. Primer cementerio protestante en Chile. Fundación de la Sociedad Bíblica Colombiana, en Bogotá.		
1826	Llegada de Lucas Matthews a Buenos Aires. Fundación de Sociedad Bíblica en Venezuela, de existencia efímera.		
1831	El misionero bautista Guillermo Knibb apoya la rebelión de los esclavos negros en Jamaica.		
1833	Primer agencia de la SBA en América Latina		
			na (itinerante), con Isaac Wheelwright.
1834			Acta de Emancipación libera parcialmente a los esclavos de las colonias inglesas. Primer capilla anglicana en Caracas. Llegada de colonos alemanes a Colonia Tovar (Venezuela).
1837			Primer culto protestante (anglicano) en Chile. Luteranos alemanes construyen templo en Río Grande do Sul (Brasil). Daniel P. Kidder llega a Brasil como agente de la SBA.
1843			Congregación luterana alemana en Buenos Aires.
1846			Primeros inmigrantes luteranos alemanes en Chile.
1848			Revolución en Europa contra los gobiernos autocráticos.
1849			Primer iglesia protestante (anglicana) en Perú.
1854			Montsalvatge llega a Venezuela como agente de la SBA.
1856			Duffield publica en Bogotá la primer edición del N.T. impresa en Sudamérica.
1857			Colonos valdenses italianos llegan al Uruguay.
1859			Luteranos alemanes del Volga se establecen en Río Grande do Sul (Brasil).
1860			Ley de Libertad de Culto en México.
1861			Iglesia Episcopal en Haití, con inmigrantes negros norteamericanos.
1864			Milne como agente de la SBA para el Río de la Plata.
1865			Llegada de colonos bautistas galeses al Valle del Chubut (Patagonia). Primer capilla anglicana en Costa Rica: The Iron Church.
1866			Llegada de confederados sureños norteamericanos a Brasil
1867			Comienzo de la obra de los metodistas del sur en Brasil.
1871			Comunidad bautista de habla inglesa en Santa Bárbara (Brasil).
1876			Mongiardino comienza un viaje de colportaje por el continente.
1886			Llegada de Hugo C. Tucker a Brasil.
1888			Francisco G. Penzotti en Perú.

CUESTIONARIO DE REPASO

1. ¿Qué ocurrió con la mayor parte de las colonias españolas en América entre 1810 y 1825? 2. ¿Cuál era la situación de la Iglesia Católica cuando el protestantismo reapareció en América Latina? 3. ¿Mencione las tres vías por las que el protestantismo hizo su reaparición en América Latina. 4. Señale los factores políticos y económicos que hicieron posible la reaparición del protestantismo. 5. ¿De qué manera los proyectos liberales de inmigración favorecieron la reaparición del protestantismo? 6. ¿De qué manera la presencia de colonos protestantes favoreció el desarrollo de la tolerancia religiosa? 7. Evalúe el aprecio que los líderes liberales latinoamericanos tenían del protestantismo. 8. Describa los factores espirituales y religiosos que favorecieron la reaparición del protestantismo. 9. Evalúe el celo evangelístico y misionero de los inmigrantes protestantes llegados durante el siglo pasado. 10. ¿Cuáles fueron los dos países que recibieron el mayor número de inmigrantes y qué dos grupos protestantes predominaban entre ellos? 11. ¿Cuál fue el cuerpo protestante que se estableció primero en América Latina y dónde? 12. ¿En qué año se construyó el primer templo protestante en América Latina y dónde? 13. ¿Cuál fue el alcance de la presencia de anglicanos en América Latina? 14. ¿En qué país se radicaron mayormente los presbiterianos escoceses y los bautistas galeses? 15. ¿En qué país se radicaron los valdenses italianos a partir de 1857? 16. ¿Cuál fue el alcance de la presencia de luteranos alemanes en Brasil? 17. Describa la presencia de luteranos alemanes en América Latina. 18. ¿Qué evangélicos del sur de Estados Unidos se radicaron en América Latina y por qué? 19. Haga una evaluación de la inmigración protestante a América Latina. 20. ¿Quién fue el pionero de la distribución de la Biblia en América Latina y cuál fue su contribución? 21. ¿Dónde y en qué año se fundó la primera Sociedad Bíblica en América Latina? 22. ¿Quién fue y qué hizo Lucas Matthews? 23. ¿Quién fue y qué hizo Andrés M. Milne? 24. ¿Por qué se considera a Francisco G. Penzotti como "el héroe más destacado del protestantismo latinoamericano"? 25. ¿Quién fue Hugo C. Tucker y qué hizo? 26. Haga una evaluación de la obra de las sociedades bíblicas en América Latina. 27. Describa la obra misionera incipiente de los metodistas y bautistas en el Caribe y sus dificultades. 28. ¿Quién fue Guillermo Knibb y qué hizo? 29. ¿Cuál era la actitud de los Estados Unidos hacia América Latina a comienzos del siglo XIX? 30. Enumere algunas razones que explican el envío de los primeros misioneros a América Latina.

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Las iglesias de inmigración

Lea y responda:

En la carta de felicitación que la Iglesia Madre de Escocia remitió a su filial argentina,

la Iglesia Presbiteriana Escocesa de San Andrés, con motivo de su centenario en el país (1929) se dice:

"... Conocemos vuestra historia; cómo habéis sostenido bien en alto en la Argentina, ya sea en la doctrina, en la adoración como en el testimonio de vida, 'la fe que alguna vez os

fue dada por los santos,' así como la Iglesia de San Andrés ha sido el hogar espiritual de decenas de miles de escoceses, que llevados por su espíritu de empresa se han establecido allí. Nosotros sabemos que San Andrés ha guardado vivo los fuegos del patriotismo escocés y la religión en esta tierra distante, y en particular cuántos de nuestros jóvenes escoceses son deudores a vuestra cristiana amistad y hospitalidad. También hemos comprobado con satisfacción cuán constante ha sido San Andrés para extender las bendiciones de la predicación y adoración al pueblo de origen escocés desparramado por toda esa inmensa provincia."

El saludo que el Rey de Inglaterra, Jorge V envió a la misma iglesia en igual ocasión pondera su trabajo "como una expresión digna de las mejores tradiciones de la raza y la fe escocesas."

J. Monteith Drysdale, *A Hundred Years in Buenos Aires: 1829-1929* (Buenos Aires: 1929), 67-68.

- ¿En qué sentido este documento interpreta la función de la iglesia como la preservación de la "etnia" escocesa?

- ¿Qué rasgos propios de una subcultura se pueden detectar en el párrafo leído?

- ¿Es posible detectar, junto con la fe, elementos de una ideología foránea?

- ¿De qué manera la iglesia es entendida como un "segundo hogar" y un refugio contra la disolución de costumbres que la inmigración puede traer aparejada?

- ¿Cómo aparecen relacionados patriotis-

mo y religión en las citas leídas?

- Evalúe los rasgos apuntados desde una perspectiva misionológica. ¿Una iglesia así puede cumplir con la misión del reino?

TAREA 2 * La obra del colportor

Lea y responda:

Después de 30 años de experiencias, estoy completamente persuadido de que la misión del colportaje bien entendida, y mejor practicada, es uno de los medios más prácticos para evangelizar, especialmente en campos nuevos. Es difícil tener el personal idóneo, pues para eso se requiere tener vocación como en el caso del ministerio de la palabra.

El primer paso es consagrarse a sí mismo a Dios, conocer bien el libro que se ofrece, tener buen tino no solamente para ofrecer el libro en venta, sino para despertar interés con la lectura de pasajes adecuados a la persona o personas; ser el bienvenido en cualquier campo que está ocupado por alguna Misión, saber las horas y local de cultos para invitar al pueblo a ellos, y constituirse así en promotor y colaborador de las diferentes denominaciones sin ser sectario, presentando a Cristo como el Salvador del mundo, y su Palabra como el medio de llevarlos a él.

La Biblia no pide ni necesita defensores. Eso no quiere decir que no hemos de tratar de probar la eficacia de ella, lo cual es muy distinto de pretender defenderla, lo cual sería como un conejo queriendo defender a un león. Los ataques contra ella son como garbanzos arrojados contra la roca de Gibraltar. Ella tiene

solamente un enemigo y es la *indiferencia* hacia ella.

La obra del colporteur es una verdadera escuela para la preparación para el ministerio. He oído varias veces al Dr. Wood decir que él no favorecería la ordenación de un nuevo candidato al ministerio sin que antes haya pasado por la experiencia del colportaje.

Las Sociedades Bíblicas son instituciones eminentemente cristianas, y son indispensables para llevar adelante la gran obra de evangelización. ¿Qué haría el pueblo de Dios sin la Biblia?

Francisco G. Penzotti, "Sociedad Bíblica Americana," *El Estandarte Evangélico de Sud América*, núm. extraordinario (noviembre 1911): 160-161.

- Evalúe el colportaje como método de evangelización para el día de hoy. ¿Cree que todavía es efectivo?

- ¿Considera que el colportaje es un ministerio válido? ¿Qué piensa de las cualidades del colporteur que indica Penzotti?

- "La Biblia no pide ni necesita defensores." ¿Cuál es su opinión sobre esta afirmación?

- ¿Cree que la experiencia de colportaje sería una buena obra práctica para los candidatos al ministerio pastoral?

- ¿Qué lugar debe ocupar la difusión de la Biblia en una estrategia misionológica actual y efectiva?

LECTURAS RECOMENDADAS

GONZALEZ, Justo L. *Y hasta lo último de la tierra: una historia ilustrada del cristianismo*, vol. 9: *La era de los nuevos horizontes* (Miami: Caribe, 1987), 201-220.

MACKAY, Juan A. *El otro Cristo español* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1952), 230-235.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sigueme, 1985), 711-761.



UNIDAD DOS

EL CRISTIANISMO PROTESTANTE

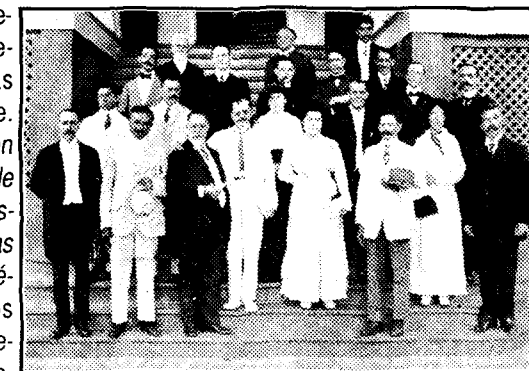
SUBUNIDAD III

LA CONQUISTA (1880-1916)

Hace ya más de un siglo que el protestantismo ha sido implantado en América Latina. Obviamente, la Iglesia Católica Romana siempre consideró como una penetración injustificada y peligrosa, todos los esfuerzos de establecimiento de iglesias evangélicas en el continente. Pero hubo también resistencias desde el mismo protestantismo hacia las misiones en América Latina. Los esfuerzos misioneros fueron considerados producto de

grupos fanáticos y poco cultos, que venían a sembrar donde ya se había sembrado por siglos. Muchos protestantes, especialmente europeos, estimaban que, bien o mal, la Igle-

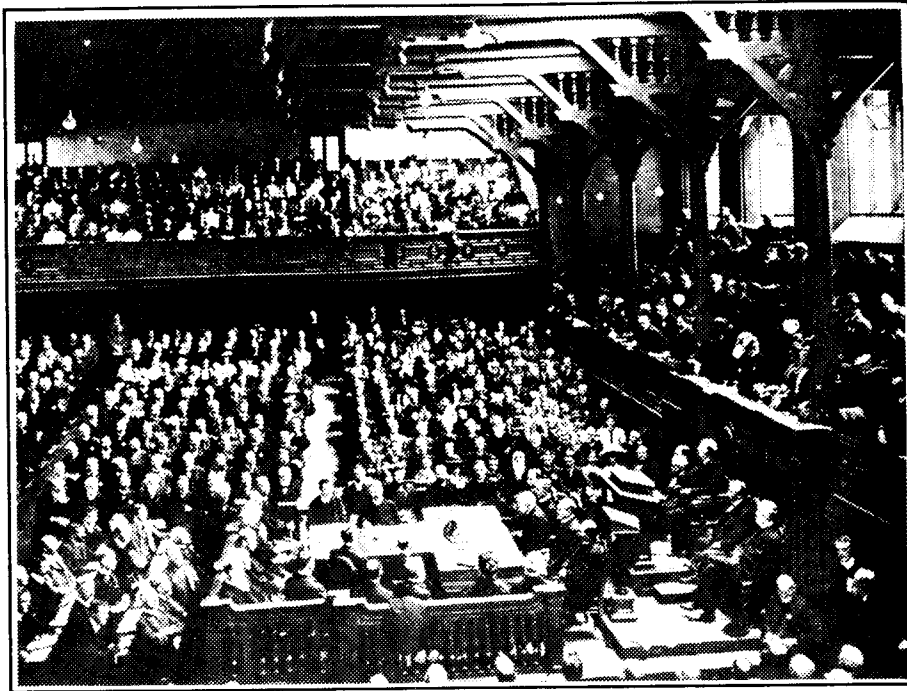
sia de Roma había evangelizado el continente. Según este criterio, no era necesario gastar recursos en América Latina, cuando había tantos lugares todavía paganos que había que alcanzar con el Evangelio.



Delegados latinoamericanos en Panamá.

Por el lado católico, éstos eran celosos de un continente que, durante siglos, habían considerado una especie de coto de caza privado. Este celo por conservar la influencia religiosa ostentada desde los días de la conquista, no les permitía ver las reales condiciones espirituales y morales

de las masas, totalmente ajenas a la luz del Evangelio. Tuvieron que pasar muchos años antes que una actitud más liberal, progresista y renovadora trajera una visión más realista, que superara la estrechez de la intransigencia



Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo (Escocia), 1910.

y el monopolio religioso católico. Pero esta nueva actitud recién alcanzó cierta madurez en la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II.

Por el lado protestante, hubo que esperar hasta el Congreso Evangélico de Panamá en 1916 y el de Montevideo en 1925, para que se legitimaran los esfuerzos misioneros realizados y se alentaran nuevas empresas. No obstante, en las tres décadas que van desde 1880 a 1916, comenzaron su conquista evangelizadora la mayoría de los grupos protestantes más significativos que operan en el continente. Es cierto que algunos lo hicieron en el curso del medio siglo previo, y otros en los años que siguieron a 1916. Pero por sus características, este período puede ser considerado como el de la conquista protestante de América Latina, llevada a cabo por las sociedades misioneras europeas y especialmente norteamericanas.

LOS PRIMEROS ESFUERZOS MISIONEROS ORGANIZADOS

El protestantismo tardó mucho en adquirir conciencia de su deber de testimonio al mundo, y de manifestar un profundo celo misionero. Recién a fines del siglo XVIII, aparece con gran fuerza este espíritu dentro del protestantismo europeo. Durante el siglo XIX, el celo misionero fue característico de la mayoría de las denominaciones protestantes de Europa y Norteamérica. Estas iglesias desarrollaron una extraordinaria obra misionera por todo el mundo. Este fenómeno es el que llevó a Kenneth S. Latourette a denominar como "El gran siglo" al período entre 1815 y 1914.¹

Sin embargo, no fueron muchos los protestantes que durante este siglo pensaron en América Latina como campo misionero. Como se indicó, muchas iglesias establecidas en Europa consideraban al continente latinoamericano como ya evangelizado y cristianizado por la Iglesia Católica Romana. Sus sociedades misioneras preferían realizar su obra en los nuevos territorios abiertos al avance del imperialismo europeo (británico, francés, alemán, belga) o norteamericano, y que se encontraban sumidos en el paganismo y la barbarie. En algunos lugares de Asia, África y Oceanía el catolicismo jamás había llegado, o bien, su penetración no había sido suficientemente profunda. La tendencia a mantener a América Latina fuera de la agenda misionera protestante duró mucho tiempo, y se expresó incluso en la Conferencia Misionera Mundial, celebrada en Edimburgo en 1910, donde el continente no figuró entre los campos misioneros considerados.

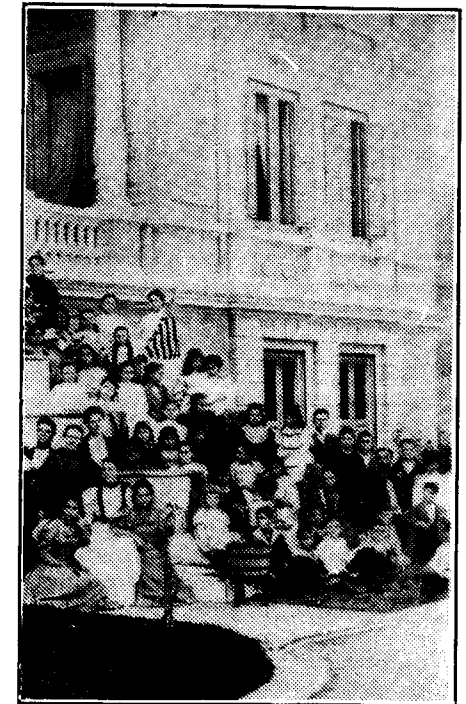
Por otro lado, en el caso de las sociedades misioneras norteamericanas, la empresa misionera se vio un tanto frenada hasta 1865 debido a los problemas generados por la Guerra de Secesión (1861-1865). Las grandes denominaciones protestantes norteamericanas tenían sus fuerzas divididas por la confrontación entre el norte y el sur. Al terminar el conflicto interno en los Estados Unidos, las sociedades misioneras pudieron reforzar sus programas foráneos.

En el caso de las iglesias europeas, éstas sólo apoyaron a sus residentes e inmigrantes en América Latina, ya que consideraban al continente como territorio católico romano, y limitaron su trabajo misionero a la conversión de los indígenas no alcanzados por el catolicismo.

Los factores

Se pueden identificar varios factores que contribuyeron a hacer posible la venida de los misioneros, especialmente los norteamericanos, y su establecimiento durante este período.

Imperialismo político y económico. Terminada la Guerra de Secesión (1865), los Estados Unidos fueron ocupando el lugar de Inglaterra como primer potencia en el mundo. El imperialismo norteamericano fue diferente del español y del británico. Nació de intereses más bien expansionistas, bajo la convicción de que se estaba cumpliendo con un designio divino en la historia. El mundo necesitaba de la intervención de los Estados Unidos para lograr el progreso, la libertad y la democracia.



Colegio Americano de los metodistas, en Petrópolis (Brasil), hacia 1900. Nótese la bandera norteamericana.

El imperialismo español surgió de un interés tanto político como económico, junto con el deseo de expandir su fe cristiana. Las aspiraciones de los conquistadores eran militares, imperiales, económicas y espirituales sin diferenciación. El Estado estuvo al frente de la expansión imperialista, y los diversos

¹Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, vol. 5.

objetivos estuvieron mezclados. El *imperialismo británico*, por el contrario, partió de intereses exclusivamente económicos, y generalmente estuvo en manos privadas. Las inquietudes religiosas fueron acompañando a su expansión comercial en forma paralela, pero diferenciada. Incluso en algunos casos los comerciantes vieron en los misioneros una amenaza para sus intereses económicos.

En el *imperialismo norteamericano* la empresa expansionista y misionera fueron expresión de una misma actitud paternalista y mesiánica. *Orlando E. Costas* afirma: "En muchos casos, la empresa misionera ha sido usada como una justificación y un pretexto para la dominación de la gente. La interrelación entre misión, tecnología e imperialismo es bien conocida. Las ambiciones expansionistas de los países poderosos militar y económicamente han sido siempre acompañadas por un interés misionero."²

No obstante, conviene tener en cuenta lo que aclara *Justo L. González*: "La relación entre ambos elementos, colonialismo y misioneros, es harto compleja. . . . No es del todo exacto decir que los misioneros fueron agentes del colonialismo, pues en algunos casos se opusieron a él, y en muchísimos casos criticaron sus prácticas. Tampoco es cierto que la gran expansión misionera entró por las puertas que el colonialismo le abrió, pues, si bien es verdad que muchas veces las colonias fueron el punto de entrada de los misioneros, también lo es que hubo lugares donde los misioneros llegaron mucho antes que los comerciantes y los colonizadores, y que en muchos casos las autoridades coloniales se opusieron a la obra de los misioneros. Lo que sí es indudable, . . . es que una innumerable hueste de cristianos, llevados por motivos

muy sinceros y por un innegable amor al resto de la humanidad, se lanzó a la tarea de evangelizar al mundo, precisamente en la misma época en que otros se dedicaban a explotarlo."³

El nuevo papel dominador que comenzaron a ejercer los Estados Unidos en América Latina en materia política y económica facilitó la llegada de misioneros de esa nacionalidad. Una vez lograda la unidad interna después de la Guerra de Secesión, los Estados Unidos lograron estabilizar su economía y se transformaron en una potencia industrial que comenzó a competir con Europa por el mercado colonial.

Según *Waldo L. Villalpando*, "la cercanía continental y la balcanización debilitante de las naciones latinoamericanas hacen de éstas una fruta apetitosa para sus intereses hegemónicos."⁴ Es así como se produjo una sucesión de intervenciones, muchas de ellas violentas, en Honduras, Santo Domingo, Panamá, Cuba y Puerto Rico, y la consiguiente expansión económica a lo largo de las costas atlánticas y del Pacífico en América del Sur. Todo esto fue expresión de un *paternalismo político*, ya puesto de manifiesto con la *Doctrina Monroe* (1823), que se prolongó en una tradición expansionista en su esencia considerada como beneficiosa.

A la sombra de la influencia estadounidense, la actividad misionera protestante se vio beneficiada. Los Estados Unidos se convirtieron en el mayor acreedor de las repúblicas latinoamericanas, por lo que sus gobiernos se

EXPANSION POLITICA Y EXPANSION MISIONERA

No estoy sugiriendo aquí que la empresa misionera es responsable de las acciones expansionistas de las naciones imperialistas; pero que las empresas misioneras se han aprovechado ampliamente del "privilegiado" *status* de ser parte de las naciones coloniales, nadie se atrevería a disputar. Cuando uno lee las crónicas y los documentos de las sociedades misioneras, en los períodos decisivos, por ejemplo, alrededor de 1900, inmediatamente después de la Guerra Hispano-Americana y antes y después de la Primera Guerra Mundial, uno encuentra que hubo algunos líderes misioneros que estaban preocupados acerca de los factores teológicos-éticos en cuanto a la relación del movimiento misionero con las empresas colonialistas de sus respectivos gobiernos.

Pero en realidad éstas eran voces solitarias. En lenguaje romántico y con base en racionalizaciones teológicas, los líderes misioneros establecieron políticas y estrategias para sacar tanta ventaja como fuera posible de la situación favorable que proveía el colonialismo. Lo que muy pocos, si algunos, parecían darse cuenta era que en una manera real el Evangelio estaba siendo traicionado por la legitimación consciente o inconsciente de las ambiciones políticas y las explotaciones de los poderes coloniales.⁵

sintieron moralmente obligados a facilitar más que entorpecer la penetración del protestantismo. De este modo, al paternalismo político y económico sucedió el *paternalismo religioso*. Los misioneros de las iglesias norteamericanas comenzaron a propagar su fe en América Latina, fundando iglesias que fueron un calco de las de su país de origen. Esto llevó a que antes de terminar el siglo XIX ya había obras misioneras de origen evangélico norteamericano en todos los países de América Latina, con excepción de la Guayana Francesa.⁶

En América Latina ocurrió lo mismo que en otros campos misioneros, como Asia y Africa. "Durante la expansión misionera de la primera parte del siglo XIX, se suponía gene-

ralmente que las iglesias 'en el cuerpo misionero' habían de ser moldeadas de conformidad con las iglesias 'en la patria del misionero.' La tendencia era la de producir réplicas prácticamente idénticas. . . . Debe agregarse que dichos esquemas eran entusiastamente adoptados por los nuevos cristianos, resueltos a no quedar atrás en nada con respecto a sus amigos occidentales, cuyos hábitos y modos de adorar venían observando atentamente."⁷

"*Destino manifiesto*". La mayoría de los misioneros llegados durante este período venían embebidos de la ideología del "destino manifiesto" norteamericano. Esta ideología se fue gestando en los Estados Unidos hacia 1845, y expresaba la *convicción de los blancos*

²Orlando E. Costas, *The Church and Its Mission: A Shattering Critique from the Third World* (Wheaton, Illinois: Tyndale House, 1974), 245.

³González, *Historia ilustrada*, 9:135.

⁴Villalpando, "De la iglesia residente a la iglesia residual," 187.

⁵Rubén Lores, "El destino manifiesto y la empresa misionera," *Vida y Pensamiento* (Costa Rica) 7 (nn. 1-2, 1987): 20.

⁶*Christian Work in Latin America*, 3 vols. (Nueva York: Missionary Education Movement, 1917), 1:266.

⁷*El Evangelio y la cultura: informe de la Consulta de Willowbank* (n.l.: Comité Lausana para la Evangelización Mundial, 1978), 29.

norteamericanos de que su país tenía un propósito asignado por Dios de guiar al resto del mundo por el camino del progreso y la libertad. Esto era interpretado como particularmente cierto en el caso de América Latina, en razón de la aplicación de la *Doctrina Monroe* y de la supuesta misión de los Estados Unidos de defender el continente de toda agresión de una potencia europea.

La ideología del "destino manifiesto" tuvo una expresión cabal en el expansionismo norteamericano hacia México y en la apropiación injusta del territorio mexicano. En 1848 se firmó el *Tratado de Guadalupe-Hidalgo* por el que México cedió a los Estados Unidos, a cambio de 15 millones de dólares, un territorio de más de 3 millones de kilómetros cuadrados (Nuevo México, Arizona, California, Utah, Nevada y parte de Colorado), y reconoció además el Río Grande como la frontera entre Texas y México. Las denominaciones **conversionistas** del sur de Estados Unidos (bautistas, metodistas y presbiterianos) no sólo justificaron teológicamente la apropiación injusta de estos territorios, sino que aprovecharon para enviar gran cantidad de predicadores y misioneros a los nuevos territorios y a México. Se consideraba que estos acontecimientos eran providenciales, y que Dios había abierto una "gran puerta" para la predicación del Evangelio en estas tierras.⁹

El "destino manifiesto" era también interpretado en términos de cierta superioridad racial, religiosa e institucional. Se consideraba que América Latina necesitaba ser expuesta a la superioridad de la raza anglosajona, a la excelencia de la fe protestante, a los beneficios de la industrialización y el capitalismo, y a las bondades de la democracia norteamericana. Esta responsabilidad era vista como "la carga del hombre blanco."⁹

⁹González, *Historia ilustrada*, 9:35-41.

⁹Ibid, 134.

¹⁰Lores, "El destino manifiesto y la empresa misionera," 13-16.

EL DESTINO MANIFIESTO Y LA EMPRESA MISIONERA

El destino manifiesto está íntimamente emparentado con el milenarismo norteamericano. Fue el renacimiento de la antigua idea de que en cada período de la historia hay un pueblo o nación que ejerce el imperio de la organización cultural y política. Este ideal expresaba la idea de que la decadente cultura europea iba a renacer en suelo americano. Así, pues, hacia mediados del siglo XVIII ya había dos tipos de expectativas: una política, que postulaba que los problemas del mundo se resolverían en suelo norteamericano; y otra religiosa, que levantaba la idea de una nueva Jerusalén.

El pluralismo religioso de los Estados Unidos no iba a permitir que ninguna denominación reclamara el derecho de ser la iglesia verdadera. Por ello, la nación misma llegó a funcionar como si fuera una iglesia. Esto define las características dadas por el protestantismo a la nación norteamericana, en las que se puede distinguir tres notas teológicas: (1) la nación surgió como la agencia de Dios para cumplir sus designios; (2) la nación vino a ser la sociedad principal; y (3) al ser considerada como una comunidad que cumple los propósitos de Dios y que realiza al individuo en su identidad personal, la nación asumió funciones de iglesia.¹⁰

En un editorial del *New York Times*, del 12 de mayo de 1848, se leía: "México se encuen-

tra ahora a los pies de los Estados Unidos, apto sólo para ser moldeado y plasmado en la forma que prefiramos darle. . . . Es hora de que nos preparemos para nuestro destino, y este destino parece consistir en verdad en la anexión y absorción final de todo México. Es posible que le siga Canadá, Cuba y las otras islas de las Indias Occidentales, pero basta uno por vez."¹¹

Protestantismo "de frontera". El desarrollo de un protestantismo norteamericano "de frontera," que encontró en América Latina condiciones similares a las de la frontera norteamericana, le permitió capitalizar la experiencia obtenida allá en el campo misionero latinoamericano. La "conquista del oeste" norteamericano sirvió para la gran expansión de las denominaciones conversionistas, como los bautistas, metodistas y presbiterianos. Para estos grupos, *la evangelización de América Latina era una especie de extensión de la "frontera" norteamericana y sus desafíos hacia el sur del continente.*

Según Emilio Willems, la historia de las iglesias presbiterianas, metodistas y bautistas en los países latinoamericanos, sin duda alguna "da testimonio del mismo fervor proselitista que caracterizó al 'granjero-predicador bautista,' al 'maestro-pastor presbiteriano' y al 'predicador itinerante del circuito metodista'" de la frontera norteamericana.¹²



El Congreso de Panamá en sesión.

Disponibilidad de recursos. La disponibilidad de una infraestructura denominacional adecuada y de suficientes recursos humanos y económicos por parte de las denominaciones evangélicas norteamericanas les permitió desarrollar más plenamente sus misiones foráneas. Con la terminación de la Guerra de Secesión, las denominaciones de mayor crecimiento (bautistas, metodistas y presbiterianos) lograron organizarse de manera más o menos definitiva. Con recursos financieros propios y con organizaciones misioneras en pleno desarrollo, las **iglesias de misión** procuraron exportar sus ideales de progreso, libertad, democracia y ética calvinista al resto del mundo.

Esta disponibilidad de recursos para la obra misionera se vio reflejada en las palabras introductorias con las que comienza el libro que resume lo ocurrido en el *Congreso de Panamá*: "El Congreso sobre Obra Cristiana

en América Latina, que se realizó del 10 al 20 de febrero de 1916, empezó mucho tiempo antes de esa fecha. Sus sesiones nunca se habrían podido realizar, si movimientos anteriores y oportunidades no previstas no hubieran abierto el camino. . . . La hora parecía adecuada para celebrar, bajo la impresionan-

te colaboración de unas cincuenta organizaciones denominacionales e interdenominacionales, un congreso para un estudio profundo, científico y al mismo tiempo bien intencionado de la vida religiosa y necesidades de las repúblicas latinoamericanas."¹³

Citado en Frederik Merk, *La Doctrina Monroe y el expansionismo norteamericano* (Buenos Aires: Paidós, 1966), 190.

¹²Willems, *Followers of the New Faith*, 10.

¹³*Christian Work in Latin America*, 1:3.

Proyecto liberal neocolonial. El protestantismo misionero estaba vinculado al "proyecto liberal neocolonial", no tanto por razones ideológicas o políticas, sino porque estaba íntimamente ligado a los ideales civilizatorios anglosajones, que eran tan apreciados por los gobiernos liberales latinoamericanos de estos años. Los líderes liberales latinoamericanos vieron en los misioneros protestantes no sólo aliados oportunos en su lucha contra la "barbarie" y en pro de la "civilización," sino también un instrumento adecuado con el cual quebrar la hegemonía ideológica de la Iglesia Católica.

Los propios misioneros eran conscientes de esta instrumentación, como lo atestigua un comentario de *Hubert Brown*, de 1901, que describe a los liberales como mostrando "una infidelidad abierta, o a lo mejor una indiferencia religiosa cuyo esfuerzo principal se dirige a asegurar la estabilidad política y perfeccionar el sistema de educación popular," y con la "voluntad de usar al misionero como instrumento contra el poder político del partido clerical."¹⁴

El espíritu liberal de **libre empresa** era un elemento esencial de la predicación misionera norteamericana. *Orlando Fals Borda* señala: "El espíritu de progreso, libertad, democracia y ética calvinista continúa hasta el siglo veinte. . . . Las grandes compañías, asentadas y definitivamente establecidas, comienzan a extenderse a través del mundo. Al mismo tiempo, la sociedad americana comenzó a ser más influyente, más puritana, menos problematizada, más llena de sí misma y autosatisfecha. Este es el período cuando,

... el sistema de libre empresa se transformó en un brazo de la teología."¹⁵

Avivamientos religiosos. Los avivamientos religiosos de la segunda mitad del siglo pasado, particularmente entre los grupos "avivamentistas" y más conservadores (bautistas, metodistas y presbiterianos) alentaron la empresa misionera foránea y condujeron a la formación y organización de "juntas" o sociedades misioneras de carácter denominacional. A diferencia de las denominaciones europeas, las norteamericanas consideraban que América Latina era "tierra de misión," porque no aceptaban que fuese un continente ya evangelizado por la Iglesia Católica.

En el *Congreso de Panamá* se justificó la opinión norteamericana señalando el predominio del ateísmo, el materialismo y la influencia de los librepensadores en América Latina. En relación con Argentina, una comisión informó: "Se toma nota de la convicción de que la Iglesia no puede dejar ya más pasar por alto el hecho de que la incredulidad en estas tierras es coextensiva con la difusión de la educación moderna. Introducirse en profundidad entre las masas, pero dejando las universidades irreligiosas y descuidadas es como un ejército que avanza en campo abierto dejando en su retaguardia fortalezas hostiles que todavía dominan territorio ocupado a un gran costo. . . . Prácticamente todo educador del Estado, abogado, médico, editor, y persona de gran poder financiero han surgido del sistema de educación del Estado (y son incrédulos). . . . Y este particular cuerpo estudiantil es típico de los estudiantes en universidades estatales en las veinte repúblicas latinoamericanas."¹⁶

Promoción misionera. Los relatos e informes de agentes y colportores de las sociedades bíblicas ayudaron a las iglesias norteamericanas a "descubrir" el continente latinoamericano como oportunidad misionera. Sobre todo, se enfatizó la ignorancia de la Biblia, el imperio de la idolatría católica romana, y el estado de postergación social de las masas indígenas, como argumentos en favor de una acción misionera más dinámica. Las acciones heroicas de los colportores, sus viajes plagados de aventuras y peligros en territorios desconocidos para ellos, y la tenaz oposición del clero romano fácilmente captaban el entusiasmo de las iglesias norteamericanas, ya predisuestas al trabajo misionero por los avivamientos espirituales de la época. De este modo, las iglesias norteamericanas, infantilmente encandiladas por la expansión de su país, estaban dispuestas casi románticamente a transformar América Latina en un continente "para Cristo." Así esperaban salvarlo de las garras del racionalismo librepensador y del boato vacío e ídola del catolicismo.

Hasta 1889, fuera de los Hermanos Moravos que trabajaban en América Central y el Caribe desde mediados del siglo XVIII, habían entrado al continente un total de 17 misiones. La primera de ellas, y que no tuvo mayor trascendencia en el período, fue la *Sociedad Misionera de Londres* en 1808. En el período de la Independencia entró la *Sociedad Misionera Wesleyana de Inglaterra*, cuyos misioneros comenzaron a operar diez años después, concentrando sus esfuerzos en las regiones de dominio inglés y directamente relacionadas con la Iglesia Anglicana.

No obstante, fueron las juntas y sociedades misioneras denominacionales norteamericanas las que abrieron un surco definitivo en América Latina, que continúa fructificando hasta el día de hoy.

Los pioneros

Además de las sociedades bíblicas, ya consideradas, algunas denominaciones protestantes manifestaron su inquietud misionera en América Latina. Tales inquietudes se concretaron a partir de la cuarta década del siglo pasado. Los nombres de sus protagonistas principales representan las tradiciones denominacionales diferentes, que han ejercido una influencia protestante permanente en la vida espiritual de América Latina.

Allen Francis Gardiner. El primero de estos pioneros fue un oficial de la Armada Real Británica, el capitán *Allen F. Gardiner* (1794-1851), quien fue el primer anglicano que trabajó como misionero en América Latina.¹⁷ Su sacrificio abnegado y su martirio señalan uno de los episodios más conmovedores de la **historia de las misiones.** "Su historia es la de uno de los misioneros más dedicados que el mundo jamás haya conocido."¹⁸ Gardiner fue uno de los misioneros más intrépidos y tenaces que actuaron en el continente, a pesar de que todos sus esfuerzos terminaron en frustración y él mismo acabó su vida en forma trágica. "A los ojos del hombre mundano su vida habría parecido una continua sucesión de

¹⁴Hubert W. Brown, *Latin America: The Pagan, the Papist and Patriots, the Protestants and the Present Problem* (Nueva York: Fleming H. Revell, 1901), 235, 237.

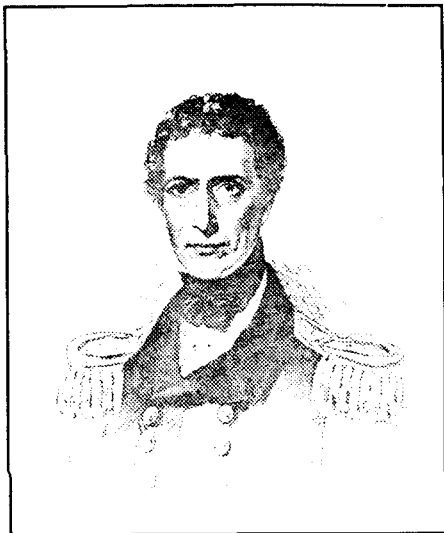
¹⁵Orlando Fals Borda, *The Ideological Bases of North American Studying Latin America* (Nueva York: University Christian Movement, 1966), 5.

¹⁶*Christian Work in Latin America*, 1:211-212.

¹⁷Sobre la vida y obra de Allen Gardiner, ver Arnoldo Canclini, *Hasta lo último de la tierra: Allen Gardiner y las misiones en Patagonia* (Buenos Aires: La Aurora, 1951); Robert Young, *From Cape Horn to Panama* (Londres: South American Missionary Society, 1905); Armando Braun Menéndez, *Pequeña historia fueguina* (Buenos Aires: Emecé, 1945); Ismael A. Vago, *Allen Gardiner: el mártir de Tierra del Fuego* (Buenos Aires: La Aurora, 1939); y Richard Hough, *The Blind Horn's Hate* (Nueva York: W.W. Norton, n.f.).

¹⁸Francis E. Clark y Harriet A. Clark, *The Gospel in Latin Lands: Outline Studies of Protestant Work in the Latin Countries of Europe and America* (Nueva York: Macmillan, 1909), 305.

fracasos.”¹⁹ Su ministerio abarca un período que va desde 1834 a 1851.



Allen F. Gardiner.

En 1822, Gardiner había visitado *Chile*, donde conoció a los indígenas araucanos y se despertó en él el deseo de evangelizarlos. Sin embargo, no fue hasta 1834 y junto al lecho de muerte de su esposa, que decidió ser “un pionero de una misión cristiana que convirtiera a las almas abandonadas.”²⁰ Después de haber recorrido como misionero África del Sur, Nueva Guinea y las islas del archipiélago Indico, llegó a *Chile* en 1838 con su segunda esposa. Pero todos sus intentos de testimonio fracasaron. En 1839 volvió a Inglaterra. Ese mismo año salió nuevamente para evangelizar. Pasó por Australia, Nueva Guinea y *Argentina* (Islas Malvinas y Patagonia), hasta que regresó a Inglaterra (1842) donde, en 1844, organizó la *Sociedad Misionera de la Patagonia*,

llamada más tarde *Sociedad Misionera Sudamericana*.

La primera empresa de la flamante Sociedad Misionera Sudamericana la llevó a cabo Gardiner en la *Patagonia* argentina, en 1845. Acompañado por un maestro de escuela, *Roberto Hunt*, como catequista, intentó establecer una estación misionera en *Puerto Oazy*. Pero se vio forzado a regresar a Inglaterra debido a la hostilidad de los indígenas. Una vez más retornó al continente latinoamericano para intentar nuevos esfuerzos misioneros en *Chile* y *Bolivia*, pero otra vez sin resultados positivos. En 1846, Gardiner llegó a Bolivia, donde procuró alcanzar a los indígenas. En La Paz obtuvo permiso oficial para evangelizarlos, pero absteniéndose de hacer proselitismo entre los católicos. Para ello, visitó Potosí y comenzó a estudiar el quechua. Dejó a su colaborador, el español *Federico González*, en Potosí, mientras él regresó a Londres para reclutar más ayudantes. La Sociedad Misionera Sudamericana, mientras tanto, había resuelto apoyar las misiones en Nueva Inglaterra y América Central en vez de hacer obra misionera en lugar de las tierras “ya evangelizadas” de América del Sur. No obstante, finalmente se resolvió enviar a un español, *Miguel Robles*, para acompañar a González en su trabajo en Bolivia. Pero González tuvo que abandonar el país porque el gobierno liberal boliviano fue derrocado y el nuevo gobierno cambió de actitud bajo las presiones del clero, frenando el proyecto.²¹ Este fue el primer intento por establecer un testimonio permanente en Bolivia.

En 1850 Gardiner llegó a *Tierra del Fuego* acompañado por otros seis ayudantes: *Juan Maidment* (catequista), *Ricardo Williams* (médico metodista), *José Erwin* (carpintero), y los marineros *Badcock*, *Bryant* y *Pearce*. Desembarcaron en la ensenada Banner. Llevaban provisiones para seis meses, luego de los

cuales un barco pasaría a recogerlos. Pero este barco no llegó a tiempo. Cuando en octubre de 1851 una expedición salió en busca de los misioneros, sólo encontró sus cadáveres. El *escorbuto* y el hambre habían terminado con ellos y con los planes misioneros de Gardiner.²²

En la última anotación de su diario, fechada el 22 de junio de 1851, *Ricardo Williams* escribe: “Cuando dejé Burslem para ir a la misión, fue con una secreta confianza de que vería la salvación de Dios. ¡Oh, mi alma la ha visto!

Pero alguno dirá: ‘La gran tribulación aún no ha llegado. No tenéis sino provisiones para una semana, aun con la ración con que estáis viviendo ahora, ¡y no hay seguridad de la llegada de un velero para este tiempo!’ Sí, es así, pero tengo la seguridad y certeza de la liberación para ese tiempo. Hoy es 22 de junio, ya que pienso que es muy avanzada la mañana. Veremos. El que cree no será confundido. En ello descansa mi esperanza. La voluntad del Señor sea hecha.”²³

En una carta dirigida a su esposa, fechada una semana antes de su muerte, *Gardiner* dice: “Si hay un deseo que tengo para el bien

de mis prójimos es que la misión de Tierra del Fuego sea proseguida con vigor, como así también todo el trabajo en Sudamérica, especialmente en la rama *chilidugu* (así denominada Gardiner al sur de Chile). Pero todo lo dirigirá y obrará el Señor, porque suyos son los tiempos y las sazones, y los corazones de todos están en Sus manos.”²⁴



Ernest Cove (Puerto Español), Tierra del Fuego. Lugar donde murió Allen Gardiner en setiembre de 1851.

David Trumbull. El segundo pionero fue el norteamericano *David Trumbull* (m. 1889), a quien se lo puede considerar como el verdadero fundador de la obra protestante chilena en lengua castellana.²⁵ Trumbull llegó a Chile en 1845 en-

viado por la *Sociedad Americana de Amigos de los Marineros* y por la *Sociedad Evangélica Foránea* de Nueva York, a petición de algunos ingleses y norteamericanos de Valparaíso. Durante algunos años, su trabajo se limitó a satisfacer las necesidades religiosas de los inmigrantes de habla inglesa. En 1846 fundó una *Free Chapel* (Capilla Autónoma), de la que en 1847 surgió la *Protestant Union Church* (Iglesia Unión). En 1856 se dedicó el primer templo protestante en Chile que, debido a la oposición del clero, estaba rodeado de una

¹⁹Una descripción vívida de esta trágica aventura misionera según el propio relato de sus protagonistas, se encuentra en: Arnoldo Canclini, ed., *Diario de Ricardo Williams* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1959); y Arnoldo Canclini, ed., *Ultimos documentos del capitán Allen F. Gardiner* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1959).

²⁰Canclini, ed., *Diario de Ricardo Williams*, 93.

²¹Canclini, ed., *Ultimos documentos*, 96.

²²González, *Historia de las misiones*, 352. Ver Arturo Oyarzún, *Reminiscencias históricas de la obra evangélica en Chile* (Valdivia: Imprenta Alianza, 1921); y J.B.A. Kessler, *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile: With Special Reference to the Problems of Division, Nationalism and Native Ministry* (Goes (Holanda): Oosterbaan & le Cointre, 1967), 41-45.

¹⁹Ibid., 306; Montt, *Presencia del protestantismo*, 98.

²⁰Ibid., 98-99.

²¹Ibid., 102-103. Ver también Goslin, *Los evangélicos en América Latina*, 56.

PIONEROS EVANGELICOS EN CHILE

Trumbull visitaba periódicamente la ciudad de Santiago, pero en 1861 los interesados en el Evangelio dieron pasos para tener un pastor, y esto hizo que fuera *Natanael Gilbert*. La venta de Biblias que efectuaba, dio origen a una pastoral lanzada por el arzobispo Valdivieso en 1858 prohibiendo bajo severas penas canónicas que se leyesen y aun se poseyesen los libros que se habían introducido al país, declarando peligrosa su lectura. El Dr. Trumbull contestó en los diarios de Santiago a la pastoral del arzobispo quien a su vez encargó al presbítero don F. Martínez Garfías la defensa de la iglesia. Este fue el primer encuentro entre el catolicismo y el protestantismo en Chile.

Muy frecuentemente el Dr. Trumbull suscitaba, por medio de la prensa, la cuestión religiosa manteniendo controversias con los hombres más destacados del clero, pero el más tarde arzobispo Casanova, viéndose en la imposibilidad de refutar los sólidos argumentos de su contrincante, apeló a la amenaza diciendo que no podía contestar porque contribuiría a violar las leyes de imprenta que prohibían poner en ridículo a la religión del Estado, castigando ese delito con prisión hasta de tres años y con multa de cincuenta mil pesos.

El artículo quinto de la Constitución declaraba del Estado a la religión católica apostólica romana "con exclusión del ejercicio público de cualquier otra." Los elementos liberales no podían consentir en que el derecho de profesar libremente cualquier otro culto no existiese en un país tan progresista, de modo que libraron una feroz batalla con los clericales, y el año 1865 vino la ley interpretando la Constitución, la cual en su artículo primero establecía que los que no profesaban la religión católica, podían practicar su culto dentro del recinto de sus templos.²⁶

valla de tablas y en el que se cantaba en voz baja para no atraer la atención de los transeúntes. Este templo, de estilo neogótico, fue el primer edificio eclesiástico protestante de la costa occidental sudamericana.²⁷

Trumbull procuró obtener mayores concesiones legales y supo aprovechar el creciente sentimiento liberal de las clases intelectuales del país. Así, comenzó por conseguir una mayor *tolerancia religiosa* para los extranjeros no católicos residentes en el país.

La "Ley sobre Matrimonios de Disidentes" había librado en 1844 a los no católicos de la obligación de contraer matrimonio según el rito católico. En 1865, el presidente *José Joaquín Pérez* (1800-1889), inauguró con la "Ley Interpretativa" una nueva época de plena tolerancia religiosa, a pesar de las múltiples protestas del clero. Los protestantes pudieron desde entonces celebrar públicamente sus cultos dentro de sus templos y establecer escuelas para la instrucción de sus hijos.²⁸

Trumbull, al ver que había llegado la posibilidad de celebrar cultos en castellano, consiguió el envío de otro misionero, Alejandro M. Merwin, que llegó a Chile en 1866 y se radicó en Santiago para ayudar a Natanael P. Gilbert. Así, en 1868 comenzó la predicación en castellano y quedó fundada la primera iglesia *protestante de habla castellana en Chile, con cuatro miembros chilenos*.²⁹ En 1872 la obra de la Unión Evangélica Foránea pasó a manos de la *Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos*. En 1883 las comunidades organizadas por Trumbull se constituyeron en un presbiterio.³⁰

Para identificarse completamente con su país de adopción, Trumbull renunció a su ciudadanía norteamericana y se hizo ciudadano chileno. Su propósito fundamental era comunicar el Evangelio a los chilenos por todo medio posible. Uno muy efectivo fue un programa de publicaciones en castellano. Tan pronto como aprendió el castellano fundó un periódico (*El Vecino*), que apareció en 1848, en el que empezó su propaganda religiosa refutando los errores del **romanismo**. En 1869 fundó la revista *La Piedra*, que en 1879 pasó a llamarse *La Alianza Evangélica* y sirvió como órgano de la misión presbiteriana en Chile.³¹

Cuando Trumbull murió en 1889, la nación chilena lloró a uno de sus hijos más destacados.

Roberto Reid Kalley. El tercer pionero fue el Dr. *Roberto R. Kalley* (1809-1888), médico escocés, que el 10 de marzo de 1855 llegó a Brasil procedente de la isla de Madeira. Allí

había establecido varias congregaciones, distribuido unos 3.000 ejemplares de la Biblia, y cumplido un ministerio que incluía la educación y la medicina, junto con la visitación pastoral, la predicación expositiva y la instrucción bíblica. Kalley había llegado a Madeira en 1838 sin ser sostenido por ninguna misión. Pero se vio forzado a salir de la isla a causa de la oposición religiosa y de la mala salud de su esposa.³²

A invitación de *James C. Fletcher*, un gran colportor bíblico que continuó las labores de *Daniel P. Kidder* en Brasil, el matrimonio Kalley se trasladó a este país, sin dependerse de ninguna junta misionera. Allí comenzaron a trabajar con la ayuda de dos familias portuguesas emigradas con ellos.

A Kalley se deben los primeros resultados permanentes de la predicación protestante en Brasil. Fue él quien bautizó al primer brasilero protestante (*Pedro Nolasco de Andrade*) en 1858. Kalley se instaló en la capital brasileña, donde se granjeó la amistad del emperador *Pedro II*. Logró algunos convertidos entre la aristocracia imperial, a pesar de que el legado papal apeló al gobierno de Brasil para que lo expulsara. *El médico misionero poseía un tipo de espiritualidad evangélica que no se encasilla en ningún credo confesional tradicional*. Era presbiteriano de origen, se había casado en segundas nupcias con una joven darbista (hermanos libres), mientras que la comunidad por él constituida de 1858, con el nombre de *Iglesia Evangélica Fluminense* (Río de

²⁶ Varetto, *Héroes y mártires*, 246-247.

²⁷ Browning, Ritchie y Grubb, *The West Coast Republics*, 27-29. Ver también Kessler, *A Study of Protestant Missions in Peru and Chile*, 40-42.

²⁸ Mecham, *Church and State*, 207-208.

²⁹ Vergara, *El protestantismo en Chile*, 40-41.

³⁰ McLean, *Historia de la Iglesia Presbiteriana en Chile*, 20.

³¹ Michael P. Testa, *O apóstolo da Madeira* (Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1963), 260-261.

KALLEY EN MADEIRA

Siendo médico de profesión buscaba la salud corporal de la gente, lo mismo que la espiritual. Abrió un consultorio al que acudían los pacientes a una determinada hora. Antes de atenderlos celebraba un corto culto en el que exponía las Sagradas Escrituras y después trataba personalmente con cada uno prescribiendo los medicamentos en recetas que tenían textos bíblicos, llamando la atención a la necesidad de arrepentirse y convertirse a Dios.

En 1841 empezaron a obstaculizarlo, pero la opinión pública le era tan favorable que nada pudieron hacer en su contra. Los cultos que celebraba eran frecuentados por unas 1.500 personas y hubo ocasiones en que llegaron a 5.000.

En 1843 el gobernador de la isla le prohibió predicar, pero basado en que la orden era ilegal se negó a acatarla. Entonces lanzó una proclama a los habitantes, prohibiéndoles asistir a las reuniones evangélicas, y como los creyentes se negaban a obedecer, muchos fueron encarcelados y sometidos a torturas indecibles. Kalley mismo fue encarcelado y cuando pidió salir bajo fianza se le negó este recurso, alegándose que los crímenes de que estaba acusado merecían la pena de muerte. Salió después de seis meses de encierro.

De Lisboa vino un decreto reconociendo a todo habitante la libertad de conciencia y esto facilitó la continuación de las actividades evangélicas, pero no hizo cesar las hostilidades. En 1846 recrudesció la persecución. El disparo de dos bombas congregó a los fanáticos frente a la catedral y encabezados por el mismo gobernador se dirigieron en masa a la morada del Dr. Kalley donde felizmente éste no se encontraba. Los amotinados echaron las puertas abajo y destruyeron todo lo que encontraron. Los creyentes tuvieron que abandonar sus casas y esconderse en los montes para no ser asesinados por sus perseguidores. Los amigos del Dr. Kalley le aconsejaron retirarse de Madeira, cosa que hizo en Agosto de 1846.³³

Janeiro), adoptó un sistema eclesiástico congregacionalista, con la peculiaridad de no aceptar el bautismo infantil.³⁴

Inicialmente, el grupo formado por Kalley estaba compuesto en su mayoría por anglosajones y portugueses, pero no tardó mucho en ganar adeptos en la población local. De este modo, la congregación se caracterizó por ser una iglesia misionera sin vinculaciones étnicas. La iglesia tuvo alguna participa-

ción en conseguir del gobierno la regularización de los casamientos no católicos (1863). Antes de regresar a su tierra natal, Escocia, en 1876, este gran misionero dejó organizada otra comunidad evangélica en la ciudad de Recife (estado de Pernambuco) en 1873, que quedó bajo la dirección del pastor Santiago Fanstone. En 1875 Kalley fue sucedido por J.M. Gonçalves, un joven educado en el Colegio de Carlos H. Spurgeon (1834-1892) en Londres, en el pastorado de la iglesia de Río. En Escocia, Kalley organizó la *Misión Ayuda*

para Brasil, que más tarde quedó incorporada a la Unión Evangélica de América del Sur. Kalley fue el precursor del misionero evangelizador que procura llevar el mensaje a los nacionales por sobre todas las cosas. Murió en Edimburgo en 1888.

Guillermo Taylor. "En 1849, en tiempos de la carrera por el oro de California, Guillermo Taylor pasó a lo largo de la costa oeste de América del Sur en un viaje desde Baltimore a San Francisco vía el Cabo de Hornos."³⁵ Taylor pertenecía a la Iglesia Metodista Episcopal. Su visión era la de fundar en América Latina misiones metodistas que se autosostuvieran, lo cual no contaba con el apoyo de la junta misionera en los Estados Unidos. Su plan era de establecer iglesias con autosostén entre los extranjeros que vivían en Perú y Chile. Estas comunidades, a su vez, servirían de base para la evangelización de la población nativa.

Taylor llegó al Callao en 1877 donde permaneció por dos meses. Allí dejó a su hermano Archibaldo y siguió viaje a Mollendo, donde fundó una escuela para los hijos de los residentes extranjeros. De allí pasó a Tacna, donde la mayoría de los extranjeros eran católicos romanos. No obstante, pudo fundar una escuela. Para entonces, Taylor estaba convencido de que su tarea en el continente no era tanto la de fundar iglesias como la de preparar el terreno a través de la educación, de donde podía también obtener los recursos para sostener la obra evangelística.

Taylor siguió viaje a Iquique, Antofagasta, Copiapó, Coquimbo y Valparaíso donde aplicó esta estrategia misionera de constituir

escuelas. En estas escuelas no se enseñaría religión, pero el maestro sería evangélico y celebraría cultos los domingos. Después de visitar Santiago y Concepción, embarcó en Valparaíso rumbo a los Estados Unidos en 1878.³⁶

El plan de Taylor entusiasmó a muchos jóvenes en los Estados Unidos, y durante el año 1878 llegaron maestros y predicadores a los lugares visitados por él, que comenzaron sus labores educativas. La Guerra del Pacífico (1879-1883) entre Perú, Chile y Bolivia



Guillermo Payne, incansable misionero de los hermanos libres en Bolivia y Argentina.

significó un golpe de muerte para el proyecto de Taylor. Además, la falta de una dirección central dejó lugar a la improvisación local. No obstante, en algunos lugares la labor educativa continuó adelante y fue preparatoria de los primeros esfuerzos misioneros con resultados permanentes de los metodistas en la costa occidental del continente.

³³Varetto, *Héroes y mártires de la obra misionera*, 259-260.

³⁴Emile G. Léonard, *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social* (São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1963), 49-54. Ver también Fortunato Luz, *A Igreja Evangelical Fluminense* (Rio de Janeiro: 1932).

³⁵Kessler, *A Study of Protestant Missions in Peru and Chile*, 96.

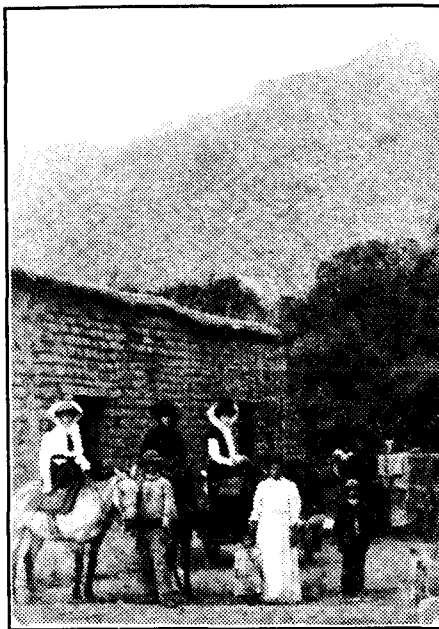
³⁶Wade Crawford Barclay, *History of Methodist Missions* (Nueva York: 1957), 3:792-797. Ver también Goodsil F. Arms, *History of the William Taylor Self-Supporting Mission in South America* (Nueva York: 1921).

Guillermo Smith Payne. Otro pionero digno de mención es Guillermo S. Payne (1870-1924), quien fue el primer misionero en establecerse con su familia en Bolivia, con las claras intenciones de fundar iglesias.³⁷ Payne fue enviado por una iglesia de los Hermanos Libres de Dublín, Irlanda, pero sin contar con sostén. Llegó a Buenos Aires en 1892, donde fue recibido por los fundadores de la obra de los hermanos libres en Argentina: J.H.L Ewen y W.C.K. Torre. Después de realizar trabajos evangelísticos y de colportaje por varias provincias argentinas, Payne hizo su primera visita a Bolivia, en 1895. A lomo de caballo, junto con su familia, visitó varias ciudades (Cotagaita, Sucre y Oruro, donde tuvo un accidente casi fatal). De Bolivia siguió viaje a Estados Unidos e Inglaterra. Volvió a Argentina, desde donde en 1898 decidió regresar por segunda vez a Bolivia.

Llegó a Sucre en 1900, donde se radicó con su familia. En medio de gran oposición clerical, pudo visitar varias ciudades bolivianas, en las que predicó el Evangelio y ganó convertidos. En 1902 se radicó en Cochabamba. La violenta oposición clerical casi lo transforma en el segundo mártir protestante en Bolivia. El 6 de agosto de 1906 el Congreso Boliviano decretó una enmienda constitucional por la que se permitía la libertad religiosa. Payne ejerció en ello una influencia fundamental, ya que había desafiado al obispo inquisidor de Sucre ante la Corte Suprema, y había ganado el juicio.

En 1903 regresó a Buenos Aires, donde participó de campañas evangelísticas en una

carpa ubicada en un solar de la calle Brasil, donde más tarde se levantó uno de los primeros templos de los hermanos libres en la Argentina. En los siguientes veinte años de su vida, Payne viajó incansablemente por el inte-



Casa en Copacabana donde pasó una temporada la familia Payne. A caballo van la Sra. Elizabeth de Payne y su hija Margarita.

rior de Argentina y Paraguay. Sus días terminaron en 1924 en Santa Cruz (Bolivia), adonde había llegado con su tercer esposa, Cons-tancia Coomber, a fin de pasar algunos meses antes de seguir viaje a los Estados Unidos. (Su primera esposa, Margarita Milne, había fallecido en 1916; la segunda, Marie L. Mohsler en 1921). Payne no dejó muchos resultados tangibles de su incansable tarea, pero sí tuvo un éxito notable como preparador del terreno para quienes continuaron sus labores.

LAS PRIMERAS DENOMINACIONES EN LLEGAR A AMÉRICA LATINA

El período que va desde mediados del siglo XIX en adelante fue testigo de la entrada, en rápida sucesión, de misioneros evangélicos y sociedades misioneras denominacionales en los diferentes países latinoamericanos. Fundamentalmente, fueron las denominaciones históricas (presbiterianos, metodistas y bautistas, entre otros) las que emprendieron la labor de testimonio evangelizador entre la población de habla castellana y de tradición católica romana. Como se indicó, los grupos étnicos de inmigrantes europeos continuaron sus cultos en las lenguas de origen, y no mostraron mayor interés en la conversión de los nacionales.

El protestantismo denominacional misionero se apoyó básicamente en la labor pionera de las sociedades bíblicas, que abrieron el camino. Los misioneros fueron enviados por las juntas misioneras u organismos eclesiásticos constituidos para ese fin en Europa y especialmente en los Estados Unidos. No obstante, América Latina fue uno de los últimos campos en ser descubiertos por las misiones protestantes mundiales.

Algunos datos ilustrativos sobre el curso que ha seguido el movimiento misionero en el continente pueden ser de ayuda para comprender su carácter y significación. Fundamentalmente, hubo tres denominaciones que manifestaron su interés en América Latina e hicieron esfuerzos por misionarla: los metodistas, los presbiterianos y los bautistas. Hubo también otras, algunas de las cuales iniciaron sus labores más tarde. Con estos grupos se estableció de manera definitiva el protestantismo en América Latina hasta nuestros días.

Los metodistas

Haití. Los metodistas británicos fueron pioneros en el establecimiento de la obra protestante en Haití, en 1807, cuando enviaron pastores para ocuparse de los inmigrantes que llegaban al país procedentes de las colonias británicas del Caribe. Hacia 1816, a pedido del presidente de la república, Alejandro S. Pétion (1770-1818), dos misioneros wes-leyanos llegaron de Gran Bretaña. Ganaron algunos convertidos, pero en 1818 al morir su protector, la persecución los obligó a retirarse. El testimonio metodista continuó a lo largo de los años, si bien con escaso crecimiento numérico. En 1861 se estableció una colonia de negros provenientes de los Estados Unidos.³⁸

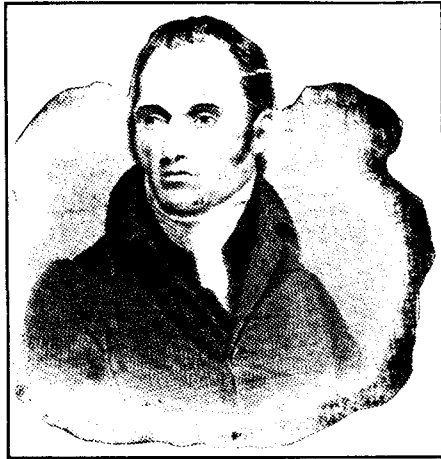
República Dominicana. En este país ocurrió algo similar a lo ocurrido en Haití. En 1834 llegó de Inglaterra el primer pastor metodista, que ayudó pastoralmente a los inmigrantes negros norteamericanos traídos bajo la dominación haitiana. Poco después arribó otro pastor (norteamericano), enviado por la Iglesia Metodista Episcopal Africana. A partir de entonces el metodismo tuvo una presencia permanente en la parte oriental de la isla.

Brasil. Es el país de América Latina donde las misiones protestantes de los Estados Unidos alcanzaron probablemente su mayor éxito. La primera junta misionera norteamericana en enviar misioneros a América Latina fue la de la Iglesia Metodista Episcopal, a partir de 1836. Ya un año antes, el pastor Fountain E. Pitts había realizado una breve visita a Río de Janeiro, prosiguiendo viaje a Montevideo y Buenos Aires. Para 1836, los metodistas norteamericanos enviaron al misionero Justin Spaulding. La suya fue la primera tentativa de propaganda protestante en Brasil. Spaulding trabajó en la capital

³⁷Ver su propio relato de sus viajes misioneros en Will Payne y Chas. T.W. Wilson, *Missionary Pioneering in Bolivia: With Some Account of Work in Argentina* (Londres: H.A. Raymond, n.f.). Ver también Gilberto M.J. Lear, *Un explorador valiente: pequeña biografía de la vida del infatigable don Guillermo S. Payne* (Lanús, (Argentina): Librería Editorial Cristiana, 1951).

³⁸Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, 5:124.

desde 1836 hasta 1841, cuando por problemas internos de la misión su trabajo fue discontinuado.³⁹ La obra se reanudó con mejor éxito a partir de 1867, con los trabajos de *Junius E. Newman* y la ayuda de nuevos misioneros. En 1886 se constituyó la primera Conferencia Anual de Brasil y se consolidó la organización administrativa de la misión.



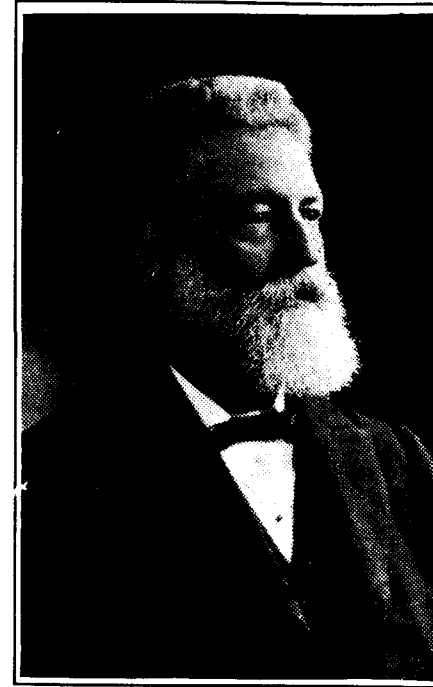
Dr. Juan Dempster, organizador de la Iglesia Metodista Episcopal en el Río de la Plata.

Uruguay. El metodismo comenzó en Uruguay en 1835, con la llegada de *Fountain E. Pitts*, quien organizó algunas reuniones case-ras. Dos años más tarde, llegó *Juan Dempster*, que pudo celebrar libremente los cultos en inglés y con una congregación compuesta de extranjeros. Su sucesor en la tarea fue *Guillermo Norris*, que al igual que los dos anteriores había sido enviado por la Junta de Misiones de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos. Norris reunió un grupo numeroso de personas de origen extranjero, pero problemas económicos de la misión obligaron a su alejamiento. La obra se reanudó en

1867 cuando *Juan F. Thomson* decidió radicarse en Montevideo como misionero de la Iglesia Metodista y predicó el primer sermón en castellano en aquel país. La Iglesia Metodista se organizó definitivamente en 1878 y en ese mismo año se fundó el *Instituto Crandon* de enseñanza secundaria, en el que cooperaron metodistas y discípulos de Cristo. Este instituto fue el primero en toda la América del Sur en ofrecer un curso de economía doméstica.

Argentina. El trabajo misionero del presbiteriano *Teófilo Parvin* fue continuado por *Guillermo Torrey* hasta 1835, cuando la misión presbiteriana clausuró sus actividades en el país. Fue entonces cuando la obra fue retomada por *Fountain E. Pitts*, quien luego de muchos trámites, obtuvo la autorización del gobierno para cumplir su ministerio. Un importante colaborador y continuador de trabajo fue *Guillermo Junor*. Pitts no permaneció mucho tiempo en el país, pero su informe determinó el envío, por parte de los metodistas norteamericanos, del pastor *Juan Dempster*. Este se ganó la confianza del grupo liderado por Junor, y llegó a ser su pastor. Dempster realizó una fecunda labor misionera entre 1836 y 1842. Su propósito era la predicación en castellano, pero en aquellos años el país se encontraba bajo la dictadura del caudillo *Juan Manuel de Rosas*, y éste se lo prohibió explícitamente. El trabajo de Dempster fue continuado por *Guillermo Norris*, que había estado trabajando en Montevideo. Bajo su pastorado, su construyó el primer templo metodista en Argentina, en 1843. Desde 1856, el Dr. *Guillermo Goodfellow* se hizo cargo de la obra metodista en Argentina.⁴⁰

Los cultos en castellano estuvieron prohibidos hasta 1867, cuando el 25 de mayo (Fiesta Patria) de ese año, *Juan F. Thomson*, destacado predicador metodista formado bajo la influencia de *G. Goodfellow*, predicó el primer sermón en castellano en un culto público. Thomson era un hombre de sólida formación intelectual. Había realizado estudios



Dr. Juan F. Thomson (1843-1933).

teológicos en la Ohio Wesleyan University, en los Estados Unidos, y regresó a la Argentina en 1866. Allí, en el hogar de *Fermina León de Aldeber*, predicó el primer sermón protestante en castellano en una reunión evangélica. Su ministerio se llevó a cabo en ambas márgenes del Río de la Plata. Murió cerca de los noventa años de edad, en 1933.⁴¹

La obra metodista continuó desarrollándose en Argentina con paso firme. En 1871 se predicó el primer sermón en castellano en la ciudad de Rosario. A partir de 1880 la Iglesia Metodista alcanzó la plenitud de su organización institucional, en razón del crecimiento de su membresía y el mayor número de pastores ordenados. Hubo progresos también en lo educativo y social. En esa década, las damas metodistas de los Estados Unidos comenzaron una escuela en Rosario (*Colegio Americano*). En 1913 se fundó en Buenos Aires el *Colegio Ward*, en cuya gestión colaboraron metodistas y discípulos de Cristo. Con gran empuje los metodistas se expandieron fuera de Argentina, y llegaron incluso a Uruguay y otros países como el Perú y Bolivia.

Bolivia. El país había sido visitado por colportores metodistas como *Francisco Penzotti*, *Andrés Milne* y *Tomás B. Wood*. Sin embargo, el primer metodista en predicar en este país fue *Juan F. Thomson*, quien en los años 1890 y 1891 lo hizo en La Paz. Su obra no fue continuada sino hasta 1901, cuando arribó *Carlos Beutelspacher*, enviado desde Chile como superintendente del nuevo distrito boliviano.⁴² El énfasis mayor de la obra metodista en Bolivia tuvo que ver con la fundación de instituciones educativas y de asistencia médica. En La Paz (1907) y Cochabamba (1912) se fundaron "Colegios Americanos". En el campo médico, los metodistas fundaron el Pfeiffer Memorial Hospital y la Clínica Americana.⁴³

Panamá. Los metodistas fueron también pioneros en Panamá gracias a las labores de *Guillermo Taylor* en 1877, cuando esta nación era todavía parte de Colombia. En 1886,

³⁹Braga y Grubb, *The Republic of Brazil*, 53-54.

⁴⁰Tallon, 'El metodismo en Sud América,' 12-17.

⁴¹Ver Juan C. Varetto, *El apóstol del Plata: Juan F. Thomson* (Buenos Aires: La Aurora, 1943).

⁴²Browning, Ritchie y Grubb, *The West Coast Republics*, 126.

⁴³Prudencio Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, 2 vols. (Friburgo-Bogotá: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962-1963), 2:47.

Francisco Penzotti predicó por todo el país, pero la obra no se estableció sobre bases firmes hasta 1905, cuando el pastor J.C. Elkins fue nombrado misionero.⁴⁴ Pero la obra siguió desarrollándose lentamente.

Venezuela y Ecuador. Los metodistas del Sur fueron pioneros de la labor protestante en Venezuela, a partir

de 1890. En Ecuador, el metodista Guillermo Taylor visitó Guayaquil en 1877, e instaló allí al misionero J.G. Price, cuya obra duró sólo algunos meses. En 1886 Francisco Penzotti visitó Ecuador (acompañado de A. Milne), llegando a Guayaquil con Biblias, que no pudo introducir porque el oficial de aduana le dijo: "La Biblia no entrará al Ecuador en tanto el Chimborazo esté en pie."⁴⁵ Pero más tarde, el caudillo Eloy Alfaro (1842-1912) se expuso a las críticas clericales y conservadoras cuando en su primera presidencia (1895-1901) permitió a los metodistas, como primera iglesia protestante en el país, trabajar en el sector de la enseñanza, luego de haberse asegurado de sus capacidades pedagógicas. Sin embargo, hay que notar que hasta 1925, no trabajó en Ecuador ninguna junta misionera protestante de medios considerables. No obstante, si bien

los metodistas se retiraron de Ecuador, dejaron su huella en el país a través de la *Escuela Normal Manuela Cañizares*, fundada por ellos, y que es una de las instituciones más prestigiosas del país.⁴⁶



Francisco Penzotti en el Perú con el Dr. T. B. Wood.

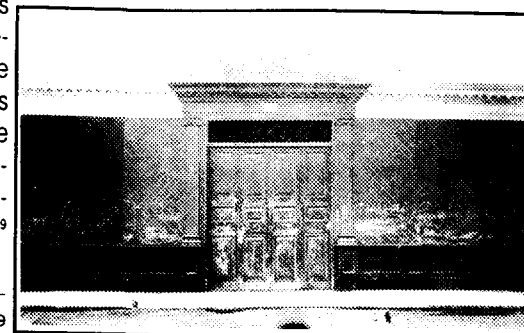
Normal Manuela Cañizares, fundada por ellos, y que es una de las instituciones más prestigiosas del país.⁴⁶

México. El año 1872 marca el comienzo de la obra metodista en México, que fue producto de la obra misio-

nera de la Iglesia Metodista Episcopal y de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur de los Estados Unidos.⁴⁷ La segunda contó con el apoyo de Sóstenes Juárez, quien se había convertido a través de la lectura de la Biblia y ya para 1865 había predicado el primer sermón protestante en la ciudad de México. En 1873 fue ordenado ministro metodista, y a partir de entonces sus seguidores formaron parte de esa iglesia.⁴⁸ Como fruto de las misiones metodistas norteamericanas se llegó a la constitución de la Iglesia Metodista de México, en 1930.

Chile. La obra metodista en Chile comenzó en 1877, a raíz de los viajes de Guillermo Taylor por la costa del Pacífico. Como se vio, su trabajo consistía en establecer contactos con inmigrantes de habla inglesa que estuvie-

sen interesados en tener escuelas y cultos dirigidos por metodistas norteamericanos. Luego se ocupaba de reclutar misioneros en los Estados Unidos y enviarlos a América del Sur, donde debían buscar sus propios medios de subsistencia, generalmente a través de escuelas.⁴⁹



Frente del salón en el cual comenzó la obra evangélica, en el año 1888 (Callao, Perú). Las inscripciones en las paredes demuestran la animosidad de los frailes contra Penzotti.

La obra metodista en Chile avanzó con la conversión de Juan Bautista Canut de Bon

(1846-1896), un exjesuita de origen español, que pasó por el presbiterianismo, volvió al catolicismo y finalmente adoptó al metodismo gracias a la obra de Taylor. En 1888, un pastor metodista norteamericano comenzó a predicar en castellano en Santiago y Canut fue su ayudante. En 1890 lo nombraron pastor y dedicó los seis años restantes de su vida a la predicación y el establecimiento de iglesias. Su popularidad fue tan grande, que desde entonces en Chile a los protestantes se les dice "canutos," a veces como título despectivo.⁵⁰ Para 1893 las iglesias fundadas como consecuencia de la obra de Guillermo Taylor se habían unido al metodismo norteamericano, y en 1897 se organizó una Conferencia Anual, que incluía a Chile y el Perú.

Paraguay y Perú. En 1886, los pastores metodistas Tomás Wood y Juan Villanueva comenzaron a trabajar en Paraguay (Asunción), dedicándose especialmente a la labor

educativa. Estos misioneros contaron con el apoyo de las autoridades civiles, en medio de muchas polémicas y oposición. También se

ocuparon por conseguir del gobierno la legalización de los casamientos entre evangélicos.⁵¹ Más notable fue el éxito logrado en el Perú, donde los metodistas fueron los primeros protestantes en establecer definitivamente una obra en la población nativa.

Guillermo Taylor había intentado fundar iglesias en Mollendo, Tacna, Iquique y más tarde en el Callao. Pero dificultades económicas y la falta de personal hicieron que en 1887 se clausurara esta última obra, que era la única que continuaba funcionando.⁵² Al año siguiente, el metodismo volvió a instalarse en Perú. El gestor de esta labor fue Francisco Penzotti, quien desarrolló su obra más destacada en el Perú a partir de 1888, aunque antes ya había estado dos veces en el país.

Penzotti había llegado al Perú como agente de la Sociedad Bíblica Americana. Sin embargo, era su deseo establecer una obra permanente de habla castellana. Con este propósito consiguió en préstamo un templo de la Iglesia Anglicana, pero se vio obligado a abandonarlo ante las amenazas clericales de dinamitarlo. Continuó su trabajo en un viejo

⁴⁴P.D. Mitchell, *Misión y comisión del metodismo* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1949), 149.

⁴⁵Alfred C. Snead, *Missionary Atlas: A Manual of the Foreign Work of the Christian and Missionary Alliance* (Harrisburg, Pennsylvania: Christian Publications, 1950), 70-71; Goslin, *Los evangélicos en la América Latina*, 74.

⁴⁶González, *Historia de las misiones*, 364.

⁴⁷Mitchell, *Misión y comisión del metodismo*, 144.

⁴⁸Goslin, *Los evangélicos en la América Latina*, 94.

⁴⁹González, *Historia de las misiones*, 353.

⁵⁰Vergara, *El protestantismo en Chile*, 51-63.

⁵¹Rodolfo Plett, *El protestantismo en el Paraguay: su aporte cultural, económico y espiritual* (Asunción: FLET-Instituto Bíblico Asunción, 1987), 31-34; Goslin, *Los evangélicos en la América Latina*, 38-39.

⁵²Bahamonde, "The Establishment of Evangelical Christianity in Peru," 80-85.

almacén, ya que la ley prohibía los cultos públicos protestantes. En 1890, la congregación dirigida por Penzotti se organizó como iglesia metodista.⁵³

Cuba. El metodismo penetró a la isla a través de los expatriados en los Estados Unidos con motivo de las luchas por la independencia. En 1873, *Carlos Fulwood*, de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, comenzó la obra entre los cubanos residentes en Cayo Hueso. En 1883, la Conferencia de la Florida envió dos misioneros cubanos a la isla, *Enrique B. Someillán* y *Aurelio Silvera*. Después de reunir una pequeña congregación, que celebraba sus cultos en un hotel de la capital, Someillán regresó a los Estados Unidos y dejó a Silvera a cargo de la obra. En 1888 Silvera organizó una iglesia. Ese mismo año llegó al país el primer misionero norteamericano, *J.J. Ransom*. Poco después le siguieron otros pastores cubanos procedentes de la Florida. La guerra por la independencia, que comenzó en 1895, interrumpió la obra, debido a la oposición española y al hecho de que algunos de los dirigentes metodistas se sumaron al ejército libertador. El trabajo fue retomado en 1898, cuando la Conferencia de la Florida organizó un distrito misionero, que incluía siete puntos de trabajo. Pronto se organizó una red de escuelas y dispensarios en zonas rurales.⁵⁴

Puerto Rico y Costa Rica. Los metodistas comenzaron a trabajar en la isla en marzo de 1900, cuando llegó el misionero *Carlos W.*



Enrique B. Someillán, fundador de la obra metodista en Cuba.

Drees. Desde un comienzo la obra se orientó a la educación. En 1901 se comenzó una escuela en San Juan, y poco después se fundó un orfanato para niñas. Con el correr del tiempo, muchas de las escuelas parroquiales metodistas fueron clausuradas, a medida que mejoró la instrucción pública.⁵⁵ Los metodistas trabajaron desde 1918 en *Costa Rica*, donde fundaron varias iglesias, centros rurales, e instituciones educativas.

⁵³González, *Historia de las misiones*, 360-361.

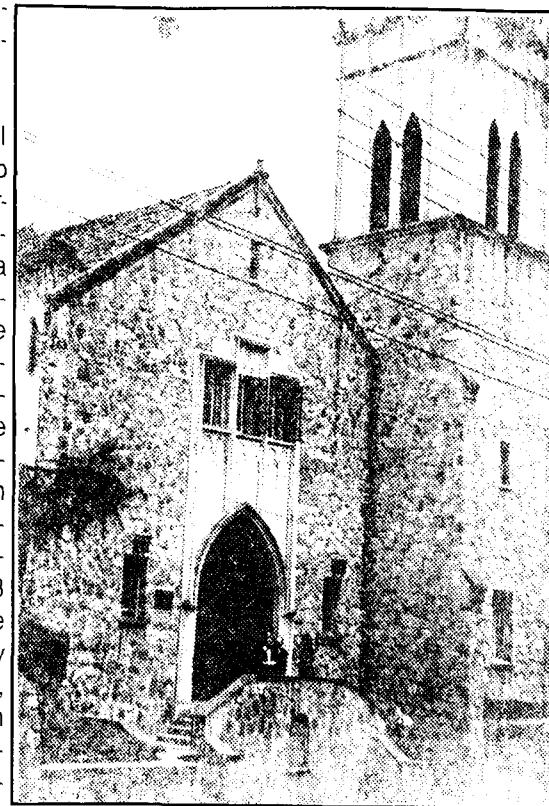
⁵⁴Marcos Antonio Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba* (Miami: Caribe, 1986), 97-98. Ver también Sterling A. Neblett, *Methodism in Cuba: The First Thirteen Years* (Macon, Georgia: 1966); e Idem, *Historia de la Iglesia Metodista en Cuba*, 2 vols. (Buenos Aires: El Evangelista Cubano, 1973), 1:12-15. Sobre Someillán, ver A. Pereira Alves, *Prominentes evangélicos de Cuba* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1936), 124-131.

⁵⁵González, *Historia de las misiones*, 433.

Los presbiterianos

Los presbiterianos tienen el honor de haber figurado entre los primeros en abrir muchos campos misioneros en el continente.

Argentina. El primer esfuerzo misionero en Argentina fue emprendido por la Junta de Misiones Foráneas de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos, que había sido fundada en 1837. Sin embargo, el trabajo ya había comenzado en 1823 con el arribo de *Teófilo Parvin* y *Juan C. Brigham*, quienes llegaron al país para estudiar las posibilidades misioneras, y aprovecharon especialmente las oportunidades en el campo de la educación. La obra iniciada por ellos en inglés fue continuada más tarde por los metodistas. En 1829, los colonos presbiterianos escoceses organizaron su iglesia en Buenos Aires, bajo el pastado de *Guillermo Brown*, quien se destacó también en la tarea educativa.⁵⁶



Iglesia Central Presbiteriana de Bogotá, fundada en 1861.

Colombia. Los presbiterianos fueron también pioneros en Colombia, donde comenzaron a trabajar en 1856. El arraigo de la libertad religiosa en la Constitución Nacional, bajo la

influencia de gobiernos liberales, hizo posible la apertura al trabajo misionero presbiteriano. El pionero fue *Enrique Barrington Pratt*, quien fue enviado por la Junta de Misiones Foráneas de la Iglesia Presbiteriana. Contaba sólo con 24 años cuando llegó. Venía impulsado por el avivamiento religioso anterior a la Guerra de Secesión en los Estados Unidos, y como respuesta a una carta enviada por un oficial de la Legión Británica, en la cual pedía

encarecidamente se enviaran misioneros evangélicos al país.⁵⁷

Pratt trabajó en Colombia desde 1856 hasta 1859, y desde 1869 hasta 1878. Su labor más importante fue la traducción de la Biblia al castellano, que se conoce como la *Versión Moderna* (terminada en 1893 después de siete años de trabajo). La primera

⁵⁶Monti, *Presencia del protestantismo*, 55-67.

⁵⁷Sobre Pratt, ver Ordoñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, 28-36.

Iglesia Presbiteriana se organizó en Bogotá en 1861 durante la ausencia de Pratt, pero sus miembros eran todos extranjeros. Los dos primeros miembros colombianos fueron recibidos en 1885. A partir de entonces, la Iglesia Presbiteriana ha continuado trabajando en Colombia. En 1877 se fundó el *Colegio Americano* de Bogotá, y poco después se fundaron otras instituciones semejantes en otras regiones del país. La preocupación por la educación fue uno de los énfasis de la obra presbiteriana. A comienzos del siglo XX el peso del protestantismo en Colombia seguía siendo mínimo. En el Congreso de Panamá de 1916 se hablaba de unos pocos centenares de miembros. Con la excepción de los presbiterianos, las demás denominaciones históricas no pudieron arraigar en este país.⁵⁸

Brasil. En 1859, los presbiterianos entraron a Brasil con Ashbel G. Simonton. Muy pronto se le unieron otros misioneros (entre ellos Alejandro L. Blackford), y en 1862 se constituyó en Río de Janeiro la primera comunidad de la referida denominación.⁵⁹ Si bien durante veinte años predominó el elemento extranjero, la iglesia trabajó entre los nacionales, expandiéndose rápidamente por el interior del estado de São Paulo debido a la predicación de José Manoel da Conceição (1822-1873), un ex sacerdote de cualidades



Delegados presbiterianos (misioneros del norte y del sur, junto con latinoamericanos) en el Congreso de Panamá.

excepcionales.⁶⁰ En 1865, los misioneros formaron el primer presbiterio en el Brasil, y dieron particular atención a la educación abriendo en Río un seminario teológico (1867), y manteniendo en São Paulo un instituto de enseñanza secundaria (Colegio Americano), desde 1870, uno de los primeros que se estableció en América del Sur.

El trabajo de Conceição fue notable. Desde joven se había interesado por el estudio de la Biblia y las ideas de la Reforma. Este interés le valió el título de "padre protestante." Finalmente, cuando contaba con 40 años de edad abandonó la Iglesia Católica Romana y se retiró al campo. Allí lo visitó el misionero Alejandro L. Blackford. En 1864 fue bautizado

en la iglesia presbiteriana de Río de Janeiro. En Brotas, la última parroquia donde había ejercido el sacerdocio católico, comenzó a predicar con inusitado éxito. Después de enfrentar algunos problemas con los misioneros por la orientación itinerante que le daba a su trabajo y a su piedad, Conceição pasó los últimos años de su vida como predicador solitario, hasta su muerte en 1873. Gracias a su esfuerzo y el de otros, la denominación presbiteriana se expandió de norte a sur, fundando congregaciones y escuelas, hasta transformarse en la más sólida de las iglesias protestantes de misión en el Brasil durante este período.⁶¹

En 1888 los dos grupos presbiterianos que trabajaban en el país (bajo los misioneros del sur y del norte de Estados Unidos) se unieron en un Sínodo de Brasil, que desde entonces se conoció como Iglesia Presbiteriana del Brasil, con gobierno autónomo. Más tarde surgieron divergencias que, agravadas por la cuestión masónica, llevaron a una nueva división. Se organizó entonces la *Iglesia Presbiteriana Independiente del Brasil* en 1903, bajo el liderazgo de Eduardo C. Pereira.⁶²

México. Los presbiterianos contaron con dos precursores en este país. El primero fue un ex combatiente de la guerra México-americana (1846-1849), Julio Mallet Prevost, quien decidió quedarse en ese país, donde se casó con la hija de un liberal culto. Prevost celebró la Cena del Señor con su esposa y otro hermano en la ciudad de Zacatecas en 1859. Probablemente éste fue el primer culto evangélico celebrado en México.⁶³ Prevost comenzó tareas evangelísticas con gran éxito, de modo que se levantó un templo y se publicó la primera hoja evangélica del país: *La Antorcha Evangélica*. La congregación de Prevost tenía perfiles presbiterianos y fue un antecedente de la obra de esta denominación en el estado de Nuevo León.

El segundo precursor fue una misionera independiente, Melinda Rankin (1811-1888). Animada por los informes que recibía de soldados norteamericanos que regresaban a los Estados Unidos después de la guerra con México, la Rankin se trasladó en 1852 a la

frontera mexicana, del lado de los Estados Unidos (Brownsville), donde inició una labor escolar para niños mexicanos. En 1857 trasladó su actividad a Matamoros, y en 1865 se radicó en Monterrey, de donde volvió a su patria por razones de salud, dejando su obra en manos de los presbiterianos del norte y los congregacionalistas, específicamente del pastor A.J. Park, a quien hizo venir de Brownsville en 1869.⁶⁴ De este modo, la obra presbiteriana en México se desarrolló a partir de los cimientos puestos por Prevost en Villa de Cos (Zacatecas), y las labores de Rankin y Park en Nuevo León.

Una congregación organizada por el impulso misionero de Melinda Rankin pidió que le enviase un pastor. En 1871 la Junta de Misiones Foráneas de la Iglesia Presbiteriana envió siete misioneros, que se establecieron en la capital y pronto extendieron sus labores a otros estados. En 1883 fueron ordenados diez ministros mexicanos y se organizó el primer presbiterio del país. Mientras tanto, los presbiterianos del sur de Estados Unidos iniciaron también su obra en México, y en 1884 constituyeron su primer presbiterio.⁶⁵ La revista *El Faro* comenzó a publicarse desde 1885. Los presbiterianos crecieron rápidamente hasta 1910, particularmente debido a las conversiones en masa entre la población mestiza de los estados más meridionales. Luego sufieron los efectos de ciertos estancamientos durante los primeros decenios de la revolución.

Chile. Los presbiterianos fueron la primera iglesia protestante del país, ya que desde 1873 heredaron las congregaciones de la Unión Evangélica Foránea. Esta es la razón por la

⁵⁸ Ibid., 37-49.

⁵⁹ Julio Andrade Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, 2 vols. (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959), 1:9-60.

⁶⁰ Boanerges Ribeiro, *O Padre Protestante: José Manuel da Conceição* (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950).

⁶¹ Léonard, *O protestantismo brasileiro*, 56-67.

⁶² González, *Historia de las misiones*, 380-382.

⁶³ Goslin, *Los evangélicos en la América Latina*, 95.

⁶⁴ Melinda Rankin, *Twenty Years Among the Mexicans: A Narrative of Missionary Labor* (Cincinnati: Chase & Hall, 1875).

⁶⁵ Goslin, *Los evangélicos en América Latina*, 98-99.

que a partir de 1887 las iglesias fundadas por *David Trumbull* se consiguieron en un presbiterio. El primer obrero nacional presbiteriano fue *José Manuel Ibáñez*, quien fue ordenado en 1871 (probablemente el primer sudamericano en ser ordenado al ministerio). Desgraciadamente, falleció en 1875, a los 34 años.⁶⁶

América Central. La separación de la Iglesia y el Estado trajo consigo la tolerancia a los cultos no católicos, y creó así las condiciones para la acogida de la labor misionera protestante en la región. En *Panamá*, el comienzo del trabajo protestante se vio favorecido por la autonomía provincial de 1855 y por la secesión provocada por Estados Unidos en 1903. Aparte de Panamá, el protestantismo arraigó sobre todo en *Guatemala*, país en el que el presidente liberal *Justo Rufino Barrios* (1835-1885), durante una visita suya a Nueva York, invitó a los presbiterianos a establecer misiones. La Junta de Misiones Foráneas aceptó en 1882 el trabajo en Guatemala, y envió a *Juan C. Hill*, quien en 1884 organizó la primera iglesia protestante del país. Más tarde, cuando Hill se vio forzado a regresar a su patria por motivos de salud, le sucedió *Eduardo M. Haymaker*, quien trabajó en Guatemala por más de 50 años.⁶⁷ La obra de los

presbiterianos se caracterizó por su activa labor educativa y médica (el primer hospital presbiteriano se fundó en 1913).



Evaristo Collazo, pionero de la obra presbiteriana en Cuba.

Cuba. Los presbiterianos tuvieron sus inicios no como resultado de la obra misionera foránea, sino debido al interés de cubanos que habían conocido el Evangelio durante su exilio en los Estados Unidos, en el período de las luchas por la independencia. El más destacado de ellos fue *Evaristo Collazo*, quien en 1890 informó a los presbiterianos del sur de los Estados Unidos acerca de la existencia de tres congregaciones y una escuela para señoritas, que él y su esposa habían fundado y sostenido hasta entonces. Un misionero que trabajaba en México fue enviado a Cuba, donde constituyó en iglesias las congregaciones de Collazo. Pronto llegaron otros misioneros y recursos económicos que permitieron a Collazo dedicar todo su tiempo a la tarea pastoral. La Guerra Hispanoamericana (1898) interrumpió el progreso de la obra. Terminada la guerra, los presbiterianos del sur y del norte volvieron a Cuba. Los segundos trabajaron en La Habana, con la colaboración de Collazo y de *Pedro Rioseco*. Los primeros hicieron una importante contribución en el campo de la educación.

Puerto Rico y República Dominicana. En *Puerto Rico* la situación política favoreció la implantación del protestantismo. En 1898, como resultado de la Guerra Hispanoamericana, la isla pasó a manos de Estados Unidos. La consecuencia de esto fue la separación de la Iglesia y el Estado y el establecimiento de la libertad de cultos. Los presbiterianos llegaron al país en 1899, si bien el precursor de su obra fue *Antonio Badillo Hernández*. En 1868, durante una visita a la vecina isla de Santo Tomás, Badillo Hernández obtuvo un ejemplar de la Biblia. A través de su estudio de la misma se convirtió a la fe evangélica y testificó a otros. Cuando el misionero presbiteriano *Underwood* llegó a *Aguadilla*, el pueblo de Badillo Hernández, se encontró con un grupo de creyentes evangélicos, con los que constituyó el primer núcleo de la naciente Iglesia Presbiteriana de Puerto Rico. Los presbiterianos trabajaron tradicionalmente en la mitad occidental de la isla (*Mayaguez*), donde fundaron un hospital y un centro de preparación teológica. En 1919, junto a varias otras denominaciones, constituyeron el *Seminario Evangélico de Puerto Rico*.⁶⁸

Desde Puerto Rico, la obra presbiteriana se extendió a la *República Dominicana* en 1911. Junto con los metodistas episcopales y los hermanos unidos, los presbiterianos constituyeron en 1920 una Junta de Servicio Cristiano, en Santo Domingo. Al momento de su fundación, esta Junta constituía un experimento misionero sin precedentes en toda la historia de la Iglesia. Nunca antes se habían concentrado varias juntas misioneras denominacionales con el propósito de establecer en un país extranjero una sola iglesia unida. El resultado de este esfuerzo fue la *Iglesia Evangélica Dominicana*.⁶⁹

Venezuela. El primer misionero protestante en este país fue un agente de la Sociedad Bíblica Americana, que arribó en 1887 o 1888. Era un ex fraile capuchino, y realizó estudios bíblicos en su casa. Durante algún tiempo se reunió una congregación, que estuvo ligada a la Junta Metodista del Sur. En 1897 llegaron a *Caracas* *Teodoro S. Pond* y su esposa, que representaban a los presbiterianos del norte. Hacia 1900, la obra metodista pasó a manos de los presbiterianos, que desde entonces desarrollaron de manera continua la labor de su denominación.⁷⁰

Los bautistas

Haití. Los bautistas estuvieron presentes en América Latina desde muy temprano en el siglo XIX. En *Haití* el testimonio bautista comenzó en 1823 con la llegada del pastor *Tomás Paul*, enviado por la Sociedad Misionera Bautista de Massachusetts. El segundo intento de establecer una obra bautista en la isla surgió de los conflictos generales en los estados del norte de los Estados Unidos con motivo de la cuestión de la esclavitud. La Sociedad Bautista Americana de Misión Libre envió a *Guillermo M. Jones* en 1845. En 1847 llegó *W.L. Judd*, quien permaneció en Port-au-Prince por casi veinte años. Los bautistas británicos y de Jamaica también enviaron sus misioneros. Ya en 1843 creyentes haitianos habían invitado a los bautistas de Jamaica a comenzar una obra entre ellos. En 1845, la Sociedad Misionera Bautista de Londres respondió a este pedido enviado al pastor *Ebenezer J. Francis*, radicado en Jamaica. La

⁶⁶Ibid., 50. Ver Kessler, *A Study of Protestant Missions in Peru and Chile*, 46-47.

⁶⁷Goslin, *Los evangélicos en la América Latina*, 84-86.

⁶⁸González, *Historia de las misiones*, 429-430.

⁶⁹Ibid., 419.

⁷⁰Goslin, *Los evangélicos en la América Latina*, 81.

obra fue continuada más tarde por la Sociedad Misionera Bautista de Jamaica. La Convención Bautista Americana comenzó su trabajo en Haití en 1925, estableciendo una obra en Cabo Haitiano.⁷¹

Guatemala. El siguiente país en recibir testimonio bautista fue *Guatemala*. En 1840 llegó desde Bélgica, *Federico Crowe*, un colportor que se estableció con un grupo en Veracruz. Crowe comenzó a predicar y fue expulsado por el gobierno.⁷² El siguiente intento de establecer una obra tuvo que esperar cuarenta años. Cuando en 1884 el presidente Barrios invitó a los presbiterianos a trabajar en su país, varios grupos protestantes independientes, algunos de corte bautista, hicieron su ingreso. En 1928 un número de ellos constituyó la Convención Fraternal de Guatemala. Estas congregaciones comenzaron a utilizar la literatura publicada por la *Casa Bautista de Publicaciones*, de El Paso (Texas). Para 1939 se constituyeron como Convención de Iglesias Independientes, que pronto adoptó el uso de un manual bautista y comenzó a relacionarse con cuerpos bautistas de países vecinos.⁷³

México. El testimonio bautista en este país se remonta a las labores de *Diego Thomson* entre 1827 y 1830. La Sociedad Americana de Misiones Bautistas Domésticas decidió abrir una obra en México, pero no pudo hacerlo por causa de la división de 1845 (que resultó en la formación de la Convención Bautista del Sur), y por la Guerra Civil entre 1861 y 1865. Sin embargo, el trabajo comenzó



Primer Templo Bautista en México.

desde México mismo. En 1852, un ingeniero inglés, *Tomás Westrup*, se trasladó a Monterrey e invitó a *Santiago Hickey* a ir como predicador. Hickey lo hizo, pero tuvo que regresar a Brownsville por causa de la oposición. En 1861 volvió a Monterrey, donde en 1864 bautizó a Westrup y a los primeros mexicanos, *José y Arcadio Uranga*, con quienes se constituyó la primera iglesia bautista. En 1871 Westrup comenzó a trabajar bajo los auspicios de la Sociedad Americana de Misiones Domésticas de Nueva York. Una revolución en el norte de México en ese año, y en 1873, la crisis financiera en los Estados Unidos, forzaron a la Misión a suspender su obra en 1876. En 1881 el trabajo fue retomado y Westrup fue nombrado misionero.

⁷¹Horace O. Russell, *The Baptist Witness: A Concise Baptist History* (El Paso: Carib Baptist Publications, 1983), 133-139.

⁷²Sobre Crowe, ver Juan C. Varetto, *Federico Crowe en Guatemala* (Buenos Aires: Junta Bautista de Publicaciones, 1940). Ver también Justo Anderson, *Historia de los bautistas*, 3 vols. (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1990), 3:304-305.

⁷³Russell, *Baptist Witness*, 185.

Los bautistas del sur nombraron al hermano de Tomás, *Juan Westrup*, quien junto a un compañero, fue asesinado por bandidos en 1880. La Junta de Misiones Foráneas empleó entonces a Tomás, quien se radicó en Múzquiz, donde se había constituido una iglesia en 1877. A fines de 1881 los bautistas del sur enviaron a *Guillermo Flourmey*. La primera Iglesia Bautista en la ciudad de México fue organizada en 1844 por *W.T. Green*. Los bautistas del norte y del sur supieron colaborar muy bien, de modo que en 1890 se formó la Sociedad de Misiones Foráneas Mexicana Nacional. Durante estos años se inició la publicación de *El Expositor Bíblico*, una revista para la escuela dominical editada por *David A. Wilson*. En 1898 casi todos los misioneros renunciaron debido a la oposición gubernamental, pero esto ayudó a nacionalizar la obra. Entre 1900 y 1930 la obra continuó creciendo, a pesar de la Revolución de 1910. En septiembre de 1903 se organizó la Convención Nacional.⁷⁴

Nicaragua. Los primeros contactos bautistas ocurrieron en las islas del Maíz, San Andrés y Ruatán, vecinas al continente. La primera evidencia de trabajo bautista se remonta al arribo de *Eduardo Kelly* en 1852. Kelly era un maestro y predicador laico que había sido enviado a la isla del Maíz a pedido de un pequeño grupo. La Unión Bautista de Jamaica asumió su obra cuando en 1899 envió a *Juan P.S. Williams*. En 1912, Kelly se puso en contacto con la Convención Bautista Nacional de los Estados Unidos, que envió algunos obreros. Los bautistas del norte iniciaron su obra en Managua con la llegada de *D.A. Wilson* en 1917.⁷⁵

Brasil. La obra bautista en *Brasil* está asociada a los acontecimientos de mediados



Dr. Guillermo B. Bagby, fundador de la obra bautista en Brasil.

del siglo pasado en Estados Unidos.⁷⁶ Terminada la Guerra Civil, muchos evangélicos emigraron al Brasil. Entre ellos había no pocos bautistas, que se radicaron en las ciudades de Bahía y Santa Bárbara. En la segunda, se organizó una iglesia bautista de habla inglesa en 1881. Uno de los colonos americanos radicados en Santa Bárbara, el general *A.T. Hawthorne*, regresó a Estados Unidos e interesó a la Junta de Misiones Foráneas de los bautistas del sur a que iniciaran una obra en portugués. En 1881 fue enviado *Guillermo B. Bagby* y su esposa, que se radicaron en Bahía. Poco después llegó *Zacarias C. Taylor*. En

⁷⁴Ibid., 181-184; Anderson, *Historia de los bautistas*, 3:15-53. Ver también Alejandro Treviño, *Historia de los trabajos bautistas en México* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1939).

⁷⁵Russell, *Baptist Witness*, 189-193.

⁷⁶Sobre los bautistas en Brasil, ver Crabtree, *História dos baptistas do Brasil* (2 vols.); y Dêlcio Costa, *Colunas batistas no Brasil* (Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1964).

1882 se organizó la primera iglesia bautista, formada por cuatro misioneros y un ex sacerdote católico convertido, llamado *Antonio Teixeira de Albuquerque*, que había pertenecido por un tiempo a la congregación metodista de Río de Janeiro. Cuando la iglesia era todavía pequeña, se convirtió un negro esclavo y la congregación reunió dinero suficiente para comprar su libertad. El trabajo se extendió a Río, donde el progreso fue lento y difícil. Al ser proclamada la República, en 1889, Brasil tenía cuatro iglesias bautistas con una conciencia denominacional muy acentuada. En 1907 se constituyó la Convención Nacional.⁷⁷

Perú. El trabajo bautista en Perú tiene sus antecedentes en las labores de *Diego Thomson*. Hacia 1880 llegaron algunos contingentes de inmigrantes irlandeses, que huían del hambre y de las opresivas condiciones políticas y sociales en Irlanda. Entre ellos había bautistas que mantuvieron una obra. Más tarde, extendieron su testimonio a los indígenas, entre quienes constituyeron algunas congregaciones. No obstante, la presencia bautista no se hizo notar hasta 1927, cuando los irlandeses retomaron su interés misionero en Perú. En 1933 llegaron los primeros misioneros.⁷⁸

Argentina. El primer culto evangélico celebrado en suelo argentino fue conducido por el predicador bautista *Diego Thomson*, el domingo 19 de noviembre de 1819, en la casa de un señor Dickson. Los bautistas, sin embargo, datan sus comienzos en Argentina desde la llegada al país de *Pablo Besson*



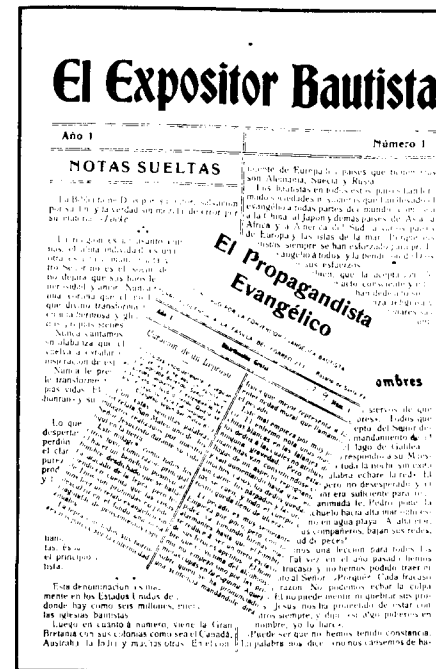
Pablo Besson, fundador de la obra bautista en Argentina.

(1881). Besson inició su obra en la colonia de Esperanza, provincia de Santa Fe. En 1883 se trasladó a Buenos Aires, donde en agosto del año siguiente comenzó la predicación en castellano. La gran contribución de Besson fue su lucha por la libertad de conciencia, el registro civil y la municipalización de los cementerios. Además, Besson fue un destacado erudito, que hizo un notable aporte a través de sus escritos y su traducción del Nuevo Testamento. Cuando llegaron los primeros misioneros de los bautistas del sur de los Estados Unidos, en 1903, Besson ya tenía organizadas tres iglesias, dos en Buenos Aires y una en Santa Fe.⁷⁹

⁷⁷Russell, *Baptist Witness*, 194-198; Anderson, *Historia de los bautistas*, 3:237-258.

⁷⁸Ibid., 3:127-128.

⁷⁹Sobre Besson, ver Santiago Canclini, *Pablo Besson: un heraldo de la libertad cristiana* (Buenos Aires: Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista, 1933).



Primera página del primer número de "El Expositor Bautista" y "El Propagandista Evangélico" (año 1908).

Los bautistas del sur enviaron a *Sidney M. Sowell* en 1903, y pronto siguieron otros. Con su aporte, las iglesias bautistas iniciaron un período de gran avance. En 1909 se organizó la Convención Evangélica Bautista de Río de la Plata, que comenzó a publicar la revista *El Expositor Bautista* y a coordinar el trabajo de las diferentes congregaciones.

Panamá. El trabajo bautista comenzó en 1884, cuando la Sociedad Misionera Bautista de Jamaica envió a la ciudad de Colón a *Jorge Turner*, quien trabajó entre los obreros del canal que construían los franceses. En 1894 llegó otro misionero. La obra continuó bajo los

⁸⁰Russell, *Baptist Witness*, 198-199.

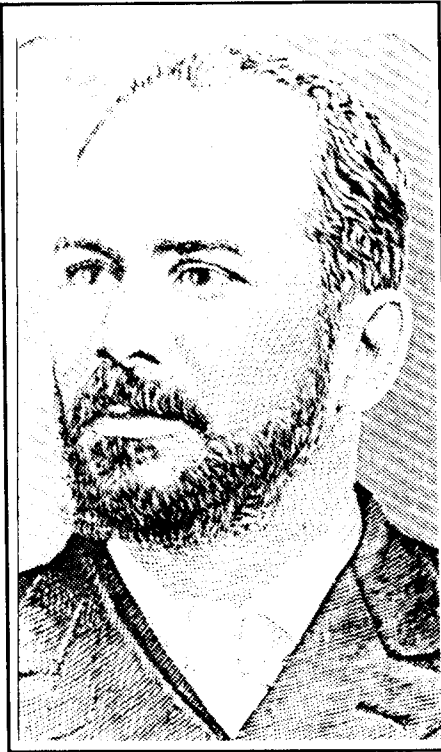
⁸¹Sobre Díaz, ver Pereira Alves, *Prominentes evangélicos de Cuba*, 31-38.

⁸²Russell, *Baptist Witness*, 139-144.

auspicios de los bautistas de Jamaica, hasta 1908 cuando los bautistas del sur, bajo la dirección de *M.L. Wise*, se hicieron cargo. No obstante, bajo la orientación de *Pablo Bell* la obra bautista se extendió en castellano a los panameños.⁸⁰

Cuba. Los comienzos bautistas están asociados con las luchas por la independencia. Un pastor de Cayo Hueso, Florida, predicó a los refugiados políticos cubanos. Uno de ellos, *Alberto J. Díaz*, llevó el testimonio a La Habana, donde en 1886 se constituyó una iglesia. A causa de la Guerra Hispanoamericana (1898) el testimonio fue interrumpido y tuvo que ser iniciado de nuevo.⁸¹ *Carlos D. Daniel* se ocupó de esta tarea, y más tarde, cuando este dejó Cuba por enfermedad (1905), lo hizo *Moisés N. McCall*. En ese año se constituyó la Convención Bautista de Cuba Occidental. En 1899 los bautistas del norte comenzaron en el oriente, enviado a *H.L. Moseley* como misionero. Uno de los destacados líderes nacionales que trabajaron en Santiago fue *Teófilo Barocio*, célebre por sus dotes oratorias. Los bautistas del oriente cubano se organizaron en Convención en 1918.⁸²

Costa Rica. Los colportores de las sociedades bíblicas fueron los primeros en traer el evangelio al país. El primer trabajo bautista fue llevado a cabo por misioneros ingleses entre los negros de la costa. En 1888 la Sociedad Misionera Bautista de Jamaica envió sus primeros misioneros a Puerto Limón. Esta obra fue absorbida más tarde por la Misión Centroamericana. Los bautistas del sur



Alberto J. Díaz, fundador de la obra bautista en Cuba.

entraron al país por medio de la literatura publicada por la Casa Bautista de Publicaciones, que fue utilizada por grupos independientes. Con la ayuda de Pablo Bell y Aurelio Gutiérrez se inició la obra en San José hacia 1944.⁸³

República Dominicana y Puerto Rico. En la primera, la obra comenzó en 1892 entre inmigrantes haitianos. En 1919, la "Mid-Missions" bautista entró a la isla en respuesta a la necesidad de evangelizar el interior.

En *Puerto Rico* la obra data de 1899, como consecuencia de la terminación de la Guerra Hispanoamericana. El primer misionero fue *Hugo McCormick*, enviado por los bautistas del norte. Desde su comienzo McCormick se involucró en las cuestiones civiles de Puerto Rico. Los bautistas en la isla se destacaron por su labor educativa y asistencial. En 1904 McCormick comenzó a publicar *El Evangelista*, periódico denominacional que desde 1915 pasó a ser la revista interdenominacional *Puerto Rico Evangélico*. Los bautistas entraron a los años 1920 y 1930 como uno de los grupos denominacionales mejor organizados y equipados. Para 1930 la obra pasó de manos de los misioneros a los nacionales.⁸⁴

Bolivia. El trabajo bautista en este país es considerado pionero y conocido por sus mártires bautistas.⁸⁵ Le cabe a *Archibaldo B. Reekie*, de la Misión Bautista Canadiense, el honor de haber comenzado una tarea misionera ininterrumpida en 1898. Su primera visita al país fue en 1896, cuando todavía era estudiante. Su informe fue decisivo para la Misión, que lo envió a Oruro, donde el 1 de febrero de 1899 se celebró el primer culto bautista en el país. Para cuando partió para su primer período de descanso en 1905, ya había abierto nuevas posibilidades para la empresa misionera. Hasta entonces, la Constitución boliviana prohibía "el ejercicio público de toda otra religión" que no fuese la católica. El Código Penal establecía la pena de muerte para los infractores. Hubo muchas dificultades y persecuciones, y la lucha por la libertad de conciencia fue ardua. No obstante, la obra continuó expandiéndose.⁸⁶

Chile. En la década de 1880-1890, llegaron a Chile numerosos inmigrantes alemanes, radicándose muchos de ellos en el sur. Entre ellos había varios bautistas. Un laico de gran espiritualidad, *Felipe Meier*, inició un gran avivamiento entre los colonos, organizándose unas tres iglesias bautistas. Sin embargo, fueron los hermanos *Germán* y *José Lichtenberg* quienes comenzaron a celebrar reuniones en castella-



Guillermo D. T. MacDonald y su esposa Janet MacLeod, en el día de sus bodas de oro.

no. Del esfuerzo de ellos surgieron varios predicadores nacionales. Estas iglesias finalmente pasaron a la Alianza Cristiana y Misionera. En 1888 llegó a Chile el bautista escocés *Guillermo MacDonald*. Bajo su liderazgo llegó a consolidarse el trabajo de esta denominación, de tal manera que en 1908 se organizó la Convención Nacional. Los bautistas brasileños, y más tarde los argentinos, ayudaron a la naciente obra. Finalmente, en 1917 llegaron al país los bautistas del sur, que establecieron la obra en forma permanente y orgánica. Su primer misionero fue *Guillermo Davidson*.⁸⁷

Otras denominaciones

Hubo muchas otras denominaciones norteamericanas, además de los metodistas, presbiterianos y bautistas, que trabajaron en

América Latina entre los años 1880 y 1930. Es imposible en el espacio disponible mencionarlas a todas.

México. La primera denominación protestante en comenzar la obra permanente fue la *Iglesia Protestante Episcopal* de los Estados Unidos. Los orígenes de esta obra se remontan al año 1853, es decir, cuatro años antes que *Benito Juárez* proclamara la li-

bertad de cultos. En 1871 hicieron su ingreso los *cuáqueros* y, más tarde (1894), los *discípulos de Cristo*. Los *congregacionalistas* comenzaron en Guadalajara, donde la oposición fue tan violenta que uno de sus misioneros vino a ser el primer mártir protestante en el país.

América Central. Cabe destacar el trabajo de la *Misión Centroamericana*, organizada en 1890 por iniciativa de *Carlos I. Scofield*, como una **misión de fe**. Sus primeros misioneros fueron nombrados en 1891, y para 1902 ya había treinta y tres misioneros trabajando en todos los países de América Central. La *Misión Latinoamericana* fue organizada en 1921, y se estableció en San José, Costa Rica. En 1922, esta misión de fe fundó un instituto bíblico, que llegó a ser el *Seminario Bíblico Latinoamericano*.

⁸³Ibid., 201-202.

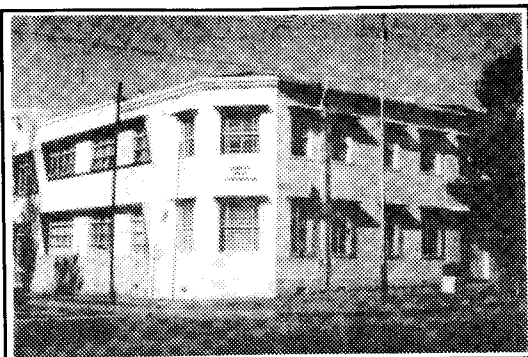
⁸⁴Ibid., 146-152.

⁸⁵Ver Norman H. Dabbs, *Dawn Over the Bolivian Hills* (n.l.: Canadian Baptist Foreign Mission Board, 1952).

⁸⁶Anderson, *Historia de los bautistas*, 3:103-114.

⁸⁷Ibid., 133-157. Ver también, Agnes Graham, *Pioneering with Christ in Chile* (Nashville: Broadman Press, 1943); y Joseph L. Hart, *Gospel Triumphs in Argentina and Chile* (Richmond: Educational Department of the Foreign Mission Board of the Southern Baptist Convention, 1925).

Países bolivarianos. Con el visto bueno del presidente *Eloy Alfaro*, el misionero *W.E. Reed* llegó a Ecuador en 1896, como representante de la *Unión Misionera del Evangelio*. En 1897, llegó a Colombia, donde se asoció más tarde con la *Alianza Cristiana y Misionera*. La *Misión de la Alianza Escandinava* de Norteamérica llegó a Venezuela en 1906, seguida por los adventistas de 1911. Los adventistas llegaron a Colombia en 1906, la *Unión Misionera Evangélica* en 1908, la *Iglesia Presbiteriana de Cumberland* en 1927 y la *Misión Evangélica Luterana* en 1936.



Edificio del Seminario Bíblico Latinoamericano, en el centro de San José.

Cono Sur. En el Perú la obra evangélica se acrecentó con la llegada de la *Iglesia de Santidad* de California en 1903. Los adventistas en 1906, el *Ejército de Salvación* en 1910, la *Iglesia del Nazareno* en 1914, los presbiterianos escoceses en 1916, los primeros grupos pentecostales en 1922, la *Misión de la América del Sur* en 1928, y en 1934 la *Misión Peruana al Interior*. En 1906 llegó a Bolivia la *Sociedad Misionera Peniel*, y en 1907 iniciaron su obra los adventistas. En ese año se organizó la *Misión India Boliviana*. Antes de terminar el siglo pasado entraron a Chile los adventistas y la *Alianza Cristiana y Misionera* (1897). El *Ejército de Salvación* comenzó en 1909. En Argentina los hermanos libres comenzaron su trabajo en 1882, la *Unión Evangélica* en 1886, la *Iglesia Evangélica Danesa* y el *Ejército de Salvación* en 1890, la *Alianza*

Cristiana y Misionera en 1895, la *Misión Evangélica Sudamericana* en 1898, la *Iglesia Reformada Holandesa* en 1900, y los pentecostales llegaron en 1909.

Brasil. La *Iglesia Episcopal* de los Estados Unidos había intentado establecerse desde 1853, pero su obra permanente comenzó en 1888. Para 1899 se consagró el primer obispo de la *Iglesia Episcopal Brasileña*. En 1894 entraron a Brasil los adventistas. El movimiento pentecostal penetró en el país cuando en 1911, algunos misioneros pentecostales suecos comenzaron a trabajar en Belén.

Caribe. En Puerto Rico, el triunfo de los Estados Unidos en la Guerra Hispanoamericana permitió el fortalecimiento de la obra de denominaciones como los congregacionalistas, discípulos de Cristo y hermanos unidos, que se dividieron la isla para su labor evangelística. Algo similar ocurrió en Cuba, donde para 1915 ya habían entrado nueve denominaciones. En Haití, estuvieron presentes antes de 1915 la *Iglesia Protestante Episcopal*, la *Alianza Cristiana y Misionera* y los adventistas. Los metodistas libres entraron a la República Dominicana en 1889, pero no fue hasta después de 1914 que el protestantismo tuvo una representación significativa en ese país.

GLOSARIO

denominación: agrupación organizada de congregaciones con creencias, eclesiología y liturgia similares. Estas agrupaciones generalmente son internacionales, y es a través de ellas que los cristianos se relacionan con otras denominaciones, estructuras civiles y gobiernos.

denominaciones conversionistas: son aquellas que ponen un fuerte énfasis en la proclamación del Evangelio con un llamamiento al arrepentimiento y la fe en la obra redentora de Cristo, para alcanzar la salvación (nuevo nacimiento).

denominaciones históricas: son aquellas que están directamente relacionadas con la Reforma del siglo XVI, o que nacieron durante la así llamada "segunda Reforma" de los siglos XVII y XVIII, pero que de algún modo son herederas de aquella.

escorbuto: enfermedad general que se caracteriza por hemorragias cutáneas y musculares, por una alteración especial de las encías y por fenómenos de debilidad. La produce la escasez o falta de ciertos principios vitamínicos en la alimentación.

historia de las misiones: es la historia de cómo los diversos campos misioneros han sido penetrados por la Iglesia, y también de cuándo, cómo y por qué esa penetración no se ha producido. Incluye tanto la expansión geográfica del cristianismo como su influencia en los distintos niveles de la cultura y la sociedad.

iglesias establecidas: aquellas que mantienen algún tipo de relación con el Estado, bien sea porque son la iglesia oficial de ese

Estado, cuentan con su apoyo económico o gozan de privilegios especiales.

imperialismo: el esfuerzo por crear grandes imperios, mediante conquistas fuera de las fronteras del propio país. Hoy se refiere a la repartición del mundo por parte de los países dominantes, sobre todo en la forma de países dependientes y esferas de influencia política, económica y militar.

libre empresa: aquella que en el sistema capitalista está basada en la competencia económica y el libre juego de las leyes que rigen los mercados y la economía, sin restricciones o condicionamientos por parte del Estado.

misión de fe: aquella que se lleva a cabo sin depender de una junta o sociedad misionera, sino que el misionero se sostiene con recursos propios, generalmente obtenidos de ofrendas de particulares o iglesias que los apoyan o de actividades profesionales, como la educación. Generalmente son misiones no denominacionales o interdenominacionales.

romanismo: nombre dado por los evangélicos latinoamericanos al conjunto de creencias, instituciones, tendencias y pretensiones de la Iglesia Católica Apostólica Romana.

SINOPSIS CRONOLOGICA

1818-1833	Viajes de colportaje de Diego Thomson.	1889-1908	Intervención de los Estados Unidos en Nicaragua República Dominicana, Guatemala y Cuba.
1823	Enunciación de la "Doctrina Monroe."	1890	Entrada de los metodistas a Paraguay y las Antillas.
1835	Primera llegada de metodistas a Brasil y Uruguay.	1891	Separación de Iglesia y Estado en Brasil.
1845	Llega David Trumbull a Chile.	1893	Versión Moderna de la Biblia, por E.B. Pratt.
1848	Tratado de Guadalupe-Hidalgo.	1898	Guerra Hispano-Americana.
1851	Muere Allen F. Gardiner en Tierra del Fuego.	1901	Fundación de <i>O Jornal Batista</i> y de la Casa Publicadora Batista en Brasil.
1855	Llega Roberto R. Kalley a Brasil.	1902	Comienzo del pentecostalismo en Chile.
1856	Primer templo protestante en Chile. Entrada de los presbiterianos a Colombia.	1903	Creación de la República de Panamá.
1857	Libertad de cultos en México.		Iglesia Presbiteriana Independiente de Brasil.
1858	Fundación de la Iglesia Evangélica Fluminense.	1907	Fundación de Convención Bautista Brasileña.
1859	Entrada de los presbiterianos a Brasil.	1909	Fundación de Convención Bautista Argentina.
1861	Organización de la primera iglesia presbiteriana en Colombia.	1910	Conferencia Misionera Mundial, Edimburgo.
1861-1865	Guerra de Secesión en Estados Unidos.		Fundación de las Asambleas de Dios en Brasil.
1864	Comienzo del trabajo bautista en México. Fundación de la <i>Imprensa Evangélica</i> (revista presbiteriana de Brasil).	1913	Fundación del Colegio Ward en Buenos Aires.
1867	Reingreso de los metodistas en Uruguay.	1914	Comienzo del pentecostalismo en México.
1870	Entrada de los metodistas a Chile.	1914-1918	Primera Guerra Mundial.
1872	Comienzo del trabajo presbiteriano y congregacionista en México.	1915	Revista <i>Puerto Rico Evangélico</i> .
1873	Entrada de los metodistas a México.	1916	Congreso de Obra Cristiana, Panamá.
1876	Reingreso de los metodistas en Brasil.	1917	Fundación del Seminario Evangélico Unido en México.
1877	Fundación del "Colegio Americano" (presbiteriano) en Colombia.	1919	Seminario Evangélico de Puerto Rico.
1877-1878	Viajes de Guillermo Taylor por la costa oeste de América Latina.	1921	Fundación de la Misión Latinoamericana.
1878	Fundación del Instituto Crandon en Montevideo.	1922	Seminario Bíblico Latinoamericano, Costa Rica.
1879-1883	Guerra del Pacífico (Chile, Perú, Bolivia).	1925	Congreso de Obra Cristiana, Montevideo.
1881	Comienzo de la obra bautista en Argentina y Brasil. Inicio de la construcción del Canal de Panamá.	1929	Congreso Evangélico Pan-Americano, La Habana.
1882	Entrada de los hermanos libres a Argentina y de los presbiterianos a Guatemala.		
1885	Revista (presbiteriana) <i>El Faro</i> , en México.		
1889	Llegada de los hermanos libres a Venezuela.		

CUESTIONARIO DE REPASO

1. Explique de manera general por qué los protestantes europeos y norteamericanos se demoraron en iniciar obra misionera en América Latina. 2. ¿En qué sentido el imperialismo norteamericano fue diferente del español y británico? 3. ¿De qué manera el imperialismo norteamericano facilitó la llegada de misioneros de esa nacionalidad? 4. Explique en sus palabras la ideología del "destino manifiesto." 5. ¿Cuál es la relación entre la ideología del "destino manifiesto" y la empresa misionera? 6. ¿En qué sentido se puede decir que la evangelización de América Latina fue una extensión de la "frontera" norteamericana para las denominaciones conversionistas? 7. Explique la relación entre la disponibilidad de recursos y la obra misionera de las denominaciones norteamericanas en América Latina. 8. ¿De qué manera el protestantismo misionero estaba vinculado al "proyecto liberal neocolonial"? 9. Evalúe el efecto de los avivamientos religiosos de la segunda mitad del siglo pasado sobre la obra misionera en América Latina. 10. Mencione algunos temas de la propaganda misionera que alentaron las misiones en América Latina. 11. Evalúe la obra misionera de Allen F. Gardiner. 12. Mencione algunas de las contribuciones de David Trumbull al desarrollo de la obra protestante en Chile. 13. ¿Quién fue Roberto R. Kalley y qué hizo? 14. Explique la estrategia misionera de Guillermo Taylor. 15. ¿En qué lugares trabajó Guillermo S. Payne y cuál fue el resultado de sus esfuerzos? 16. ¿Qué tres denominaciones se destacan como pioneras de la predicación en castellano en América Latina? 17. Describa los comienzos de la obra metodista en su país. 18. Describa los comienzos de la obra presbiteriana en su país. 19. Describa los comienzos de la obra bautista en su país. 20. Si pertenece a alguna denominación que no sea la metodista, presbiteriana o bautista, sintetice la historia de su denominación en su país.

AREA 1 * Diario de Ricardo Williams

Lea y responda:

Jueves 12 de junio (1851). Ah, soy feliz día y noche, hora por hora. Dormido o despierto, soy feliz más allá de donde llega el pobre alcance del lenguaje. Mis goces están con Aquel cuyos deleites han estado siempre con los hijos de los hombres, y mi corazón y espíritu están en el cielo con los benditos. He sentido cuán santa es esa compañía. He sentido cuán puros son sus afectos, y me he lavado en la sangre del Cordero, y he pedido

a mi Dios las vestiduras blancas para que yo también pueda mezclarme con el brillo del día y ser uno con los hijos de luz.

Hemos estado mucho tiempo sin ninguna clase de alimento animal. Nuestra dieta consiste en avena y guisantes, y ocasionalmente arroz, pero aun de esto, sólo tenemos provisión suficiente para durar este mes o un período muy corto más. El tiempo es muy malo, con una gruesa capa de nieve en el suelo. Pero esto no es el aspecto peor de nuestro caso. Todos están ahora seriamente afectados. . . . tenemos síntomas definidos de escorbuto y

algunos deben seguir en pie, con la carga de las tareas que les corresponden, pero su perseverancia, buena voluntad y paciencia merecen la mayor alabanza, al mismo tiempo que hacen surgir de nuestros corazones una sentida sensación de nuestras obligaciones hacia ellos y dolor por obligarlos a tan grande prueba. ¡Que el Señor los bendiga y recompense! En verdad, su bendición está sobre ellos y el Espíritu de gracia está trabajando profundamente en sus almas. Mucho más podría agregar, pero me duelen los dedos del frío y debo envolverme en las ropas. Pero mi corazón está ardiente, ardiente con la alabanza, agradecimiento y amor a Dios mi Padre, y a Dios mi Redentor.

Arnoldo Canclini, ed., *Diario de Ricardo Williams* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1959), 92-93.

- Identifique a Ricardo Williams.
- Procure imaginar las circunstancias en que Williams escribió el texto leído.
- Describa la fe religiosa de Williams y compárela con la fe que usted vive.
- Reflexione sobre la manera en que Williams analiza la realidad de la crisis que vive y cómo la relaciona con su fe.

TAREA 2 * Los protestantes en Chile

Lea y responda:

Los primeros evangélicos chilenos tuvieron que sufrir mucha persecución. El arzobispo intentó hacer clausurar los locales de culto, moviendo todos los resortes que estaban a su

alcance, y como no lo pudo conseguir organizó una procesión de desagravio la cual se dirigió a la casa del señor *Gilbert* y después de apedrearla la rociaron con agua bendita.

El arzobispo ordenó a los párrocos que redoblasen sus esfuerzos contra el protestantismo y desde entonces se hacían continuamente procesiones y se celebraban misiones que excitaban al pueblo contra los llamados herejes.

El señor *Gilbert* era insultado de la manera más soez, apedreado por las calles, y a veces no podía salir a comprar los alimentos necesarios para su familia porque los fanáticos rodeaban su casa lanzando amenazas de muerte.

De los convertidos decía la gente que eran personas que habían vendido su alma al diablo por una suma de dinero que los protestantes le facilitaban y a la casa del señor *Gilbert* muchas veces llegaban personas dispuestas a efectuar ese negocio.

Cuando un evangélico salía a la calle era el hazmerreír de todos y el comentario alegre o perverso de los vecinos: todos los miraban como seres dignos de lástima, pues creían en la infinidad de sandeces que los curas decían contra ellos desde el púlpito.

Juan C. Varetto, *Héroes y mártires de la obra misionera*, 3ra ed. (Buenos Aires: Junta de Publicaciones, 1934), 247-248.

- Identifique algún episodio de oposición clerical a la obra evangélica, como el que se describe en estos párrafos, en su propio país.
- ¿Quién fue el "señor Gilbert" que menciona el texto?

- Haga una lista de las acciones antiprotestantes emprendidas por los fanáticos y el clero católicos.

- Haga un juicio crítico de la afirmación de la gente de que los convertidos "habían vendido su alma al diablo por una suma de dinero que los protestantes (misioneros) le facilitaban."

- ¿De qué maneras los misioneros podrían haber dejado esa impresión?

- ¿Qué habría hecho usted de haberse encontrado en el lugar de Gilbert?

TAREA 3 * Recomendaciones del Congreso de Panamá

Lea y responda:

La preparación para la obra cristiana en América Latina

Otra indispensable cualidad para una buena eficiencia en el trabajo cristiano en América Latina será un natural refinamiento y cortesía, nacido de la sinceridad, un espíritu generoso, una natural amigabilidad y un amor real por el pueblo de estas repúblicas. Los buenos modales gentiles y genuinos son muy apreciados entre ellos. Son un pueblo afectuoso. "Quiquiera que desee encontrar su amistad sólo necesita mostarse él mismo como amigo y el tipo de caballero que sólo el amor crea." Una grosería ruda o la falta de simpatía cierra muchos caminos de eficacia.

Christian Work in Latin America, 3 vols. (Nueva York: The Missionary Education Movement, 1917), 1:320.

- ¿Le parece que la comprensión evangelizadora norteamericana que refleja este párrafo de una recomendación a los misioneros, propuesta por una comisión del Congreso, está compenetrada de un sentido paternalista? ¿Por qué?

- ¿Cuál le parece a usted que es la cualidad fundamental para el desarrollo de una obra evangélica efectiva en América Latina? Fundamente su opinión.

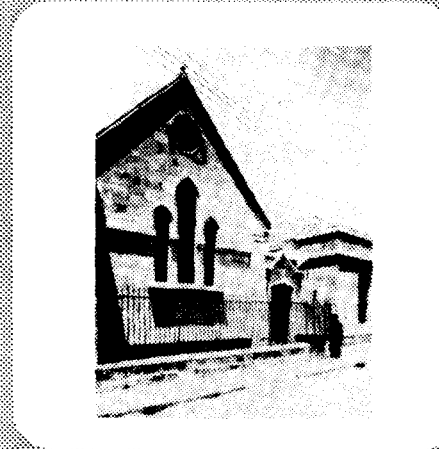
LECTURAS RECOMENDADAS

GONZALEZ, Justo L. *Historia de las misiones* (Buenos Aires: La Aurora, 1970), 327-439.

GOSLIN, Tomás S. *Los evangélicos en la América Latina* (Buenos Aires: La Aurora, 1956).

MOORE, Roberto Cecil. *Los evangélicos en marcha... en América Latina* (Santiago de Chile: Librería El Lucero, n.f.)

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 761-808.



UNIDAD DOS

EL CRISTIANISMO PROTESTANTE

SUBUNIDAD IV

EL ESTABLECIMIENTO (1915-1930)

En el período entre 1880 y 1930, América Latina sufrió dos crisis severas: la primera hacia 1880 y la segunda después de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Con relación a la primera, la década de 1880 es el momento en que América Latina establece una nueva dependencia colonial, esta vez con Inglaterra, secundada por Alemania y Francia. Después de 1918 serán los norteamericanos quienes harán sentir su tutela sobre Cuba, Puerto Rico, Panamá, el Caribe y Venezuela, llegando también al resto del continente y ocupando el lugar de los ingleses.

Para después de la Gran Guerra, los Estados Unidos habían superado a los británicos en sus inversiones en América Latina. Con esta expansión del capital norteamericano y la política del **Big Stick** (gran garrote), la nación del norte fue ejerciendo cada vez un dominio más estricto del continente en las esferas política, social, económica y cultural. En términos de las misiones protestantes, las agencias y misioneros norteamericanos fueron el factor dominante de las mismas.

Los estados liberales fueron los paladines de la visión política, social y económica de las naciones anglosajonas, en contra del oscurantismo de la visión católica española y lusitana. El desarrollo dependiente era alentado por la oligarquía burguesa local, que se esforzaba por mantener el orden y el progreso a cualquier costo social. Toda tentativa de resistencia al sometimiento era reprimida con violencia. No obstante, América Latina fue introducida en estos años a un proceso acelerado de **modernización**. Se trazaron líneas ferroviarias, se construyeron caminos y puentes, se instalaron redes de comunicación (teléfono y telégrafo), se tendieron sistemas eléctricos, se construyeron puertos, se mejoró el sistema educativo, se levantaron teatros y parques. Las ciudades capitales latinoamericanas parecían participar del progreso entusiasta de los países centrales, mientras exportaba generosamente las materias primas que estos necesitaban para alimentar sus procesos de industrialización.

"Las iglesias participaron del auge económico que propició la expansión misionera inglesa y norteamericana a escala mundial. En América Latina el protestantismo norteamericano en particular acompañó la expansión económica y política, difundiendo los valores norteamericanos en el continente."¹ El protestantismo se identificó con esta corriente imperialista económica y cultural, y penetró en América Latina llevado en parte por ella. Muchas veces su prédica consistió en la exaltación de los valores de la cultura anglosajona, despreciando al indígena, al negro y al mestizo, y acusando a la Iglesia Católica Romana de ser la culpable de la barbarie y del atraso cultural del continente.

La Iglesia Católica Romana, a su vez, reaccionó a este nuevo avance protestante, y lo hizo reasumiendo su labor misionera, pero no en el sentido de traer la fe evangélica, sino de importar una nueva versión de la fe, una fe europea y romana. Se quiso hacer del catolicismo latinoamericano un catolicismo contemporáneo del europeo y romano de la segunda mitad del siglo XIX, con toda su religiosidad intimista y romántica. A su vez, la Iglesia no tuvo más remedio que procurar una convivencia cordial con el Estado.

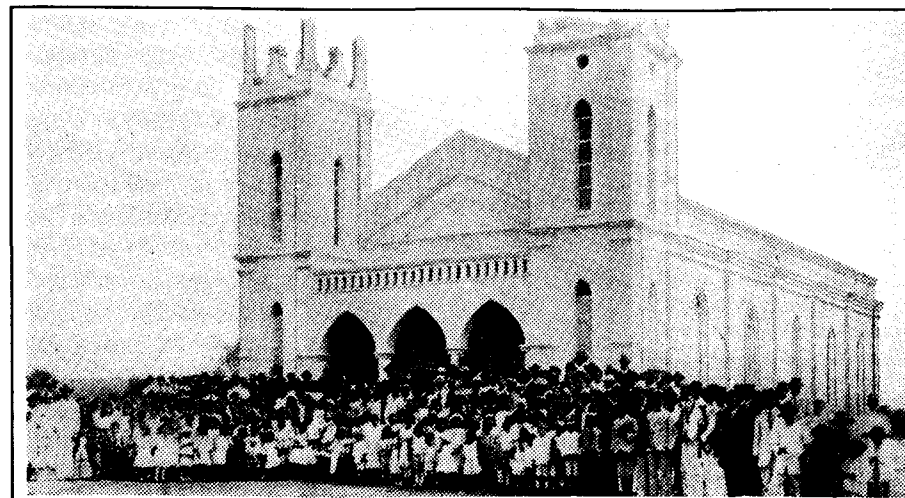
EL ESTABLECIMIENTO DEL PROTESTANTISMO DEL PERIODO

Una vez hecho su ingreso al continente e iniciada la labor evangelizadora, las diversas sociedades o agencias misioneras se ocuparon de plantar iglesias, especialmente en los grandes centros urbanos. Estas primeras comunidades fueron una copia fiel de sus pares metropolitanos. No sólo la fe fue imitada sino también las formas de culto, las estructuras organizativas, las pautas éticas e incluso los detalles más ínfimos de la cultura foránea. Para los católicos, el

protestantismo de origen misionero era completamente diferente del que hasta entonces habían conocido a través de las congregaciones levantadas por los inmigrantes o comerciantes europeos.

Jean-Pierre Bastián señala que "Las sociedades misioneras contribuyeron (por medio de sus escuelas, hospitales, obras sociales y periódicos) a la difusión de una nueva fe cuya matriz cultural se encontraba en el **American way of life**, como ideología de las clases medias en formación. Sin embargo, la penetración se hizo de manera espontánea, sin estrategia de conjunto, respondiendo más bien a las iniciativas privadas de las diversas sociedades religiosas foráneas. *Las primeras congregaciones de habla hispana que surgieron durante este período conformaron la base del protestantismo latinoamericano y el terreno para la aparición de una conciencia protestante latinoamericana.* Esas iglesias misioneras suplantaron definitiva y numéricamente a las comunidades de residentes y a las iglesias de trasplante con las cuales sostenían muy poca relación, por diferencias en cuanto a su procedencia, origen social y étnico."²

Fue con las iglesias que se levantaron como resultado de las labores misioneras, que el protestantismo quedó definitivamente establecido en el continente. A su vez, fueron estas comunidades de fe las que imprimieron el perfil característico del protestantismo latinoamericano hasta tiempos recientes. No obstante, si bien hoy este protestantismo manifiesta otras características, su identidad continúa estrechamente relacionada con los fundamentos evangélicos desarrollados en esta etapa de establecimiento. Esto se hace más claro cuando se toman en cuenta los medios por los cuales tal establecimiento se produjo y sus particulares circunstancias.



Congregación y templo de la Iglesia Presbiteriana del Sur, en Conhotinho, Brasil, hacia 1915.

Crecimiento

Como se indicó, para *Kenneth S. Latourette* los cien años que van de 1800 hasta 1914 merecen ser calificados como "el Gran Siglo" de la expansión misionera en el mundo. En América Latina "el Gran Siglo" comenzó después de la Primera Guerra Mundial, en el período que estamos considerando. No obstante, este crecimiento fue lento al principio y en medio de grandes dificultades. Por otro lado, no todos los grupos protestantes crecieron con la misma intensidad.

Las iglesias de origen inmigratorio estuvieron a merced de los flujos de nuevos contingentes, que después de su época de oro (entre 1895 y 1914), pasaron a disminuir sensiblemente a partir de 1930. Estas iglesias, mayormente encerradas en sí mismas como enclaves étnicos, casi no crecieron. Las iglesias de origen misionero comenzaron a experimentar un crecimiento que alcanzaría un gran desarrollo en el período siguiente. En este período, estas iglesias fueron arraigándose y planificando mejor su trabajo.

Las iglesias y el número de creyentes. El desarrollo y crecimiento de las iglesias no fue el mismo en todos los casos. Las denominaciones misioneras crecieron, multiplicándose el número de iglesias y convertidos, si bien el crecimiento fue lento. En 1916, había unos 500.000 protestantes en América Latina, pero la mayoría de ellos residía en las Antillas Británicas y en sus colonias del continente. De este total, sólo unos 95.000 eran latinoamericanos bautizados. En 1925 el número de protestantes era de 750.000, de los cuales 123.000 eran latinoamericanos bautizados. En América del Sur, dejando de lado Brasil, casi no se notaba desarrollo alguno, salvo en Argentina y Chile, que en las dos primeras décadas del siglo XIX tuvieron el mayor número de protestantes en esa parte del continente. *En algunos países, las iglesias y el número de creyentes se duplicaron, como en América Central.*

El caso de crecimiento más sorprendente en estos años fue *Brasil*. Según *Kenneth G.*

¹Bastián, *Breve historia del protestantismo*, 101.

²Ibid., 102.

Grubb, "Entre 1911 y 1938 la fuerza evangélica de América del Sur aumentó un 88 por ciento, pero en Brasil aumentó un 624 por ciento." Y agregaba: "Ningún campo misionero puede igualarlo."³ En 1938, el Dr. Juan A. Mackay apeló a los líderes eclesiásticos reunidos en la Conferencia Misionera Internacional en Madrás, India, para que considerasen a América Latina como una de las más interesantes oportunidades misioneras del siglo. Este gran misionólogo entendía que la ola de receptividad que se ponía de manifiesto en América del Sur en ese momento, traía consigo nuevas oportunidades para el crecimiento de la iglesia en América Latina. Su desafío profético estaba basado en los hechos y estadísticas del prodigioso crecimiento de las iglesias en Brasil. Esto llevó a un traslado de personal misionero desde Asia a América Latina. J. Merle Davis, después de visitar Brasil a comienzos de 1942, concluyó: "La Iglesia Evangélica en Brasil probablemente está creciendo más rápido que en cualquier otro país en el mundo."⁴



Juan Alejandro Mackay, destacado misionero presbiteriano en Perú y presidente del Princeton Theological Seminary

su pueblo, el trasfondo espiritista de la religión popular brasilera, el analfabetismo y la superstición, cierta inclinación hacia lo milagroso y místico en la cultura popular, y la estructura social, entre otros.⁵ Sin embargo, el fenómeno clave que da razón de este crecimiento fue el surgimiento del *pentecostalismo*, especialmente en los centros urbanos.

A diferencia de Brasil, México no muestra la misma vitalidad en el crecimiento de las iglesias. Debe tenerse en cuenta que la inestabilidad que siguió a la Revolución de 1910 y las leyes anti-clericales afectaron de algún modo a las iglesias tradicionales. Los

DENOMINACIONES HISTORICAS	MEMBRESIA 1910	MEMBRESIA 1938
Metodista	12.470	10.300
Presbiteriana	5.700	5.300
Congregacional	1.540	600
Amigos	670	200
Discípulos de Cristo	900	600
Bautistas Americanos	1.202	3.440
Bautistas del Sur	1.428	2.442
	23.910	22.882

El crecimiento de las iglesias en Brasil se debió a diversos factores: la particular composición racial del país, la naturaleza emocional de conflictos internos entre el incipiente liderazgo nacional y los agentes misioneros foráneos,

particularmente con las sociedades o juntas en los Estados Unidos, restaron fuerzas a la labor evangelizadora. La superposición y competencia entre las múltiples organizaciones evangélicas en la tarea misionera drenó muchas energías. Además, debe tomarse en cuenta la fuerte oposición del fanatismo católico y clerical, y el rechazo nacionalista de todo lo que proviniese de los Estados Unidos. Así, pues, los 25 años que van de 1910 a 1935 fueron difíciles para las denominaciones tradicionales, que fueron las pioneras del testimonio evangélico en México.

La característica más notable del crecimiento de las iglesias evangélicas en México es el contraste entre los diversos grupos. Las denominaciones que primero abrieron el surco misionero en este país quedaron detenidas en su crecimiento o decrecieron. La Iglesia Cristiana (discípulos de Cristo), con un programa misionero bien organizado y buenos recursos en términos de personal y fondos financieros, mostró pequeños avances y retrocesos en su desarrollo. En 1915 contaban con 485 miembros, pero en 1960 no habían superado los 972. Algo similar ocurrió con los bautistas del sur, que fueron pioneros en México. Hasta 1950 no hubo mayor crecimiento de sus iglesias, que por unos 40 años no superaron en su conjunto una membresía de 3000 personas.⁶

DENOMINACIONES PENTECOSTALES	MEMBRESIA 1910	MEMBRESIA 1938
Asambleas de Dios	0	6.000
Pentecostal de Santidad	0	1.300
Peregrinos de Santidad	0	1.200
Nazarenos	0	2.000
Pentecostales Suecos	0	4.000
	0	14.500
OTROS		
Indígenas mexicanos	0	560
Adventistas	70	4.000

Sin embargo, hasta 1926 el total de evangélicos en México no había superado los 24.500 miembros. A partir de entonces, mientras las denominaciones históricas (que vinieron antes de 1906) quedaron detenidas en su crecimiento o crecieron muy poco, la membresía de otros grupos comenzó a crecer notablemente. Lo que para algunos parecía ser un campo duro, para otros fue un terreno fértil, especialmente para aquellos grupos que llegaron a México después de 1906. Como en Brasil, la diferencia la marcó el surgimiento del *pentecostalismo*, si bien en México su impacto fue menor que en la nación sudamericana.

La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús es típica de las nuevas denominaciones que comenzaron a trabajar en este período crítico. En 1916 un obrero de México se convirtió en una reunión pentecostal en los Estados Unidos. Regresó a su país de origen, predicó a Cristo a sus conocidos y muchos se convirtieron. Como laico, le pareció que no debía bautizarlos, y por eso invitó a un pastor norteamericano a hacerlo. Este pastor vino, bautizó a los nuevos creyentes y regresó a los Estados Unidos, dejando constituida una nueva iglesia. Esta congregación de 1916 se transformó en una denominación que, para

³E.J. Bingle y Kenneth G. Grubb, eds., *World Christian Handbook: 1952* (Londres: World Dominion Press, 1952), 40.

⁴J. Merle Davis, *How the Church Grows in Brazil* (Nueva York: World Missionary Council, 1943), 72.

⁵Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil*, 208-213.

⁶Donald McGavran, *Church Growth in Mexico* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 15.

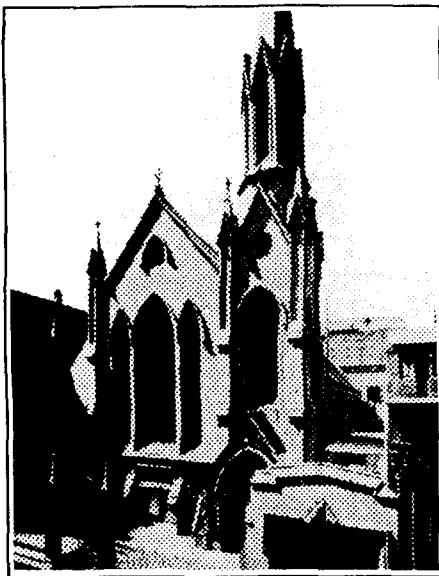
1962, contaba con 9.000 miembros plenos, más de 100 pastores ordenados, numerosos edificios eclesiásticos y todo esto con muy poca dependencia económica del exterior.⁷

Las misiones y el número de misioneros.

El número de misioneros protestantes en América Latina en 1903 era de 1.438; para 1938 la cifra llegaba a 2.951. Hasta 1916 actuaron en América Latina 47 sociedades misioneras norteamericanas, 10 británicas, 9 latinoamericanas, 3 internacionales y una australiana. Los campos misioneros más importantes, según el número de agencias involucradas, fueron Brasil (337), Argentina (272), México (206), Chile (166), Cuba (158) y Puerto Rico (132). Como se indicó, el trabajo más sólido se llevó a cabo en Brasil, Chile, Cuba y Argentina, entre otros.

Mientras los grupos pioneros se iban asentando y solidificando, ingresaron al continente nuevos contingentes de misioneros que se establecieron en las grandes ciudades latinoamericanas o bien iniciaron labores entre las numerosas tribus indígenas. En los centros urbanos se fundaron establecimientos educativos, especialmente secundarios, institutos bíblicos y seminarios teológicos. El número de líderes nacionales se multiplicó notablemente, adquiriendo una mayor participación en la conducción de la obra, si bien bajo la supervisión de los agentes misioneros extranjeros.

Los misioneros se ocuparon básicamente de la consolidación de la obra. Lo hicieron buscando el apoyo de aquellos elementos más influyentes en los diversos sectores de la vida nacional. De allí que la educación ocupase un lugar muy importante en su estrategia. Otros procuraron hacerlo entablando contacto con las élites políticas e intelectuales. Sus logros se debieron en buena medida al hecho



Templo de la primera Iglesia Evangélica Metodista, de Buenos Aires.

de que la Iglesia Católica latinoamericana se mostraba impotente y a veces indiferente ante la penetración protestante.

El ingreso masivo de misioneros y el establecimiento de nuevas misiones también significó una multiplicación de los recursos para la expansión de la obra evangélica. A pesar de la crisis financiera de 1930, la obra misionera norteamericana en América Latina no se resintió demasiado. Si bien muchos misioneros se vieron forzados a regresar a su país, no hubo una crisis generalizada. Mientras en Estados Unidos la crisis sacudía los cimientos del sistema capitalista norteamericano, las agencias misioneras evangélicas enviaban a América del Sur \$ 4.320.959 dólares para el sostén de la obra misionera, de los 131 colegios secundarios, 16 hospitales, 48 clínicas y 86 publicaciones periódicas que patrocinaban. Al año si-

guiente (1931) los informes decían haber gastado un millón de dólares en el fomento de la educación en América Latina.⁸

Organización

Es durante estos años que comienzan a concretarse las primeras formas de *organización denominacional* en los varios países latinoamericanos, junto con el surgimiento de los primeros líderes nacionales. El protestantismo latinoamericano irá incorporando aquellos elementos formales y estructurales que le darán una mayor visibilidad social y, en consecuencia, afirmarán su presencia real ocupando un lugar concreto en el espectro religioso del continente.

Estructura denominacional. Con el cambio del siglo, las iglesias jóvenes experimentaron algún crecimiento. La obra misionera comenzó a penetrar lentamente hacia el interior de los países, a pesar de las dificultades en los medios de comunicación y los caminos deficientes. En algunos casos, ya existía algún liderazgo nacional, que fue supliendo las necesidades de los nuevos campos. Es este período, entonces, hizo su aparición, en la mayoría de los grupos denominacionales, un *cuervo directivo nacional* y se organizaron entidades eclesiásticas denominacionales, como conferencias Anuales, Convenciones, Asociaciones, Uniones y otros organismos de carácter denominacional a nivel regional o nacional.

Las estructuras que se crearon fueron una reproducción calcada de la organización económica y eclesiológica de las socieda-

des de origen. En algunos casos, esto llevó a la creación de estructuras complejas, costosas e ineficientes aplicadas a grupos pequeños y carentes de recursos. Esto, a su vez, llevó a un alto grado de *dependencia económica* de las metrópolis misioneras. Los pastores de las pequeñas comunidades evangélicas eran sostenidos por los misioneros, al igual que la financiación general de la obra. No es extraño que en los documentos de la época uno de los temas más repetidos sea el del auto-sostén de la obra.

Liderazgo. El primer liderazgo nacional se formó "a los pies" de los misioneros. De ellos recibieron no sólo el Evangelio sino también las pautas de organización y hasta el estilo de vida. La presunción de inmadurez y "adolescencia" de la obra se extendía también a los elementos nacionales que emergían a posiciones de liderazgo. El misionero se consideraba en la obligación de velar, vigilar y apadrinar el desarrollo de los líderes nacionales. Inevitablemente cumplía este papel paternalista contruyendo profundos lazos de dependencia e imprimiendo fuertes modelos en la conciencia y práctica de sus discípulos. La admiración generalizada por todo lo que fuese norteamericano incrementaba la relación dependiente entre nacionales y misioneros, apenas balanceada por los sentimientos nacionalistas típicos de la época.⁹

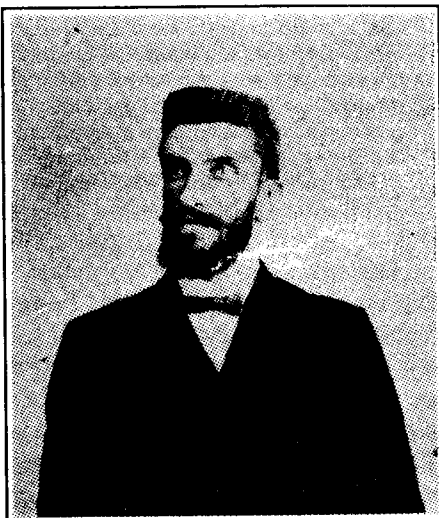
Juan E. Gattinoni, delegado de la Iglesia Metodista de Argentina al Congreso de Montevideo (1925), resumió el debate sobre la relación entre los obreros nacionales y extranjeros, diciendo: "Sería totalmente falso decir que, en la opinión del cristiano nacional promedio, no se desean más misioneros. Sin embargo, muchos de los que están a favor de la venida continua de misioneros pedirían que su propósito principal en el futuro fuese la capacitación adecuada de

⁷Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, 1:25-26.

⁸*Christian Work in South America*, ed. por Robert E. Speer, Samuel G. Inman y Frank K. Sanders, 2 vols. (Nueva York: Fleming H. Revell, 1925), 2:243-292.

⁹Ibid., 115-116.

nacionales para asumir la responsabilidad. Tal responsabilidad debe ser asumida firmemente por los nacionales.¹⁰



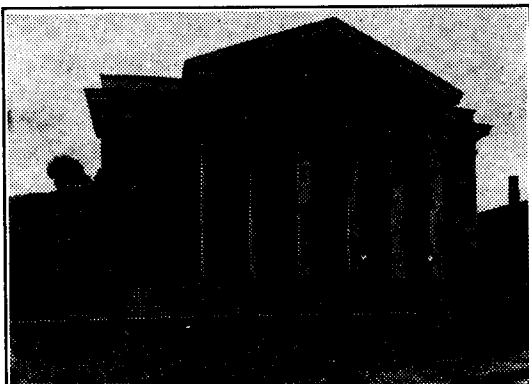
J. E. Gattinoni, pastor de la Iglesia Metodista.

Si bien durante este período los misioneros continuaron ostentando el control de la obra, se destacaron grandes líderes nacionales. Entre ellos cabe mencionar a Enrique Balloch y Ernesto Tron (Uruguay); Juan E. Gattinoni, Jorge Howard, Francisco G. Penzotti, Juan C. Varetto (Argentina); J. Samuel Valenzuela (Chile); Alvaro Reis y Erasmo Braga (Brasil); José Marcial Dorado, Alfredo Santana, Luis Alonso (Cuba); Gonzalo Báez Camargo, Natalia G. de Mendoza, Alberto Rembao, Vicente Mendoza (México); Angel Archilla Cabrera, Abelardo Díaz Morales (Puer-

to Rico); Arturo Parajón (Nicaragua); Ismael García (El Salvador), entre muchos otros.

Templos. Los misioneros pioneros comenzaron a celebrar cultos en las casas de creyentes protestantes, generalmente de origen extranjero. Estos cultos tenían un carácter definitivamente familiar y se llevaban a cabo en la lengua del misionero y el pequeño grupo de comerciantes, profesionales o colonos extranjeros que se congregaba. A medida que la labor misionera se fue abriendo a los nacionales, y conforme se contaba con los recursos para ello, se fueron levantando los primeros templos protestantes en el continente. Al principio, como se vio, esto se hizo en medio de grandes restricciones puestas por los gobiernos y la oposición tenaz del clero católico. *Con el tiempo, los diversos grupos evangélicos fueron logrando mayores libertades y haciendo de sus templos verdaderos signos tangibles de la presencia física de su nuevo credo.*

Hubo un afán muy particular por parte de las agencias misioneras por hacer del templo



Templo de la Primera Iglesia Bautista de Río de Janeiro.

un símbolo de la presencia protestante en los varios países. De allí que se procurara levantarlo en una buena ubicación y dotarlo de una arquitectura sencilla pero clara en su connotación religiosa. Sobre todo, limitados a los recursos disponibles, se procuraba hacer del lugar de culto evangélico una antítesis del boato católico.

De allí que se eliminaran al máximo los elementos decorativos y se procurara hacer del lugar de reunión un auditorio más que un

santuario. El templo evangélico fue un recinto dedicado a la predicación de la Palabra antes que un lugar de culto y adoración. En muchos grupos evangélicos, incluso, se evitó el uso del vocablo "templo" y se prefirió el de "salón" para referirse a sus lugares de reunión.

Escuelas. En este período, las iglesias evangélicas llevaron a cabo un gran esfuerzo educativo mediante la fundación de escuelas. Hasta 1916 se habían abierto cerca de 1.100 escuelas primarias y unas 140 escuelas secundarias (además de otros establecimientos educacionales), en las que estudiaban unos 138.000 alumnos.¹¹ En ellas el estudio bíblico constituía una parte importante del programa de estudios y generalmente era obligatorio. *La fundación*



Colegio Bautista de Temuco, Chile, fundado en 1922.

*de estas instituciones estuvo íntimamente asociada a fines evangelísticos.*¹² El proceso de fundación de escuelas continuó a lo largo de las siguientes dos décadas. En muchos casos, la labor educativa de las iglesias resultó mucho más exitosa que la labor evangelística. De hecho, los colegios evangélicos lograban reunir a muchos más alumnos que el número de asistentes a los cultos de las iglesias que los patrocinaban.

"Después de la primera ola de escuelas primarias, se fundaron numerosos colegios de secundaria, dando un espacio para educar a los jóvenes convertidos de las iglesias, y

para alcanzar a los hijos de las clases dominantes en búsqueda de los valores modernos modelados por la pedagogía norteamericana. Todos estos colegios tuvieron como característica el ser bilingües, sirviendo también para los hijos de residentes norteamericanos. Estos fueron los verdaderos instrumentos de la **movilidad social** de los invertidos nacionales provenientes de los sectores pobres en transición hacia la pequeña burguesía."¹³

Algunos de los colegios secundarios que se fundaron en este período alcanzaron gran prestigio e influencia, especialmente las escuelas normales para señoritas. El nivel pedagógico y la excelencia de los programas de enseñanza colocaron a algunas de estas instituciones en el primer nivel e hicieron de ellas un

verdadero modelo para su tiempo. Entre estos establecimientos se destacaron el Colegio Mackenzie de São Paulo (fundado por los metodistas en 1891), el Instituto Americano de La Paz (fundado por los metodistas en 1907), el Colegio Internacional de Guadalajara, México (fundado por los congregacionalistas en 1890). Además, se implantó una serie de escuelas industriales, agrícolas y comerciales para preparar a los jóvenes para una vida activa, y que fuesen vanguardias en la materia. Asimismo, muchas de las escuelas evangélicas levantadas en América Latina en este período tuvieron como anexo un instituto bibli-

¹⁰ Christian Work in Latin América, 3:500.

¹¹ Ibid., 1:510-512.

¹² Bastian, Breve historia del protestantismo, 104.

NUMERO DE ESCUELAS DOMINICALES EN AMERICA DEL SUR (1925)¹⁴

	Número de Escuelas Dominicales	Total de oficiales, maestros y alumnos
Argentina	258	12.252
Bolivia	17	842
Brasil	1,275	60.145
Chile	190	10.632
Colombia	10	804
Ecuador	10	300
Paraguay	4	252
Perú	61	4.401
Uruguay	45	2.222
Venezuela	27	1.102

co o un seminario teológico. Estas instituciones tenían como fin formar los cuadros eclesiásticos necesarios para la difusión del grupo religioso. Los países más beneficiados con estas iniciativas fueron México, Brasil, Argentina y Chile.

De mucha relevancia durante estos años fue el desarrollo de la *educación cristiana*. Las Escuelas Dominicales jugaron un papel muy importante no sólo en términos de la educación religiosa de los nuevos miembros sino también como metodología evangelística. Junto con el surgimiento de sociedades y organizaciones juveniles, la Escuela Dominical comenzó a jugar un papel fundamental en la instrucción religiosa de la niñez y la juventud. No obstante, no había todavía una clara consciencia sobre la necesidad de un discipulado integral orientado a la totalidad de la membresía de la iglesia.

Imprentas. Las imprentas evangélicas no sólo permitieron difundir la literatura protestante, sino que además crearon toda una red de *periódicos* (quincenales y mensuales) atractivos y modernos, que incluían, además

de las noticias denominacionales y de los artículos bíblicos y teológicos, informaciones políticas y sociales nacionales e internacionales. Estos periódicos y revistas evangélicos jugaron un gran papel en la formación de una conciencia protestante modelada sobre los valores económicos, políticos y sociales norteamericanos, incluso después de pasar de las manos de los misioneros a las de los nacionales.¹⁵

Para 1916 sólo había unas cinco editoriales evangélicas trabajando en América Latina. En 1925 este número había llegado a unas quince editoriales. No obstante, la mayor parte de los libros continuaba siendo producida por departamentos de literatura en castellano de grandes editoriales protestantes norteamericanas. Entre las revistas destacadas del período cabe mencionar: *La Nueva Democracia* (México), *La Reforma* (Argentina), *Puerto Rico Evangélico* (Puerto Rico), *El Estandarte Evangélico* (Argentina), *El Expositor Bautista* (Argentina), *O Jornal Baptista* (Brasil), *Revista Evangélica* (Chile), *O Evangelista* (Brasil), *El Heraldo* (Perú), entre muchas otras publicaciones periódicas.

¹⁴Christian Work in South America, 2:95.

¹⁵Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 104.

Hospitales. En muchos casos fueron la primer forma de presencia socialmente visible del protestantismo en América Latina. Su contribución al bien de la comunidad fue destacada. Algunas de estas instituciones asistenciales llegaron a ser verdaderos modelos de centros médicos y de salud, incorporando los mejores equipos técnicos y de personal. Generalmente estuvieron atendidos y administrados por profesionales misioneros, y sólo muy lentamente pasaron a manos nacionales, a medida que iban surgiendo de las iglesias personas con la capacidad técnica para ocupar esos puestos. La financiación de estas instituciones obviamente provino de fondos extranjeros, con lo cual se crearon fuertes lazos de dependencia, que a su vez comprometieron la continuidad de tales servicios a muy largos plazos, ante la incapacidad de la obra nacional de hacer frente a presupuestos que excedían en varias veces sus posibilidades locales.

El 14 de julio de 1929 se inauguró el *Hospital Clínico Bíblico* en San José, Costa Rica. Enrique Strachan en su discurso inaugural dijo: "La razón de nuestra presencia y las labores que realizamos en este país descansan primeramente en el mandamiento de nuestro Señor Jesucristo: *Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura*, y en segundo lugar es por el espíritu esencial del cristianismo que constriñe a los verdaderos discípulos de Cristo, que a través de una regla de amor interna compartan con sus menos afortunados seguidores las maravillosas bendiciones del Evangelio." Cinco meses más tarde llegaba al país la Dra. Marie C. Cameron, quien dirigiría el hospital por 40 años.

Difusión

En su evaluación de la situación misionera del continente hacia 1925, el informe presen-



Templo de la Iglesia Presbiteriana en Caracas.

tado en el Congreso de Montevideo sobre los campos todavía no ocupados, señala: "Si se toma en cuenta el hecho de que las misiones evangélicas entre los pueblos de habla castellana y portuguesa del continente tienen menos de siete décadas de duración, y que a lo largo de seis de esas décadas América del Sur fue realmente para el mundo protestante 'el continente olvidado,' los resultados de la empresa, incluyendo el despertar y la nueva oportunidad presentes, son suficientes para una satisfacción agradecida. Realmente los frutos han sido más que proporcionados a la inversión de vida, sostén y oración de las iglesias."¹⁶ ¿Qué elementos explican el logro de estos resultados y ayudan a su comprensión?

El mensaje. Estaba modelado conforme las presuposiciones de aquel que lo predicaba. A la denuncia del pecado y el llamamiento al arrepentimiento y la fe en términos inequívocos, se agregaba la necesidad de vivir una

¹⁶Christian Work in South America, 1:65-66.

vida transformada. *El Evangelio que se predicaba tenía como foco al individuo y se esperaba que sus efectos se hiciesen evidentes en la esfera de la conducta individual.* En términos de la transformación de la sociedad, se confiaba que en la medida en que los individuos fuesen cambiados en su estilo de vida por el Evangelio, la sociedad sería diferente. En otras palabras, el cambio social resultaría de la suma de los cambios de las personas individuales.

Con gran entusiasmo y cierta ingenuidad, los predicadores se mostraban optimistas frente al pecado individual y los males sociales. Los misioneros se consideraban dueños de las claves que podían provocar una verdadera revolución en América Latina a partir de la conversión de las personas. Partían de la suposición de "que el hombre y Dios deben trabajar juntos para la construcción de un mundo decente; que ninguna situación puede ser tan mala que el hombre con la ayuda de Dios no pueda hacer algo respecto a ella."¹⁷ Como portadores de un "destino manifiesto," los misioneros consideraban que el mensaje que predicaban era el único camino que podía conducir a los latinoamericanos de las tinieblas hacia la luz del progreso en sentido total.

En razón de que se atribuía el atraso del continente a la nefasta influencia de la Iglesia Católica Romana y su paganismo, el mensaje evangélico estaba cargado de un alto *contenido controversial*. La prédica consistía, la más de las veces, en hostigar al catolicismo y sus creencias y prácticas, para luego confrontar al oyente con el Evangelio del arrepentimiento y el perdón de pecados, exaltando los resultados del mismo con ilustraciones tomadas de la realidad norteamericana, a la que se tenía como modelo.

El mensajero. ¿Quiénes fueron los protagonistas del desarrollo de la obra durante estos años? Básicamente fueron los *misioneros* provenientes de los Estados Unidos y los líderes *nacionales* por ellos capacitados y puestos a servir. Tanto unos como otros estaban preñados de un gran celo evangélico. Se sentían parte de una santa cruzada en la que la meta era nada menos que la "evangelización del mundo en su generación."¹⁸ Junto con ello, se mezclaba en su ideario la transmisión de los valores exaltados de la cultura norteamericana como los que resultaban del Evangelio.

Según *Jean-Pierre Bastian*, el misionero cumplía una triple función: era un reformador moral que pretendía ser portador de la civilización cristiana de los Estados Unidos como la única que podía traer progreso a América Latina, un informador económico y cultural que exaltaba las virtudes del sistema de vida norteamericano, y un embajador y anunciador del fundamento de un nuevo orden social basado en un nuevo pacto entre Dios y el ser humano.¹⁹

Los oyentes. No les fue fácil a los agentes misioneros alcanzar a las *clases dominantes* y a las *élites liberales*. Estos usaron a los misioneros como instrumentos para alcanzar sus ideales de progreso y civilización mediante la fundación de escuelas, hospitales, casas de amistad, como también para hostigar a la Iglesia Católica, a la que consideraban en buena medida responsable del oscurantismo y retraso de América Latina. Pero no fueron personas de clase media alta o de la oligarquía en el poder las que concurren a los "salones evangélicos" a escuchar las "conferencias" que los misioneros o predicadores nacionales

¹⁷William Warren Sweet, *The American Churches* (Nueva York: Abingdon-Cokesbury Press, 1947), 48.

¹⁸John R. Mott, *The Evangelization of the World in this Generation* (Nueva York: 1900).

¹⁹Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 105-107.

EL MISIONERO

El misionero que llegó a América Latina podía ser un pastor, un médico, un maestro, un enfermero y, muchas veces, una señorita misionera, enfermera o maestra. Sin embargo, fuera de los colegios para señoritas, donde las misioneras tuvieron cargos de dirección, son los hombres los que tuvieron el poder en cuanto a la organización religiosa transplantada. Venían en general con una preparación universitaria cuando eran del norte de los Estados Unidos, y con un nivel de primaria o secundaria cuando pertenecían a sociedades misioneras del sur. El misionero era un entusiasta de clase media que había sido reactivado por las campañas "evangélicas" de D. Moody, o por los movimientos estudiantiles voluntarios animados por John Mott que pretendía "llevar a Cristo a este mundo en esta generación."

Por lo tanto, el misionero llegó con la certeza de cumplir una santa cruzada que tenía que ver con las bases de la civilización capitalista y cristiana cuyo representante más dinámico era, según él, Estados Unidos.

[El misionero] se entendía como el portador de la lucha para cristianizar la frontera del oeste hacia un continente que también tenía que pasar de la barbarie a la civilización. Para asegurar esta transición, la reforma moral y espiritual de América Latina era necesaria. Esta reforma se fundamentaba en la Biblia y el Evangelio que habían sido "traicionados" por la Iglesia Católica, o rechazados por los indígenas. Así, como los definía el misionero presbiteriano Hubert W. Brown, en este continente los enemigos eran los paganos y los papistas, y los aliados eran los patriotas liberales. Estos últimos habían copiado, como lo subrayó otro misionero, "nuestras instituciones, nuestras leyes, nuestros métodos políticos; habían introducido nuestro sistema escolar, e importado nuestros maestros de aquí para trabajar con ellos; habían hecho un estudio de nuestro entero modo de vivir. . . Pero contrario de los Estados Unidos, no tenían ni el evangelio ni el poder que iba con él."²⁰

predicaban. Quizás es por esto que durante estos años una y otra vez se elaboraban planes y estrategias para alcanzar con el mensaje a los estratos más altos y educados de la sociedad.

Fue entre los *pobres* y la *clase media baja* que los misioneros obtuvieron mayores respuestas a su mensaje. El protestantismo logró penetrar en los sectores sociales de mayor movilidad social, que estaban buscando una ideología que los ayudara a justificar este

desplazamiento. El Evangelio les prometía no sólo un cambio de vida espiritual sino también social e incluso económico. Según observaba un misionero, "los pobres, a menudo, son un material tan prometedor como los ricos para la ciudadanía, bien sea de la Iglesia como del Estado. Sólo les ha faltado la oportunidad."²¹

Dice *Bastian*: "Los convertidos provenían de las clases nuevas de la sociedad industrial naciente en los países latinoamericanos. Ellos eran mineros, pequeños empleados del terciario y comerciantes pobres. Sus hijos apro-

²⁰Ibid., 105-106.

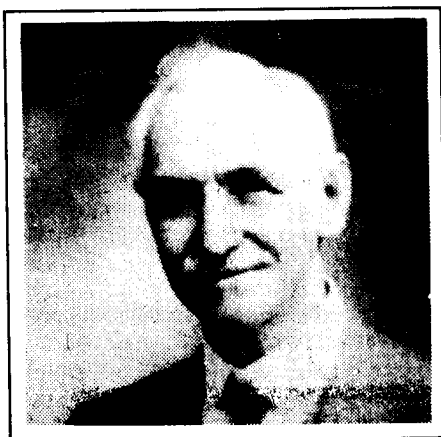
²¹George Winton, *Mexico Today: Social, Political and Religious Conditions* (Nueva York: Missionary Education Movement, 1913), 183.

vecharon los colegios protestantes para recibir una educación que les estaba negada por los estados oligárquicos dependientes, y para entrar a través de las iglesias en el mundo del rico que les estaba cerrado. Las congregaciones protestantes fueron el espacio de **interiorización** de los valores nuevos.²²

La conversión del individuo a la nueva fe iba seguida de la demanda de un cambio radical en su estilo de vida. Muy pronto se le presentaban demandas de orden ético que eran inexorables: no fumar, no bailar, no beber, no jugar a los naipes, no participar de juegos de azar, no ir al cine o al teatro, no asistir a corridas de toros o carreras de caballos, no andar con mujeres, etc. "Este protestantismo otorgaba valor al individuo como tal y en este sentido respondía sin duda a algunos de los problemas morales frutos del orden social y económico. Salvaban a los convertidos de los 'vicios' del orden establecido permitiendo a los pocos alcanzados llevar una vida identificada con los valores de la clase media."²³ En el nuevo convertido las "demandas del Evangelio" eran asimiladas como parte del precio que debía pagar para obtener el ansiado ascenso social. El misionero imponía esas demandas como los elementos que habrían de construir la clase media, que sería el soporte de la democracia y la libertad que traerían el progreso definitivo al continente.

Los medios. Para este período ya eran numerosos los recursos con que contaban las iglesias para el cumplimiento de su misión evangelizadora. No obstante, hubo algunos medios que se usaron con mayor entusiasmo y que fueron más efectivos para llegar a las personas con el Evangelio.

Las *campañas evangelísticas masivas* fueron uno de los métodos inaugurados durante este período. El pionero de esta práctica en América Latina fue *Enrique Stracham*, un misionero escocés independiente. En 1920, Stracham organizó la Campaña Evangelística Latinoamericana, en Costa Rica. El primer evento tuvo lugar en Guatemala en 1921, y contó como evangelista al orador bautista argentino *Juan C. Varetto*. Los resultados fueron auspiciosos y alentaron la realización de otras campañas en América Central, Venezuela y otros países. El ministerio de Enrique Stracham fue continuado por su hijo Kenneth, hacia fines de la década de 1950.



Enrique Stracham.

Juan Crisóstomo Varetto (1873-1953) fue uno de los grandes escritores y predicadores de América Latina. Nacido en la Argentina, sus poderosos mensajes se hicieron oír en todo el continente, como también en Europa. Fue el primer evangelista internacional en América Latina. Centenares, quizás miles de personas, conocieron a Cristo por medio de Varetto. Fue autor de más de cincuenta libros, algunos de ellos realmente notables si se toma en cuenta que fue un autodidacta. Se

destacó también como un pastor de gran corazón.



Juan Crisóstomo Varetto, uno de los grandes escritores y predicadores de América Latina.

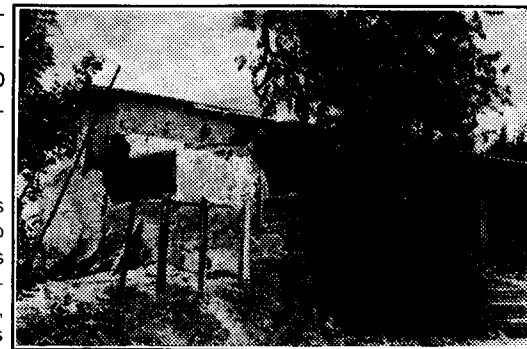
provincia argentina de Catamarca. Desde entonces, las audiciones radiales se fueron multiplicando por todo el continente.

Hacia fines de este período aparecerán las primeras emisoras evangélicas, algunas de las cuales todavía continúan su ministerio de difusión del Evangelio. Quizás la más destacada de todas sea *HCJB "La Voz de los Andes"*, al pie del Cotopaxi. Todo comenzó con un leve susurro de 250 vatios el día de Navidad de 1931, en un cobertizo para ovejas en Quito, Ecuador. El Dr. *C.W. Jones* y *Rubén Larsson* con sus esposas fueron los pioneros de este ensayo de radio, que convirtió a HCJB en la primera emisora misionera cristiana del mundo. Los primeros idiomas empleados fueron el castellano y el inglés.

Las *reuniones al aire libre* se popularizaron durante este período allí donde las condiciones de tolerancia religiosa lo permitían. Los hermanos libres y el Ejército de Salvación

fueron pioneros en la aplicación de este método de difusión, que en algunos lugares resultó muy atractivo. El predicador junto a un puñado de creyentes, a veces con un armonio portátil u otro instrumento musical, ocupaban una esquina o un lugar en la plaza central, donde comenzaban a cantar para atraer la atención del público. Luego de algunos testimonios, el predicador a viva voz proclamaba su mensaje. A pesar de las burlas y no pocas veces la violencia, los "evangelistas" ganaban nuevos adeptos.

Las *reuniones en carpa* fueron muy efectivas para alcanzar a aquellas personas que por sus prejuicios jamás iban a entrar a un templo evangélico. En esto también los hermanos libres fueron pioneros (a principios de siglo en Argentina), pero muy pronto otros evangélicos adoptaron el método. Uno de los evangelistas que más uso hizo de la carpa como



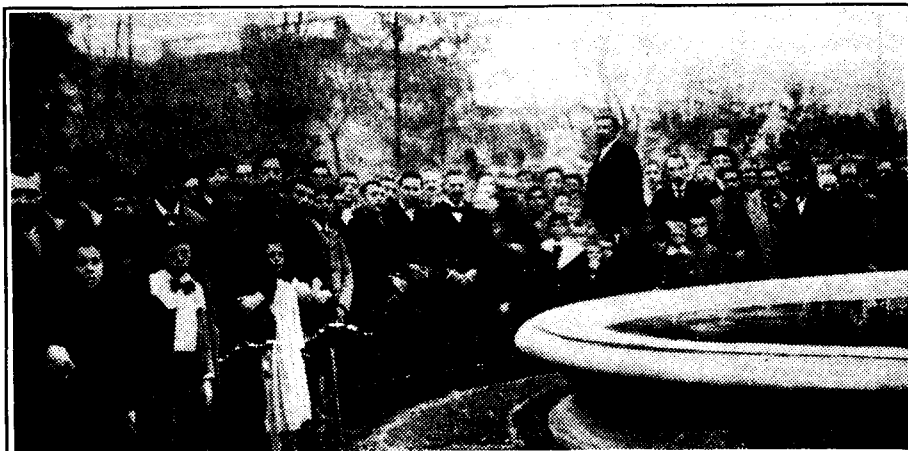
En este humilde edificio nació lo que hoy es HCJB.

lugar de reunión fue *Juan C. Varetto*. La carpa tenía la ventaja de ser portátil, de poder ubicarse en cualquier espacio libre, de acomodar considerables multitudes, y de resultar mucho más económica que cualquier edificio eclesialístico.

El *coche bíblico* fue otro recurso de difusión interesante. Su ventaja era la movilidad, que permitía que el evangelista o colporteur fuese de pueblo en pueblo llevando el mensaje y literatura cristiana. El coche bíblico fue muy popular entre grupos evangélicos más conservadores, como hermanos libres, bau-

²²Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 108.

²³Ibid., 109.



Reunión de predicación al aire libre en Buenos Aires, organizada por los hermanos libres a principios de siglo.

tistas e independientes. En muchos lugares del continente, especialmente en regiones rurales o apartadas, la visita del coche bíblico significó el comienzo de una comunidad evangélica.



Enrique Strachan en la década de 1920 con su carro evangelístico.

LOS PROBLEMAS DEL

PROTESTANTISMO DEL PERIODO

Durante este período el protestantismo latinoamericano tuvo que hacer frente a ciertas cuestiones que pusieron a prueba su madurez y, a su vez, sirvieron para afirmar su identidad propia.

América Latina como campo misionero

El problema de cómo misionar en países considerados cristianos debía ser resuelto. La cuestión de la justificación de la labor misionera

en América Latina fue tema de debate permanente en estos años. *Hacia mediados de la segunda década del presente siglo se produjo una transición en la comprensión de la misión evangélica en el continente y en la manera de cumplirla. La expansión espontánea*

e inarticulada dio lugar al trabajo orgánico, planificado y con metas definidas. Comenzó a tenerse no sólo un mejor conocimiento de la realidad de América Latina, sino también una comprensión más adecuada de las posibilidades propias. La obra misionera que se desarrolló desde entonces continuó siendo dependiente en lo económico e ideológico de las metrópolis misioneras anglosajonas, pero poco a poco fue configurándose un liderazgo nacional que fue ganando nuevos espacios de poder y protagonismo en el proceso de expansión de la obra.

América Latina en Edimburgo (1910). En 1910 la cuestión de la evangelización de América Latina se planteó, si bien incidentalmente, durante la *Conferencia Misionera Mundial* celebrada en Edimburgo. Allí, las iglesias protestantes de origen europeo (anglicanos, luteranos, y otros) resolvieron abstenerse de abrir obras misioneras en los países "cristianos" de América Latina. Es por esto que al invitar para el encuentro, sus organizadores se limitaron a hacerlo a aquellas juntas o sociedades misioneras que estaban trabajando en países "paganos." En este sentido, América Latina no era tenido como un continente "pagano." Cualquier esfuerzo misionero en este continente era considerado por la mayoría de los europeos como algo anticatólico.

Varios delegados que estaban en desacuerdo con esta posición se reunieron privadamente. Durante los días de la Conferencia nombraron un pequeño comité para que elaborase una defensa del trabajo protestante en América Latina. La Conferencia de Misiones Extranjeras en América del Norte simpatizó con esta iniciativa, y convocó a una consulta sobre el trabajo evangélico en América Latina, que se llevó a cabo en Nueva York en 1913. En esta consulta se constituyó el Comité de Cooperación en Latinoamérica (CCLA), bajo la presidencia de *Roberto E. Speer*. En una de sus primeras reuniones, el CCLA acordó una reunión de las diferentes organizaciones que trabajaban en México, para analizar la revolución en ese país. El comité creció hasta alcanzar la participación de unas treinta juntas misioneras norteamericanas. En Europa se formó un comité similar y ambos se abocaron a organizar un congreso sobre el trabajo evangélico en América Latina. Este

congreso finalmente se realizó en Panamá en 1916.²⁴

América Latina en Panamá (1916). El primer encuentro sobre la obra misionera en el continente se llevó a cabo del 10 al 20 de febrero de 1916 en Panamá, bajo el nombre de *Congreso sobre Obra Cristiana en América Latina*. Asistieron un total de 481 personas, 230 como delegados oficiales en representación de 44 juntas y sociedades misioneras de los Estados Unidos, uno de Canadá, dos de Jamaica y tres de Gran Bretaña, que se reunieron junto a otros 177 que asistieron como oyentes. El Congreso incluyó misioneros, pastores y laicos de las iglesias nacionales de América Latina, así como muchas visitas especiales (74). Del total de delegados oficiales que provenían de 18 países de América Latina (145) sólo 21 eran latinoamericanos de origen.²⁵

El Comité de Cooperación eligió como presidente del Congreso a *Eduardo Monteverde*, profesor de la Universidad del Uruguay y miembro activo de la Asociación Cristiana de Jóvenes en Montevideo. *Juan R. Mott* y *Roberto E. Speer* actuaron como copresidentes, mientras que *Samuel G. Inman* fue designado secretario ejecutivo. Se nombraron ocho comisiones de trabajo, que emplearon buena parte del material usado en Edimburgo y los informes de los representantes de los países latinoamericanos. Estas comisiones prepararon documentos muy completos sobre los siguientes temas: exploración y ocupación; mensaje y método; educación; publicaciones; trabajo femenino; la Iglesia en el campo; las bases en el lugar de origen; y cooperación y promoción de la unidad.²⁶

²⁴ Juan Kessler y Wilton M. Nelson, "Panamá 1916 y su impacto sobre el protestantismo latinoamericano," en *Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina*, ed. por Comité Editorial del CLAI (San José, Costa Rica: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1980), 11-12; Webster F. Browning, *New Days in Latin America* (Nueva York: Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1925), 188-189.

²⁵ Erasmo Braga, *Pan-americanismo: aspecto religioso* (Nueva York: Sociedad para la Educación Misionera en los Estados Unidos y el Canadá, 1917), 87-88.

²⁶ Ibid., 12-13. Estos documentos están incluidos en la obra en tres vols. *Christian Work in Latin America*.

En el Congreso Evangélico de Panamá, las iglesias evangélicas de origen norteamericano negaron el carácter auténticamente cristiano del catolicismo hispano y lusoamericano, y resolvieron hacer una intensa obra misionera en el continente. Entre las recomendaciones surgidas del Congreso de Panamá, se proponía a las juntas misioneras y a las sociedades bíblicas dividir el continente entre sí. Las agencias debían cooperar en la producción y distribución de literatura y crear un órgano de publicidad para promover las necesidades misioneras de América Latina. El trabajo educacional debía ser coordinado, sugiriéndose estudios en profundidad de la realidad del campo.



La comisión Ejecutiva del Congreso de Panamá.

Se animaba a la organización de conferencias anuales a nivel regional, para tratar sobre la cooperación y otras cuestiones. Las juntas debían reunirse para uniformar su política de salarios, de intercambio de miembros y de disciplina de trabajo. Los movimientos misioneros y evangelísticos debían reunirse anualmente, o a intervalos mayores, para la asistencia mutua. Se sugerían esfuerzos para alcanzar con el evangelio a los universitarios, mediante estudiantes especialmente escogidos por las juntas misioneras. Había que cultivar el espíritu de fraternidad con otras formas de la fe cristiana, especialmente en cuestiones relativas a la reforma social. Los futuros misioneros debían ser preparados sistemáticamente de acuerdo a los principios de la cooperación.

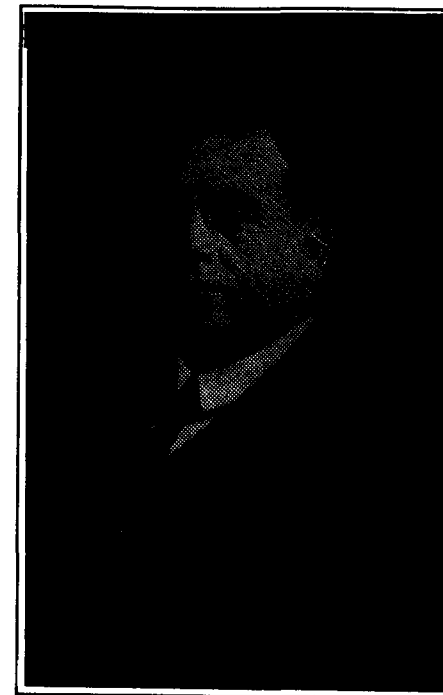
Es interesante notar que los argumentos utilizados por los protestantes en el congreso de Panamá a fin de justificar la predicación misionera en América Latina, fueron semejantes a los argumentos utilizados por las órdenes y congregaciones católicas europeas para justificar el envío de misioneros al continente. Entre otras cosas, se mencionaba la calidad y disolución del clero católico, el bajo nivel de las poblaciones, su ignorancia y superstición religiosa y cultural, se proponía abrir nuevas escuelas para realizar una labor educativa y catequizadora responsable. De esta manera, las denominaciones evangélicas de origen europeo se esforzaron por cubrir el continente de escuelas y colegios confesionales, unos insistiendo en una formación más pragmática, otros en una formación más humanística, pero ambos coincidiendo en rechazar la religión y la cultura de raíz hispano-lusitana.

El Congreso de Panamá fue en realidad un encuentro de las juntas misioneras foráneas. La mentalidad misionera foránea resultó dominante. Las sesiones se llevaron a cabo en inglés, si bien hubo algunos informes que se presentaron en castellano y portugués. No obstante, el Congreso produjo la primera discusión seria sobre el protestantismo latinoamericano. Los documentos fueron muy densos, pero lamentablemente basados en estudios realizados para la Conferencia de Edimburgo. Quizás por eso no hubo demasiada conciencia por parte de los delegados, tanto foráneos como latinoamericanos, de las profundas diferencias existentes entre América Latina y otros continentes de misión no cristianos. Casi al final del congreso se acordó ampliar el Comité de Cooperación en América

Latina, dándole un carácter más permanente. El Comité no iba a tener una autoridad legislativa sino consultiva, y consistiría mayormente de norteamericanos, con una representación europea.

Así y todo, la influencia del Congreso fue notable, porque *presentó el primer panorama de la labor protestante en el continente, y porque a partir de este momento se generaron una serie de encuentros y congresos, que fueron creando interés por la evangelización del mismo*. Además, se estimuló el esfuerzo por alcanzar a las clases cultas, se alentó el deseo de unificar la educación teológica, se encaró el intento de darle una dimensión social al trabajo misionero en América Latina, y se animó a realizar esfuerzos por promover la unidad protestante en el continente.²⁷

América Latina en Mor. (video) (1925). La década que siguió al Congreso de Panamá fue importantísima, porque en ella se implementaron las decisiones tomadas en ese Congreso, en medio de grandes dificultades. El Comité de Cooperación en América Latina, que se había organizado en 1913 como reacción al encuentro de Edimburgo y que había convocado el cónclave de Panamá, organizó un segundo encuentro en Montevideo, que se llevó a cabo del 29 de marzo al 8 de abril de 1925. Este congreso avanzó en el proceso de "latinización," porque si bien los latinoamericanos continuaron siendo minoría, su influencia fue mayor. Del total de 165 delegados, 45 eran latinoamericanos.²⁸



Erasma Braga, maestro, predicador y escritor presbiteriano: secretario del Comité de Cooperación de Brasil.

La publicación que presenta los documentos del Congreso afirma que éste fue "verdaderamente sudamericano" y que "su dirección estaba en manos de latinoamericanos."²⁹ Los temas desarrollados tuvieron que ver con América del Sur y el presidente y moderador del Congreso fue Erasma Braga, un destacado líder presbiteriano brasileño. El idioma oficial fue el castellano. No obstante, la dirección estuvo en manos de los misioneros y los oficiales de las juntas misioneras.

En Montevideo ya no se discutió la legitimidad de la obra misionera en América Latina,

²⁷Kessler y Nelson, "Panamá 1916," 22-28.

²⁸Wilton M. Nelson, "En busca de un protestantismo latinoamericano: de Montevideo 1925 a La Habana 1929," en *Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina*, ed. por Comité Editorial del CLAI (San José, Costa Rica: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1980), 35.

²⁹*Christian Work in South America*, 1:20-22.

sino que se pensó en las vastas regiones no evangelizadas del continente como campo misionero. La agenda fue parecida a la de Panamá: campos no ocupados, pueblos indígenas, educación, evangelismo, movimientos sociales, misiones médicas, iglesia y comunidad, educación religiosa, literatura, relaciones entre obreros nacionales y extranjeros, problemas religiosos especiales, y cooperación y unidad. Muchas de las conclusiones de las comisiones de trabajo que abordaron estos temas todavía tienen vigencia.

La reacción internacional al Congreso fue positiva. En la reunión del Consejo Misionero Mundial, realizada en Jerusalén en 1928, se invitó al entonces misionero presbiteriano en Perú, Juan A. Mackay, a ofrecer un discurso en el que el célebre teólogo llamó la atención al movimiento misionero mundial sobre América Latina. A la siguiente reunión del consejo, realizada en Madrás (India) en 1938, asistió una delegación de latinoamericanos, que fueron invitados a hacerlo como "miembros."

Pero hubo también *reacciones negativas.* El clero católico arguyó que el Congreso era parte de un plan del imperialismo norteamericano. Dentro del protestantismo, los sectores más conservadores (fundamentalistas) se sentían molestos por los gestos de amistad hacia la Iglesia Católica Romana en América Latina y por el reconocimiento de algunos elementos positivos en ella por parte de algunos ponentes y conferencistas en el Congreso.

América Latina en La Habana (1929). Otra conferencia sobre la obra cristiana en América Latina fue llevada a cabo en La Habana del 20

al 30 de junio de 1929, pero tuvo un alcance más regional. Este encuentro debía ser el complemento del de Montevideo en el área del Caribe. El ambiente fuertemente liberal y anticlerical de Cuba favoreció la organización, y permitió el apoyo gubernamental y de la prensa. Su organización fue confiada casi totalmente a latinoamericanos.

Gonzalo Báez Camargo señala: "El de La Habana . . . fue un congreso organizado y dirigido por latinoamericanos. Desde el comienzo de los trabajos de organización, durante las sesiones y hasta su clausura, los evangélicos de Estados Unidos dejaron la responsabilidad de la dirección en hombros de los latinoamericanos."³⁰ Samuel G. Inman agrega: "En Panamá dominaron los anglosajones. . . En Montevideo los latinoamericanos jugaron un papel mucho más importante. . . En La Habana el papel de los norteamericanos fue como el de los latinoamericanos en la reunión de Panamá."³¹

El programa en La Habana siguió un patrón parecido aunque diferente del de los congresos anteriores. Entre los temas abordados figuró como de primer orden el de la *solidaridad evangélica.* Se discutió la cuestión de la educación, la acción social y la literatura. El clima fue de franqueza, pero los nacionales se quejaron del dominio y control de los misioneros norteamericanos. A su vez, los misioneros expresaron sus dudas sobre la capacidad de los nacionales para manejar la obra, debido a su espíritu voluble, revoltoso y revolucionario.³² No obstante, se llegó a un notable entendimiento en términos de una nacionalización eclesiástica.

Evaluación de estos encuentros. Estos encuentros estimularon la formación de consejos o federaciones de iglesias en varios países latinoamericanos. Permitieron, a su vez, que líderes lati-



Algunos delegados al Congreso Evangélico de La Habana (1929).

noamericanos tomaran contacto entre sí e intercambiaran impresiones y experiencias en un nivel internacional. Les dieron a sus participantes un enorme caudal de información sobre la realidad de la obra evangélica en el continente y los desafíos que cada país representaba. Permitieron el desarrollo de un liderazgo latinoamericano, que encontró oportunidades de expresar su pensamiento e inquietudes. Estimularon iniciativas misioneras y sembraron un sentido de responsabilidad evangelística por un continente no evangelizado.

De todos modos, *el protestantismo en América Latina no logró en este período coordinar una estrategia común para la*

evangelización del continente. Con la excepción de Diego Thomson y de las misiones puertorriqueñas en Santo Domingo, cada misión denominacional se desarrolló en el ámbito de un determi-

nado país o región particular. Muchos emprendimientos fueron competitivos y hasta contradictorios. Esta falta de coordinación de esfuerzos ha sido siempre uno de los puntos débiles de la obra protestante en el continente. Los congresos de la obra cristiana y otras conferencias posteriores no han podido resolver este problema.

Las relaciones con la Iglesia Católica Romana

A nivel de las relaciones del protestantismo con el catolicismo se observa un choque, que por momentos fue muy violento en algunos países.

ANTIPROTESTANTISMO CATOLICO

No sería difícil llenar un volumen con evidencia de la hostilidad de la Iglesia Romana al movimiento evangélico en el continente. . . Las pretensiones religiosas de la primera, sus ambiciones políticas, su hostilidad tradicional hacia los frutos de la Reforma, su sentido de dominio espiritual, y su resentimiento contra los intrusos religiosos en América del Sur, todo tiende a hacer natural e inevitable la oposición amarga a la propaganda evangélica en este continente. La virulencia de esta oposición dependerá siempre de los preladados individuales, del grado de cultura de la población católica en un país o distrito determinado, del carácter y simpatías de las autoridades locales, y también, en alguna medida, de la temeridad y tacto de los propagandistas evangélicos. Los representantes del movimiento evangélico pueden esperar persecución.³³

³⁰Gonzalo Báez-Camargo, *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1930), 136.

³¹Samuel G. Inman, *Evangelicals at Havana* (Nueva York: Committee on Cooperation in Latin America, s.f.), 146-147.

³²Báez-Camargo, *Hacia la renovación religiosa*, 124.

³³Según el informe de la Comisión sobre Problemas Religiosos Especiales en América del Sur, en el Congreso de Montevideo. *Christian Work in South America*, 2:344.

La actitud de la Iglesia Católica. De una situación de monopolio y privilegios, la Iglesia Romana se vio confrontada por la competencia protestante. Las iglesias protestantes, tanto las de origen inmigratorio europeo como las de origen misionero norteamericano, ofrecieron una nueva alternativa religiosa. De este modo, se constituyeron en un frente conflictivo y agresivo para el catolicismo. Como era de esperar, la Iglesia reaccionó a la prédica controversial protestante resistiéndose a perder su lugar de privilegio. La actitud de la Iglesia Católica hacia los evangélicos era marcadamente hostil. En algunos lugares, fue la promotora de actos de violencia contra los creyentes y comunidades evangélicos.

Hans-Jürgen Prien destaca que: "Detrás de la polémica católica contra el proselitismo protestante, hay la pretensión tácita de conservar un continente, que se había conquistado y misionado como compensación por los territorios perdidos por causa del protestantismo en la época de la Reforma, cuatro siglos más tarde, todavía como el dominio exclusivo católico; y esto a pesar de que la Iglesia católica claramente no estaba en condiciones de enfrentarse sola al problema de la evangelización permanente de las masas acrecidas enormemente de América Latina. Si hoy la evangelización vuelve a ser una tarea prioritaria también para los católicos de América latina, esto es un mérito que se debe no en último término a las iniciativas misioneras protestantes."³⁴

La actitud de las iglesias evangélicas. En procura de ganar un **espacio religioso** que les era negado firmemente por la Iglesia Católica predominante, los evangélicos hicieron de la **apología** y la controversia anticatólica su estrategia principal. Testimonio de ello son los himnos, escritos, sermones y artículos de la época, que están cargados de expresiones

combativas y alentadoras, en lo que parecía ser una lucha sin cuartel por ganar terreno o espacio religioso en América Latina. Esta lucha explica también el crecimiento lento de las iglesias protestantes durante este período. Los convertidos al protestantismo provenían en su totalidad del catolicismo. El proceso de asimilación no era fácil, máxime tratándose de un protestantismo caracterizado, en general, por una teología sumamente conservadora, de corte pietista y dualista. Esta teología se expresaba en una ética que tendía a contraponer como irreconciliables la Iglesia y el mundo, y alentaba a los creyentes a "retirarse" del mundo, alejándose de todo compromiso político y social.

Buena parte de las actitudes y prácticas evangélicas de la época estaban determinadas por este "anticatolicismo" radical. Contra el **barroquismo** y boato de los templos católicos, los "salones evangélicos" eran recintos pelados de toda decoración. A lo sumo se permitía pintar algunos textos bíblicos sobre las paredes, pero muchos consideraban un indicio de idolatría colgar una cruz (incluso vacía) o usar láminas con la figura de Jesús. Contra el ritualismo romano los evangélicos reaccionaban con un culto espontáneo, la más de las veces improvisado. Los pastores se jactaban de ser casados y destacar los males del celibato sacerdotal. Si la Iglesia Católica estaba comprometida con el Estado y los órganos del poder político, los evangélicos predicaban la indiferencia y abstención hacia las cuestiones políticas y sociales, cuando no la oposición abierta a toda participación.

No todos los evangélicos tenían la misma actitud hacia la Iglesia Romana. El informe sobre la cuestión en el Congreso de Montevi-

deo hace notar tres grupos diferentes. Había algunos francamente hostiles, que no perdían oportunidad de atacar la Iglesia Católica y que creían que debía ser destruida. Otros parecían creer que había posibilidades de reforma dentro de la Iglesia. Y aun otros se dedicaban a sus propias tareas, creyendo que con la entrada de la luz del Evangelio se desvanecerían las tinieblas del romanismo. Un abogado colombiano decía: "Mi opinión es que la religión católica romana debe ser combatida, solamente, demostrando la superioridad de la evangélica, por medio de un intenso esfuerzo llevado a cabo, valiéndose de las escuelas, las conferencias públicas y la literatura, además del culto religioso y una eficiente organización eclesíástica."³⁵ No obstante, la actitud hostil fue la que prevaleció.

La actitud del pueblo latinoamericano. El pueblo latinoamericano estaba lleno de temores y prejuicios contra el protestantismo. Estas falsas imágenes habían sido alimentadas durante siglos por el catolicismo peninsular y no eran fáciles de ahuyentar. España había sido el enemigo número uno de la Reforma Protestante, y había infundido esa misma actitud en sus colonos de América. El odio a la herejía quedó arraigado en la cultura hispano-americana, de tal manera que se consideraba una traición a la raza y a la nación abandonar el catolicismo para convertirse al protestantismo.

La actitud de muchas personas en aquella época se ve reflejada en una declaración oficial de la Iglesia Católica Romana en Brasil, según un informe de 1925: "El protestantismo es fruto del orgullo humano en oposición contra la autoridad de la Iglesia, un monje y una monja, olvidándose los votos sagrados del celibato, fueron los originadores de esta revuelta; reyes y príncipes han apadrinado este movimiento para encontrar una manera de escapar de los lazos sacramentales del matrimonio; la ausencia de imágenes y de símbolos religiosos es una prueba de ateísmo;

las misiones son una cuestión comercial, cuyos explotadores principales son las Sociedades Bíblicas; los misioneros son agentes políticos que están trabajando con miras a desnacionalizar al pueblo y preparar el camino para los intereses comerciales y políticos de las naciones anglo-sajonas."³⁶

"Evangelio individual" vs. "Evangelio social"

Es en este período cuando se plantea el problema entre "predicar a Cristo" e involucrarse en el "servicio social." En otras palabras, la discusión giraba en torno a la misión de la iglesia: si ésta debía limitarse a la transformación de los individuos o procurar también el cambio de las estructuras sociales. Para estos años, ya había penetrado suficientemente, de manera especial en el protestantismo histórico, la influencia del llamado **social Gospel** (Evangelio social).

Esta manera de comprender el Evangelio y sus consecuencias había surgido como una respuesta a las crisis económicas y sociales que se repitieron periódicamente en los Estados Unidos desde 1887. Su propuesta era la de cristianizar todas las esferas de la vida. Según *Walter Rauschenbusch* (1861-1918) toda teología debía surgir de la idea central del reino de Dios, creyendo que cuando Jesús habló acerca del reino esto significaba, no la comunidad de los redimidos, sino la transformación de la sociedad sobre la tierra. Significaba reforma social y acción política. Según Rauschenbusch, tanto las transformaciones de las estructuras sociales, como el cambio del individuo son un presupuesto para la transformación social.

El protestantismo histórico y las denominaciones misioneras discutieron la cuestión en el Congreso de Montevideo. El acuerdo

³⁴Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 802

³⁵ *Christian Work in South America*, 2:347-349

³⁶ *Ibid.*, 13.

alcanzado señala: "En tanto que los así llamados evangelios 'individual' y 'social' constituyen dos aspectos esenciales y complementarios del evangelio de Cristo, consideramos que ninguna iglesia cristiana cumple plenamente con su misión a menos que ministre para el bienestar humano tanto en el sentido físico como espiritual."³⁷ No obstante, otros grupos misioneros y especialmente las misiones de fe insistieron en la necesidad de mantener separados ambos aspectos. En general, las iglesias misioneras de procedencia norteamericana sostenían su tesis de que la conversión del individuo llevaría automáticamente a la transformación de la sociedad. Se buscaba en el individuo las causas de todos los males. Se ofrecía la decisión por Cristo, la conversión, como solución de todas las dificultades. Los problemas sociales aparecían como la suma de los errores y pecados individuales. Todos los problemas parecían resolverse en la "fe viva," que los misioneros protestantes ofrecían.

La formación de un liderazgo nacional

Hasta 1916, el crecimiento de la obra protestante fue lento. En el caso de las iglesias tradicionales, su crecimiento fue casi nulo, pero se destacaron en su intento de alcanzar a las clases superiores y dirigentes mediante la educación. Desde el comienzo del trabajo misionero protestante hasta 1916 se habían abierto unas 700 escuelas primarias, en las que había (junto con otros tipos de escuelas) cerca de 100.000 alumnos. En ellas el estudio bíblico constituía una parte importante (generalmente obligatoria) del currículo. La función de estas instituciones estaba íntimamente asociada a objetivos evangelísticos y a la

formación de una nueva generación de latinoamericanos capacitados en los principios del Evangelio, para transformarse en los futuros líderes de las naciones latinoamericanas.

Los gobiernos liberales, interesados en ver prosperar sus programas educativos, ofrecieron muy buenas oportunidades para este tipo de tarea. En 1929, el Comité de Cooperación en América Latina puso en marcha un ambicioso plan denominado "Adelanto Educativo en América del Sur". El deseo de alcanzar a la clase media e intelectual latinoamericana llevó a la fundación de numerosos colegios en todo el continente. Estas instituciones dependían de las juntas misioneras foráneas, y fueron una opción a la labor propiamente evangelística.

Ligado a este afán educativo estaba el propósito de capacitar un liderazgo nacional mejor preparado para la tarea en las iglesias. Hasta 1916 no hubo una mayor preocupación por la formación de un liderazgo nacional. En buena medida, esto se debía a la desconfianza de los misioneros en cuanto a la capacidad de los nacionales para cumplir funciones de liderazgo. El paternalismo misionero, por otro lado, no dejaba lugar para la maduración y desarrollo de cuadros locales. Es en este periodo que los nacionales adquirirán una mayor consciencia de sus posibilidades y procurarán asumir un rol más protagónico en el desarrollo de la obra. El liderazgo nacional comenzará a destacarse, junto con el surgimiento de mayores posibilidades financieras locales. En general, en estos años la obra estaba entrando en un proceso de transición hacia iglesias nacionales autónomas.

Arthur J. Brown, en 1936, hacía la siguiente evaluación del Congreso de Montevideo: "El hecho de que una representación así de las iglesias nacionales de ese gran continente se

podían reunir en conferencia, y que los delegados nacionales eran hombres de señalada inteligencia y habilidad fue, en sí, un elocuente testimonio del adelanto que se había logrado en los nueve años que habían pasado desde el Congreso de Panamá."

NACIONALES Y MISIONEROS

No pocas veces el evangelista nacional ha sido tratado como inferior por su colega extranjero. Este último no siempre ha podido desprenderse de los prejuicios de su superioridad racial, nacional y cultural. Ha llamado "hermano" al evangelista nacional; pero frecuentemente lo ha mirado, como se dice en lenguaje vulgar, "por encima del hombro." El evangelista extranjero se ha reservado los mejores puestos; se ha establecido, por lo general, cerca de los centros de mayores recursos, donde la vida es más placentera y menos expuesta a privaciones; ha gozado, hablando en general, de buenos sueldos, mientras que su "hermano" nacional ha tenido poco menos que mendigar su pan, y resignarse a dejar prácticamente sin educación a sus hijos. Es muy posible explicar estas cuestiones conforme a un juicio humano; pero queda en pie el hecho de que, bajo tales circunstancias, el pastor nacional, que es en definitiva el que está mejor preparado para llegar al alma del pueblo, tiene, necesariamente, que ver disminuída la eficacia de su labor.³⁸

Lo que al principio fueron quejas y reclamos de mayor participación se transformaron en proyectos concretos de formación de líde-

res. Es así como se fueron creando seminarios e institutos bíblicos por todo el continente. El Congreso de Montevideo reconoció la necesidad de una mejor preparación de obreros nacionales, ya que se atribuía a la falta de ésta el progreso lento del protestantismo en el continente.

El informe sobre la Iglesia y la comunidad en el Congreso de Montevideo, señalaba: "Las iglesias se lanzaron a abrir centros evangélicos por todo el país, sin contar con los elementos preparados para dirigirlos. A esto debe atribuírse, en buena parte, el alejamiento de las iglesias en que se mantienen los millares de hombres y mujeres que siendo niños concurren a las escuelas dominicales. Cuando ellos ingresaron a los colegios nacionales y escuelas normales, es decir, cuando sus mentes empezaron a abrirse a los grandes problemas filosóficos y sociales, encontraron que sus actitudes mentales no podían conciliarse con la predicación de sus pastores; que éstos no satisfacían sus nuevos puntos de vista. Y se apartaron de ellos. Por eso, los elementos que hoy constituyen nuestras iglesias evangélicas son, en su inmensa mayoría, ineducados, y carecen de representación social."³⁹

En el Congreso de La Habana se abordó una vez más el tema de la formación de los pastores nacionales. La principal novedad consistió en la propuesta de crear *seminarios unidos*, es decir, centros en los que tanto el cuerpo docente como estudiantil fuese reclutado interdenominacionalmente. Se insistió también en la necesidad de que en el programa de estudios se diese mayor importancia a los problemas de origen nacional, y no a los concernientes a los Estados Unidos.⁴⁰ No obstante, *durante este período la educación*

³⁷Ibid., 54.

³⁸Ibid., 53-54.

⁴⁰Báez-Camargo, *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica*, 50; 189-191.

³⁷Ibid., 72.

teológica de los agentes nacionales fue dependiente y totalmente controlada por los misioneros, que impusieron sus criterios y visiones. El paternalismo en la conducción de la evangelización tuvo expresión también



Seminario Teológico Bautista de Buenos Aires, fundado en 1912.

en el paternalismo en la formación teológica de los pastores nacionales.

La dependencia del exterior

Uno de los temas candentes durante este período fue el de la relación entre las iglesias nacionales en proceso de maduración y las agencias misioneras foráneas. El debate se fue haciendo cada vez más agudo a medida que la conciencia nacional fue creciendo en los diversos grupos evangélicos latinoamericanos. La transferencia de autoridad y autonomía de manos de los misioneros a los nacionales no fue fácil. No obstante, "con el crecimiento vigoroso de las iglesias evangélicas en América del sur en años recientes, el crecimiento de un espíritu independiente entre los líderes, e incluso en el cuerpo de la membresía, ha avanzado más rápidamente quizás que lo que ha crecido la conciencia nacional misma."⁴¹

El gran ideal de la época estaba expresado en estas palabras de un informe en el Congreso de Montevideo: "El objetivo final y supremo de toda obra misionera foránea es el establecimiento y perpetuación del reino de Dios en

todas las naciones a través de la fundación en cada tierra de iglesias nacionales (*indigenas*), capaces de auto-gobierno, auto-propagación y auto-sostén."⁴² Varios planes se instrumentaron para resolver el problema del carácter

dependiente de la obra, pero no siempre con buenos resultados. La relación del misionero con el obrero nacional, y de la misión con la iglesia nacional fue "probablemente la cuestión más aguda" que demandó la atención de obreros misioneros y líderes nacionales.

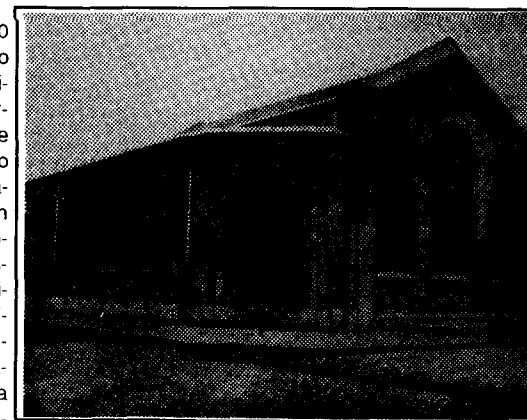
Uno de los focos de mayor tensión y problemas estaba en el sostén financiero de la obra. La relación entre los fondos que provenían del extranjero y los recursos captados localmente era totalmente desproporcionada. Los misioneros ejercían el control absoluto del manejo de estos fondos, con lo cual los nacionales carecían de poder de decisión sobre cuestiones fundamentales para el buen progreso de la obra. En la mayoría de los casos los propios agentes nacionales dependían para su sostén de un salario que fijaban y pagaban los misioneros, con lo cual su sometimiento y falta de autonomía era total. Mediante el uso del dinero, los misioneros manipulaban la estrategia misionera a seguir y determinaban desde la construcción de los templos hasta la duración de un pastoreo.

CARACTERÍSTICAS DEL PROTESTANTISMO DEL PERIODO

El protestantismo norteamericano, con algunos aportes del inglés, y los ingredientes

de ciertas comunidades inmigratorias europeas, constituye el fondo histórico del protestantismo latinoamericano. Este protestantismo se caracterizó por ser *antierclicaral* (su herencia sectaria), puritano (su herencia calvinista), y *liberal-capitalista* (herencia histórica americana). Este fue el protestantismo que ingresó al continente llevado de la mano de la obra misionera metodista, presbiteriana, bautista, y luego, de otras denominaciones, en la segunda mitad del siglo pasado. El otro modo de presencia protestante lo constituyó la inmigración alemana, holandesa o de otros países, que en general, en tiempos más recientes, había comenzado a salir de su enclave cultural y étnico.

Desde 1880 a 1930, período en el que América Latina emergía lentamente de su pasado colonial y buscaba su integración en el mundo moderno, el protestantismo constituyó para los países latinoamericanos un llamado al cambio y a la transformación, centrado en la esfera de la religión, pero con efecto sobre la totalidad de la vida y la sociedad. Una síntesis evaluativa del período del establecimiento del protestantismo en América Latina, permite destacar algunos factores de importancia.



Primera Iglesia Bautista, Concepción, Chile.

controversial. No es que esto fuera típico del protestantismo, sino más bien fue el producto de la necesidad de hacer frente a la agresión católica y a la necesidad de crear cierto espacio religioso en el que se desarrollarse. Los grupos que representaron mayor desarrollo fueron aquellos que más agresivamente desafiaron el *statu quo* religioso, mostrando un perfil radical o anabautista.

Samuel Escobar describe esta característica en el último capítulo del libro El reino de Dios y América Latina. Dice él: "En el seno de una cristiandad nutrida más de lo político que de lo espiritual, los evangélicos afirmaron la naturaleza espiritual del reino de Dios. En el seno de un cristianismo constantiniano con

'iglesia oficial', los evangélicos afirmaron la absoluta separación entre el trono y el altar (o el púlpito). Su presencia en el seno de una cristiandad nominal era fruto del énfasis en la experiencia de la conversión personal y consciente, más que de la tradición bautista. La manera de explicar esta presencia, se dirigió por fuerza a señalar la 'caída' histórica de la Iglesia Romana.

Es decir, tenemos una serie de elementos teológicos que señalan a la tradición anabautista."⁴³

Como consecuencia de este énfasis se desarrolló la *polémica*, a veces virulenta, contra el catolicismo romano, utilizando todos los argumentos de la época más conflictiva de Europa y Norteamérica. El catolicismo era considerado superstición, idolatría y magia.

Espíritu polémico y controversial

El protestantismo de este período se caracterizó por su espíritu altamente polémico y

⁴¹ *Christian Work in South America*, 2:248-249

⁴² *Ibid.*, 250

⁴³ Escobar, "El reino de Dios," 132.

Tras este rechazo había un juicio negativo sobre toda religión transmitida como herencia cultural, como una serie de ritos, mediados por una institución sacerdotal, jerárquica y sacramental. La fe se predicaba como algo espontáneo, inmediato y de compromiso personal. La conversión era entendida como una liberación de la estructura religiosa-social. Frecuentemente, esta coincidía con la emigración desde un país europeo a América Latina, del campo a la ciudad o de alguna otra forma de desarraigo, y significaba romper amarras con un orden social que se había supuesto inmutable.

Dinámica social y política

La actitud protestante fue parte de una rebelión amplia contra el orden tradicional, que podría denominarse como "señorial," basado en la propiedad rural extendida y la rígida estratificación social predominante en América Latina. Durante este período se librará, en casi todos los países latinoamericanos, la lucha entre la sociedad tradicional y los pioneros de la "modernidad," que significaba el establecimiento de la educación pública, la democracia representativa, el liberalismo y el ingreso en la órbita de poder de las potencias noratlánticas (Inglaterra y especialmente los Estados Unidos).

La Iglesia Católica Romana era considerada uno de los obstáculos básicos en el progreso hacia la modernidad. Por el contrario, el protestantismo se veía como más conducente a ese fin, porque era la religión de las sociedades tomadas como modelo y también intrínsecamente por ser una religión de libertad, individualidad, libre análisis y énfasis so-

bre la educación. Con ser una caricatura, estas ideas predominaban en el cuadro que del protestantismo tenían los medios cultos y los líderes políticos liberales de los países latinoamericanos.

Bastian señala que: "Los liberales, con el fin de quebrar el poder de la Iglesia sobre su propio terreno, favorecieron la penetración de grupos protestantes, fragmentando así el campo religioso latinoamericano. Esta fragmentación que se debe incontestablemente al hecho del liberalismo, lleva a considerar a la religión como un asunto privado, disociando la moral social y la religión. Las iglesias tenían entonces que abstenerse de intervenir en la organización de las relaciones sociales: su dominio era la salvación individual y no el reformar la sociedad ni construirla."⁴⁴

De este modo, el protestantismo se incorporó al proyecto "liberal-modernista" representado por hombres involucrados en una lucha anticlerical contra el patrón tradicional pre-moderno. Es significativo que, sin ser protestantes, los líderes de este proyecto fueron favorables al ingreso y al establecimiento del protestantismo, tanto en forma de inmigración como de misión. *Esto ligó inevitablemente al protestantismo con el momento de expansión neocolonial e imperialista en América Latina de los países de mayoría protestante.* La vinculación externa es evidente históricamente; la interna es menos clara, pero se relaciona con las ideas de libertad, progreso, individualismo, que tuvieron su vertiente ética, personalizante y liberadora, pero que lamentablemente también tuvieron su vertiente política y económica, que las liga al capitalismo imperialista.

Sin embargo, los líderes liberales que vieron en el protestantismo un aliado contra la ignorancia de los pueblos y el excesivo poder

del clero, terminaron por plantearles ciertos obstáculos a su avance. El liberalismo, con su oposición a todo principio de autoridad religiosa y su énfasis en la dignidad humana, se opuso a los principios protestantes de la autoridad de la Biblia y de la necesidad que el ser humano tiene de una redención venida desde fuera de sí mismo.

Actitud proselitista

El énfasis principal de la proclamación protestante era un llamado a la conversión personal a Cristo. Esto se refería a una experiencia personal de vivencia religiosa, caracterizada por el sentido de comunión con Jesucristo, la seguridad del perdón y una transformación moral: abandono del vicio, una vida honesta y laboriosa, responsable y sobria. Las expresiones "nuevo hombre," "vida nueva," "otra persona," "una persona diferente" aparecen constantemente en los testimonios de los evangélicos de esta época.

Además, el protestantismo del período fue representado por dos expresiones diferentes. Por un lado, estaba el *protestantismo étnico* o las "iglesias de trasplante," que resultaron del movimiento migratorio alentado por los gobiernos liberales. Estos grupos mantuvieron su idioma original, un crecimiento vegetativo y en general fueron considerados con cierto respeto o indiferencia por la Iglesia Católica Romana. Por otro lado, estaba el *protestantismo de origen misionero (especialmente norteamericano)* o "iglesias de misión," que fue más agresivo, proselitista, de fuerte contenido ético y marcado énfasis misionero y polémico. Este protestantismo, representado por las misiones denominacionales primero y

más tarde por las no denominacionales, fue resistido por el catolicismo, que lo consideró una seria amenaza para su monopolio social y religioso.



Celo por la Biblia

La Biblia llegó a ocupar un lugar central en la vida del protestantismo latinoamericano como la única autoridad en materia de fe y práctica.⁴⁵ La generalizada adhesión latinoamericana a la **inerrancia**, característica de este período, refleja tanto la aceptación de los principios importados del movimiento de inerrancia del siglo pasado en los Estados Unidos como un aprecio de la Biblia como el factor germinal del cristianismo evangélico en el continente. El protestantismo latinoamericano se modeló durante estos años alrededor de la Biblia. En consecuencia, mucha de su energía se invirtió en preservar y solidificar el lugar central de este fundamento. La inerrancia proveía la posibilidad de proteger esta matriz fundamental de cualquier ataque y garantizaba la estabilidad de la comunidad sobre una base común de autoridad.

⁴⁴Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 88.

⁴⁵Rolando Gutiérrez Cortés, "Espíritu y Palabra en la comunidad evangelizadora," en *América Latina y la evangelización en los años 80* (n.l.): CLADE II, 1979), 190.

A este énfasis sobre la inerrancia, las misiones de fe norteamericanas y los grupos más conservadores agregaban el *prejuicio anti-histórico* que caracterizaba al protestantismo de los Estados Unidos de fines del siglo pasado y comienzos del presente.⁴⁶ Esta aproximación a-histórica en América Latina no se derivaba tanto de un rechazo consciente de la tradición, sino más bien era el resultado de un planteo de larga data en los seminarios e institutos bíblicos de corte conservador, que procuraban evitar en sus programas de estudio los "males" de la crítica bíblica y del *modernismo*. Esta "negación de la historia" permitió a los misioneros y predicadores de la época identificar su particular comprensión del texto bíblico con la de la iglesia apostólica del Nuevo Testamento, y en consecuencia, denigrar lo que para ellos eran las erráticas "interpretaciones" de sus rivales evangélicos (y ni qué hablar de las de los católicos romanos).

Esta alianza a una fuente de autoridad religiosa suprema e incuestionable debe ser entendida a la luz de la lucha del protestantismo evangélico latinoamericano de este período por sobrevivir como minoría religiosa en medio de una gran oposición. Los evangélicos necesitaban de una base de autoridad absoluta que contrarrestara las pretensiones de la Iglesia Romana basadas en la tradición. Para ellos esta fuente estaba en la Biblia que, como Palabra de Dios reconocida por todos, ellos se proponían colocar directamente en las manos del creyente individual guiado por el Espíritu, como su única guía necesaria para la fe y la práctica cristianas. Los evangélicos latinoamericanos enfatizaban este impulso histórico afirmando: "Ningún credo sino la Biblia." El derecho a la interpretación privada bajo la inspiración del Espíritu Santo y la afirmación de las creencias y prácticas del

cristianismo primitivo como normativas y autoritativas completaban el cuadro. El cristianismo primitivo se transformó en un modelo para imitar. No obstante, la mayoría de los evangélicos no buscó un retorno completo a este pasado sagrado, sino que hizo una apropiación selectiva de sus valores, doctrinas y ethos para llevar a cabo su "cruzada de fe" contemporánea.⁴⁷

De este modo, *la Biblia se transformó en el símbolo de la fe evangélica*. Los protestantes llegaron a ser conocidos como el "pueblo del Libro," y sus primeros esfuerzos estuvieron encaminados hacia la distribución de las Escrituras. Los colportores prepararon el terreno a los misioneros, que, predicando la Palabra, ganaron a los primeros conversos y establecieron las iglesias pioneras. El estudio de la Biblia ocupó un lugar destacado en la práctica religiosa protestante latinoamericana. Es por esto que el movimiento de las escuelas dominicales adquirió una gran relevancia en las nuevas iglesias.

Muchos evangélicos analfabetos llevaban su Biblia debajo del brazo no tanto para el fin práctico de leerla sino como un símbolo de su fe evangélica.

GLOSARIO

american way of life: estilo de vida norteamericano; conjunto de los rasgos característicos y valores de la cultura de los Estados Unidos.

apología: defensa o respuesta razonada a la prédica persecutoria, que procura justifi-

nos dispuestos a defender su fe cuando es atacada, y lo hacen conforme a las pautas del pensamiento de sus días.

barroquismo: calidad de lo barroco y tendencia a lo barroco.

big stick: doctrina y política aplicada por los Estados Unidos en América Latina. La expresión fue utilizada por el presidente Teodoro Roosevelt en uno de sus primeros discursos, cuando dijo: "Habla quedamente y lleva un buen garrote (*big stick*), y así llegarás muy lejos," para referirse a su política exterior.

eclesiológico: relativo al estudio de la doctrina de la iglesia, su misión, forma de gobierno y organización.

espacio religioso: las personas y los grupos de los cuales el individuo es consciente y hacia los cuales orienta su conducta en la esfera religiosa. El espacio religioso está determinado por la percepción del individuo de su mundo religioso y no por la descripción objetiva, a cargo de cualquier observador de sus relaciones religiosas.

inerrancia: posición teológica que sostiene que los textos bíblicos son inerrantes, i.e., que tienen la cualidad de estar libres de todo error de hecho o interpretación. Esta posición pretende defender la autoridad de la Biblia frente a aquellos que se supone tienen un concepto demasiado bajo en cuanto a su inspiración.

interiorización: aceptación por un individuo, como parte de sí mismo, de una actitud, creencia o valor sostenido por otra persona o grupo.

misionólogo: aquel que se dedica al estudio de la misión de la iglesia.

modernismo: movimiento de principios de este siglo de origen católico romano, que promovía el liberalismo teológico y la crítica bíblica, insistiendo en que la verdad del cristianismo es algo vivo y que está en un proceso de permanente reformulación. Según el modernismo, los Evangelios no son un registro confiable de la enseñanza de Jesús, sino que expresan la fe de la iglesia primitiva.

modernización: acción y efecto de modernizar; proceso histórico y social por el cual una sociedad pasa de sistemas de producción y organización social primitivos a desarrollos más modernos, mediante procesos como la industrialización, urbanización y secularización.

movilidad social: movimiento de un individuo o grupo de una clase o estrato social hacia otro. En el uso más común, la movilidad social se refiere al movimiento ascendente o descendente dentro de un sistema de estratificación.

social Gospel: movimiento liderado por Walter Rauschenbusch, de fines del siglo pasado y comienzos del presente, que enfatizaba el reino de Dios como realidad presente en la historia y la necesidad de recuperar el ideal social de la cristiandad.

⁴⁶Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, 4:428.

⁴⁷Pablo A. Deiros, "Protestant Fundamentalism in Latin America," en *Fundamentalisms Observed*, ed. por Martin E. Marty y R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 168.

SINOPSIS CRONOLOGICA

1908-1935 Dictadura de Juan V. Gómez en Venezuela.	1921 Realización de la primera Campaña Evangélica organizada en el continente por Enrique Strachan, con Juan C. Varetto como predicador.
1910 Conferencia Misionera Mundial, en Edimburgo.	1924-1928 Plutarco Elías Calles, presidente de México: se agrava la relación de la Iglesia y el Estado.
1913 Revolución en México.	1925 Congreso de Obra Cristiana, en Montevideo.
1913 Creación del Comité de Cooperación en América Latina (CCAL).	1927-1933 Augusto C. Sandino acaudilla la resistencia contra la ocupación norteamericana de Nicaragua.
1914 Apertura del Canal de Panamá.	1928 Juan C. Varetto predica por radio por primera vez, en Argentina.
1914-1918 Primera Guerra Mundial.	1929 Hospital Clínico Bíblico, en San José, Costa Rica.
1916 Congreso de Obra Cristiana, en Panamá.	1929-1932 Crisis económica mundial.
1916-1924 Ocupación y administración de la República Dominicana por los Estados Unidos.	1930 Trujillo en la República Dominicana.
1916-1930 Gobierno Hipólito Yrigoyen en Argentina (salvo entre 1922-1928).	1931 Comienza a transmitir HCJB "La Voz de los Andes."
1917 Fundación del Seminario Evangélico Unido, en México. Constitución mexicana, una de las más avanzadas de la época, reduce la influencia de la Iglesia Católica.	
1919-1930 Dictadura de Augusto B. Leguía en Perú.	

CUESTIONARIO DE REPASO

1. Describa el crecimiento de las iglesias desde 1916 a 1930. 2. ¿En qué país el crecimiento de las iglesias durante este período fue sorprendente y por qué? 3. ¿Qué fue lo más característico del crecimiento de las iglesias en México? 4. ¿Cuál fue el papel de los misioneros durante estos años? 5. Explique el desarrollo de las estructuras denominacionales en este período. 6. Describa al liderazgo nacional de la época. 7. ¿Qué significado tenían los templos para los misioneros? 8. ¿Qué lugar ocupó la educación en la estrategia misionera de estos años? 9. Describa el mensaje evangélico predicado en este período. 10. ¿Quiénes fueron los mensajeros y cuáles fueron sus características? 11. ¿Entre quiénes se obtuvieron las mayores respuestas al Evangelio? 12. ¿Qué medios se utilizaron para la difusión del Evangelio en este período? 13. Describa el lugar de América Latina en el Congreso de Edimburgo de 1910. 14. ¿Qué le parece fue lo más importante en el Congreso de Panamá de 1916? 15. ¿Qué fue lo más característico del Congreso de Montevideo de 1925? 16. Describa las reacciones al Congreso de Montevideo. 17. ¿Cuál fue el papel de los latinoamericanos en el Congreso de La Habana de 1929? 18. Haga una evaluación general de los Congresos Evangélicos de Obra Cristiana de estos años. 19. Describa la actitud de la Iglesia Católica hacia los evangélicos en este período. 20. ¿Cuál fue la actitud de las iglesias evangélicas hacia el catolicismo? 21. ¿Cuál fue la actitud del pueblo latinoamericano hacia los evangélicos? 22. Explique qué era el Evangelio social y cómo afectó la comprensión de la misión de la iglesia que se tenía en América Latina. 23. Describa la formación del liderazgo nacional durante este período. 24. ¿Cómo era la relación entre nacionales y misioneros? 25. ¿En qué sentido el protestantismo latinoamericano de estos años dependía del exterior? 26. ¿Qué se quiere decir al afirmar que el espíritu del protestantismo del período era polémico y controversial? 27. Explique la dinámica social y política del protestantismo de estos años. 28. ¿Cuál era el énfasis principal de la proclamación protestante? 29. Caracterice el concepto que sobre la Biblia tenían los evangélicos en esta época. 30. ¿Por qué los evangélicos llegaron a ser conocidos como el "pueblo del Libro"?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Visión del catolicismo en Panamá, 1916

Lea y responda:

Evidencia abundante establece el hecho de que la vasta membresía estadística de los informes de censos [en cuanto al catolicismo en América Latina] es mayormente nominal y superficial. Es patente en todo país latinoamericano, más allá de toda negación, que hay deserciones inmensas y crecientes de la Iglesia Católica, no sólo en convicción y simpatía interior, sino en alianza y conformidad exterior. Multitudes que se han separado de la Iglesia Romana son rebeldes o antagónicas hacia toda religión; incluso vastas multitudes han caído en completa indiferencia respecto de las enseñanzas del catolicismo romano, mientras rinden un acatamiento prudente a sus formas y costumbres.

La honestidad científica basada en testimonios indiscutidos de fuentes tanto católicas romanas como protestantes lleva a la afirmación de que en la Iglesia Romana, América Latina ha heredado una institución que, si bien todavía es influyente, está declinando en poder rápidamente. Con excepciones notables, su sacerdocio está desacreditado por las clases intelectuales. Su vida moral es débil y su testimonio espiritual desfallece. En el presente no le da al pueblo ni la Biblia, ni el Evangelio, ni la orientación intelectual, ni la dinámica moral, ni la promoción social que éste necesita. Está cargada de medievalismo y de otros agregados no cristianos. Su propaganda de ningún modo ha resultado en una América Latina cristiana. Su énfasis está sobre el dogma y el ritual, mientras está totalmente en

silencio sobre las demandas éticas del carácter cristiano. . .

" . . . en América Central y del Sur las misiones de la Iglesia Católica Romana han probado ser casi un completo fracaso." . . . "Después de tres siglos de cristianismo nominal cualquier conversión de sus pueblos, que involucraría la práctica de la enseñanza elemental del cristianismo, todavía está en un futuro aparentemente distante."

Christian Work in Latin America, 3 vols. (Nueva York: Missionary Education Movement, 1917), 1:264-265.

- Sintetice la evaluación que hace este documento sobre el catolicismo en América Latina.

- ¿Considera que la apreciación de este informe sobre el catolicismo latinoamericano hacia 1916 es objetiva?

- A la luz de este documento, ¿puede decirse que las deserciones del catolicismo beneficiaron al protestantismo?

- ¿Cree que la Iglesia Católica ha estado perdiendo poder en América Latina en el curso de este siglo?

- ¿Qué piensa de la conclusión en cuanto a que la obra evangelizadora de la Iglesia Católica en América Latina ha sido un "completo fracaso"?

TAREA 2 * Los evangélicos y la educación

Lea y responda:

... El programa educacional de la Iglesia Romana en el mejor de los casos contribuye poco al desarrollo de un nuevo y viril cuerpo político caracterizado por una verdadera democracia, por una conciencia pública sustentada por las sanciones de la religión y por un reconocimiento franco del bienestar general.

En razón de estas condiciones las fuerzas evangélicas que trabajan en América del Sur se ven confrontadas con una demanda seria de educación del tipo en el que creen. En cada país los líderes son muy educados; las masas son analfabetas. Mientras que los administradores fuertes y progresistas, ... están prestando una atención creciente a la educación primaria, sus planes, en razón de la misma inmensidad de la necesidad, sólo están parcialmente en marcha. Es más, en cada país la escuela es una agencia social de primera importancia. Fracasas en hacer uso de esta agencia sería darle la espalda al factor más promisorio en la promoción de los ideales y principios que sustentan una buena vida y un pensamiento sano. Una tercera razón importante es la necesidad real de un tipo de educación que reconozca a la religión y establezca un fundamento seguro para la moralidad pública y para una democracia real.

Christian Work in South America, 2 vols. (Nueva York: Fleming H. Revell, 1925), 1:232.

- ¿Cuál es la evaluación que hace este documento de la educación católica?

- ¿Cuál era el problema educativo básico

de los países latinoamericanos según este documento de 1925?

- ¿Qué tres argumentos se esgrimen para justificar programas educativos evangélicos?

- ¿Cree usted que la educación es la mejor manera de garantizar una sociedad democrática, justa y honesta?

- Reflexione sobre la necesidad de levantar instituciones educativas evangélicas. ¿Cree que se justifica hacerlo hoy en su país? ¿Quiénes deberían tomar la iniciativa: las sociedades misioneras o las organizaciones nacionales?

LECTURAS RECOMENDADAS

BASTIAN, Jean-Pierre. *Breve historia del protestantismo en América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1986), 111-124.

CLAI. *Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina* (San José, Costa Rica: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1980), 11-43.

DAMBORIENA, Prudencio. *El protestantismo en América Latina*, 2 vols. (Friburgo y Bogotá: FERES, 1962-1963), 1:24-27; 75-80.



UNIDAD DOS

EL CRISTIANISMO PROTESTANTE

SUBUNIDAD V

EL DESARROLLO (1930-1960)

LA SITUACION DE AMERICA LATINA

El período en consideración es uno de los más controvertidos en lo que se refiere a la interpretación de la situación socio-económico-política de América Latina. Durante estos años, el continente pasó del **neocolonialismo** a la lucha por la liberación, experimentando variados proyectos de reforma social, política y económica.

La situación económica

En el *plano económico*, la Segunda Guerra Mundial determinó un proceso de sustitución de importaciones. Esto vino acompañado del surgimiento en América Latina, en distinta medida según los países, de una cierta *industrialización*, aunque generalmente no de industrias básicas sino de consumo. De este modo, en la década de 1950 se abrió un

período de *desarrollo capitalista dependiente*, que despertó las esperanzas de un "despegue" que supuestamente llevaría a algunos países del continente al nivel de las economías desarrolladas de los países industriales. Estas expectativas dieron lugar a los diversos planes **desarrollistas** que se instrumentaron a partir de comienzos de la década de 1960.

La situación social

A *nivel social* el panorama fue similar. El desarrollo industrial produjo el fenómeno de *urbanización* y concentración urbana (del 25% al 60% de la población) en este período. Dos consecuencias sociales de mucha importancia fueron la formación de un cierto *proletariado industrial* (es decir, la proletarianización, con cierto sentido de clase, de un sector de la población), y la formación de un *subproletariado urbano* (con las migra-

ciones del campo a la ciudad). Estas nuevas configuraciones sociales se caracterizaron por su situación insegura de semiempleo, vivienda precaria, marginamiento social, y carencia de asistencia médica y educacional. El mismo proceso también produjo una *clase media dependiente* (más o menos numerosa, según los países). En las naciones agro-exportadoras se dio la diferenciación de intereses entre la oligarquía agro-ganadera y la industrial, si bien muchas veces se superpusieron en cuanto a sus componentes. Finalmente, corresponde mencionar la *burocratización de los Estados* y otros factores que determinaron el crecimiento, a veces totalmente desproporcionado, del **sector terciario**, como una parte importante de la clase media independiente. El *movimiento sindical*, ya iniciado con anterioridad en varios países, cobró mayor fuerza y organización en este período. En algunos países rebasó su ámbito tradicional para asumir un papel marcadamente político.

La situación política

La *situación política* del continente fue afectada por las **crisis** que siguieron a la depresión económica mundial que inauguró el período en consideración. Una serie de *gobiernos militares* instalaron en el poder el autoritarismo de los cuarteles, muchas veces asociado al poder clerical y a las élites agro-ganaderas. *La ideología prevaleciente fue el fascismo, con un fuerte énfasis nacionalista, estatista y autoritario.* Con posterioridad a la Segunda Guerra, el período se abrió con la **Guerra Fria** y concluyó con la coexistencia pacífica de los dos grandes

bloques de poder. La inclusión de América Latina en el mundo de la postguerra es, como se ha indicado, muy clara. Pero el cambio en la situación internacional, el alojamiento de las tensiones y la aparición de los sectores sociales internos que se han mencionado favorecieron el surgimiento del **populismo**, que se ligó posteriormente a la ideología del desarrollismo. Esta ideología predominó en la política latinoamericana en los momentos en que se cierra este período. Cabe recordar que *John F. Kennedy* lanzó su *Alianza para el Progreso* en 1960.

El ejercicio del poder y del control del Estado varió regionalmente, conforme a la herencia y las condiciones históricas. El papel del Estado, generalmente en manos de las oligarquías rurales presionadas por las nuevas clases medias urbanas, fue mucho más intervencionista, llegando a generar hacia fines de los años de 1960 un "capitalismo de Estado." En líneas generales, el Estado procuró modificar las viejas instituciones o crear otras nuevas, destacándose un énfasis mayor de su parte sobre los *derechos sociales* con la reglamentación de las relaciones de trabajo y del derecho de propiedad. Además, el Estado se afirmó como representante de la sociedad y árbitro entre los grupos sociales, procurando controlar a las clases populares y trabajadoras, temeroso de que éstas amenazasen al sistema. El Estado también amplió las oportunidades educativas, reafirmando su carácter universal, secular, gratuito y obligatorio, con lo cual restringió el monopolio ideológico de las oligarquías y de la Iglesia Católica. Finalmente, el Estado hizo girar su política económica en motivaciones progresistas, nacionalistas y desarrollistas.¹

En síntesis, la evolución política se caracterizó por ser *revolucionaria*, como en México; *reformista*, con un proceso pacífico de demo-

cratización; o *autocrática*, con alternancia en el poder de gobiernos dictatoriales patrocinados por sectores oligárquicos y/o asumidos por la fuerza a través de golpes militares.²



Clase de alfabetización para adultos en la Parroquia Santo Cristo, en Río de Janeiro. Estos programas se fueron incrementando a lo largo de estos años.

EL DESARROLLO DE LAS IGLESIAS

En los años anteriores a 1930 se colocaron las bases para un desarrollo de las iglesias todavía mayor que el que hasta entonces se había logrado. La labor silenciosa pero constante de los misioneros en décadas anteriores había preparado el terreno. *El período del progreso de la obra evangélica en América Latina que se dio a partir de 1925, y continuó lentamente durante las tres décadas siguien-*

*tes, especialmente en lo referente al trabajo institucional. Damboriena considera que éste es el período de "una sistemática y global difusión protestante en el continente sudamericano."*³ Este desarrollo fue sostenido y creciente, y preparó el terreno para la expansión más importante que se ha verificado en los últimos años.

La situación después de 1930

Estrategias de crecimiento. Después de 1930 se nota un desarrollo considerable en las iglesias. Este crecimiento y maduración tendrá un incremento en su aceleración una década más tarde. Las instituciones denominacionales continuaron su lucha buscando definirse internamente por una *estrategia misionera*. El gran debate de la época fue entre una *metodología directa o indirecta de evangelización*. Algunos grupos discutieron acaloradamente esta cuestión. Mientras algunos continuaron fundando escuelas y ampliando el ministerio de las existentes como el camino para comunicar el Evangelio, otros aumentaron su personal misionero (predicadores, evangelistas, pastores, obreros, etc.), y desarrollaron sus estructuras burocráticas.

La educación ocupó un lugar prioritario respecto a la evangelización directa y la fundación de iglesias en la estrategia misionera de casi todos los grupos evangélicos, al menos, entre las denominaciones históricas o el protestantismo tradicional. La aspiración mayor fue la de alcanzar a la clase media y a los intelectuales latinoamericanos. Para ello, se suponía que la opción educativa podía ser el camino adecuado.

Esto significó un cambio de énfasis, de la evangelización directa a la evangelización

¹Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, 188.

²Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, 1.27.

¹Kaplan, *Formação do Estado nacional na América Latina*, 268-272.

indirecta por medio de las escuelas. No obstante, este cambio de énfasis no se llevó a cabo sin tensiones internas entre aquellos que propiciaban un avance educativo y aquellos que estaban en favor de programas de adelanto evangelístico. *La fundación de escuelas fue siempre una de las características de las iglesias protestantes.* Las escuelas evangélicas no sólo llenaron una profunda necesidad social, sino que ayudaron también a corregir **prejuicios** y fueron ejemplos de los métodos de educación más modernos y excelentes. Las instituciones educativas protestantes en América Latina se multiplicaron conforme las iglesias y las misiones procuraron evangelizar a las clases superiores por medio de la educación. Los gobiernos liberales, ansiosos por ver el desarrollo de la educación en sus países, facilitaron la tarea. Sin embargo, es necesario señalar que, si bien las escuelas evangélicas fueron excelentes en cuanto a la calidad de su enseñanza, en muchos casos fueron elitistas y carecieron de suficiente efectividad evangelística. Esta metodología sirvió, en general, para producir "amigos del evangelio," es decir, personas que simpatizaron con los evangélicos, pero

que no tuvieron la mínima intención de convertirse en tales.

Resultados del crecimiento. El protestantismo se manifestó en un proceso de expansión y con una influencia cada vez mayor sobre el medio en el que se desenvolvía. El crecimiento fue bastante notable, ya que para 1936 la comunidad protestante había alcanzado la cifra de 1.400.000 creyentes, de los cuales la mayoría estaba constituida por latinoamericanos. No obstante, el desarrollo después de 1930 tuvo dos fases: en la primera, hasta fines de la Segunda Guerra Mundial, el crecimiento fue a ritmo lento; en la segunda, hasta fines de la década de 1960, el crecimiento numérico fue casi explosivo.

Hasta mediados de los años de 1940 el crecimiento no fue espectacular. De 1938 a 1949 el aumento de la comunidad protestante fue del orden del 150%, mientras que de 1949

a 1970 ese aumento alcanzó al 500%. El número de misioneros creció de manera similar: entre 1938 y 1949 el porcentaje de crecimiento fue de alrededor del 52%, índice bajo si se lo compara con el 153% de aumento entre 1949 y 1968.⁵

Factores del desarrollo de las iglesias

El crecimiento y desarrollo de la obra protestante en América Latina durante este período respondió a varias causas.

El ingreso de nuevas misiones. Durante este período hacen su ingreso masivo al continente algunas *misiones no denominacionales*, especialmente de origen norteamericano, con un definido énfasis evangelístico y proselitista. Esto se acentuó marcadamente a partir de la Segunda Guerra Mundial.

Las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial ofrecieron una gran oportunidad misionera al protestantismo, que fue aprovechada mayormente por las misiones no denominacionales. Los más dinámicos de estos nuevos contingentes misioneros fueron los que pertenecían a las misiones que se soste-

nían "por fe," es decir, cuyos misioneros no dependían de un salario administrado por un organismo central, sino de ofrendas voluntarias de benefactores dispuestos a respaldar su obra. Estas "misiones de fe" fueron patrocinadas por las nuevas iglesias independientes de los Estados Unidos. Muchas de ellas estaban afectadas por el espíritu misionero antidenominacional característico de la época en muchas denominaciones y personas en el país del norte.

El número de misioneros aumentó de 3.821 a 6.451 entre 1949 y 1961. Tomando el año 1952 como base (100), se observa que, mientras el número de extranjeros que trabajaban en América Latina en 1960 era 114, el de misioneros de Estados Unidos se elevaba a 146,52. Esto implica que 28.49% de todos los misioneros norteamericanos en el mundo estaban sirviendo en América Latina. A su vez, la estadística de 1958 muestra que el número total de misioneros de todas las denominaciones o grupos protestantes que trabajaban en América Latina alcanzaba a 5.431, o sea un 25% del total mundial (20.970). De estos, 3.182 pertenecían a misiones no denominacionales. Aproximadamente el 60% de todos los misioneros en América Latina en 1958 habían sido enviados por agencias afiliadas a la Asociación Internacional de Misiones Extranjeras (IFMA) o a la Asociación Evangélica de Misiones Extranjeras (EFMA).

EVOLUCION DE LA MEMBRESIA PROTESTANTE EN AMERICA LATINA*

PAIS	1916	1937	1952	1962
América Central	59.773	250.448	539.154	727.209
Argentina	6.850	196.100	257.621	414.323
Bolivia	247	14.008	16.475	43.135
Brasil	60.271	545.550	847.789	4.071.643
Chile	6.293	69.620	277.178	834.839
Colombia	384	15.455	30.186	92.728
Ecuador	59	1.360	3.894	11.499
México	30.242	87.250	334.756	897.227
Paraguay	321	7.100	10.056	13.735
Perú	1.946	17.795	68.180	94.053
Uruguay	1.311	23.100	28.394	26.848
Venezuela	144	12.967	13.775	26.042
TOTALES	167.841	1.240.753	2.427.458	7.253.281

*Según Belo de Acevedo, *As cruzadas inacabadas*, 129.

DISTRIBUCION DE LOS MISIONEROS PROTESTANTES*

CONTINENTE	1903	1938	1949	1969	Crecim.
Asia	8.803	14.318	9.804	12.273	39%
África	3.335	8.447	11.385	12.781	283%
América Latina	1.438	2.951	4.488	11.363	690%
Oceanía	798	1.767	1.236	-	-
TOTAL	14.374	27.483	26.913	36.417	153%

*Ibid., 134.

*Ibid., 130.

Para 1962 había 3.518 misioneros que trabajaban en el continente para agencias asociadas a estas dos asociaciones de corte fundamentalista.⁷ Todo esto significó un aumento espectacular del número de misioneros extranjeros, la mayor parte de ellos provenientes de Estados Unidos y representando agencias misioneras conservadoras o fundamentalistas.

El cierre de otros campos misioneros. El ingreso de nuevas agencias misioneras y el elevado número de misioneros que vinieron en estos años estuvo íntimamente ligado a la imposibilidad de continuar labores misioneras en otras partes del mundo, debido básicamente a cambios de orden político. *Las sociedades misioneras norteamericanas comenzaron a enviar contingentes de misioneros más numerosos al cerrarse algunos campos importantes en Asia y Europa oriental.*

En 1927, con el avance de las tropas chinas hacia Peking (Beijing), más de 5.000 misioneros tuvieron que abandonar China. En 1934, con la ocupación japonesa de Manchuria, muchos otros debieron hacer lo propio. El estallido de la Segunda Guerra Mundial complicó todavía más la situación para los misioneros occidentales en Oriente. El nacionalismo creciente hacía cada vez más difícil la presencia de misioneros extranjeros con una religión ajena a las tradiciones locales. Con el establecimiento de un régimen comunista en China continental, se completó el cierre de casi todo Oriente como campo de labor misionera para los occidentales. Los misioneros norteamericanos que se vieron forzados a abandonar China a partir de 1949, se dirigieron hacia América Latina para "salvar al continente del comunismo," como pretendían. India puso severas restricciones a la entrada de misioneros extranjeros, las labo-

res en Indonesia se tornaron cada vez más difíciles y el Cercano Oriente cayó en serios conflictos, todo lo cual desvió hacia América Latina el personal y los recursos que de otro modo se habrían volcado a estas regiones.

Tanto la experiencia del cierre de la obra misionera en China como el clima de la Guerra Fría y posteriormente la guerra de Corea marcaron fuertemente a estos grupos en lo ideológico. Esto se vio fortalecido por el casi total dominio misionero sobre el liderazgo doctrinal, pastoral y administrativo de las iglesias. Según *Bastian*, "El protestantismo latinoamericano, que ya desde el fin del siglo XIX había sido acusado de ser agente del imperialismo norteamericano tanto por la Iglesia Católica como por los sindicatos obreros, fue utilizado dentro de la guerra fría para promover una actitud retormista y contrarevolucionaria."⁸

Harold Lindsell, al discutir los efectos de la Segunda Guerra Mundial sobre el desarrollo de las iglesias en América Latina, señala que Norteamérica envió contingentes mayores de misioneros, y que las misiones comenzaron a actuar a la defensiva en medio de un nacionalismo y antagonismo internacional que iba en ascenso.⁹ El surgimiento del **Segundo Mundo**, y su intento de fomentar **revoluciones** sociales y políticas en todas partes, despertó en los desposeídos de América Latina un clamor en demanda de mayor justicia. Estos reclamos obligaron a las oligarquías gobernantes a hacer concesiones y otorgar beneficios que evitaran una revolución violenta. Los procesos de industrialización, urbanización, **tecnificación**, educación, migración interna y revolución crearon condiciones favorables para que la gente común estuviera abierta a las

CRECIMIENTO DE LA MANO DE OBRA INDUSTRIAL EN BRASIL¹⁰

Año	Número de Obreros	Porcentaje de Crecimiento
1920	275.512	
1940	718.185	183.54
1950	1.177.644	50.75
1960	1.509.713	28.20

nuevas ideas y, por lo tanto, a la prédica evangélica.

Las nuevas condiciones socio-políticas de América Latina. Durante este período América Latina experimentó importantes transformaciones sociales y económicas, en buena medida debido al rápido proceso de industrialización. Entre 1920 y 1940 en Brasil, por ejemplo, el número de obreros industriales casi se triplicó; para 1960, era casi el doble de lo que había sido en 1940. La sospecha de que la difusión del protestantismo ha ido casi paralela con los procesos de industrialización y urbanización, y que las concentraciones mayores de evangélicos (especialmente de corte pentecostal) se encuentran en las áreas en que estos procesos han sido más intensos, está avalada por las estadísticas del crecimiento de la mano de obra industrial y su distribución dentro de Brasil. Fue particularmente en el sur de Brasil, donde el crecimiento de la mano de obra industrial fue mayor, que las misiones fundamentalistas y las iglesias pentecostales crecieron más rápidamente durante estos años.¹¹

En este período de industrialización millones de campesinos por toda América Latina dejaron sus villas para escapar de la pobreza, la falta de oportunidades, la violencia de las guerrillas o de los militares, o simplemente para buscar una vida mejor, y se trasladaron a las grandes ciudades. Esta migración cambió el balance de la población latinoamericana en aquellos años, que de ser predominantemente rural se transformó en urbana. Desde 1950 a 1980 el porcentaje de la población que vivía en áreas urbanas se duplicó del 30% a aproximadamente el 60%.¹²

Los patrones religiosos se vieron dramáticamente afectados por la industrialización y la correspondiente migración a las ciudades. Para aquellos que migraban, las condiciones de anomía produjeron la posibilidad de un cambio religioso. Desarraigados de sus familias y de sus tradiciones religiosas, viviendo en barriadas pobres y a merced de criminales y a veces de la propia violencia institucionalizada del gobierno, los pobres urbanos se transformaron en un campo fértil para el proselitismo evangélico. El debilitamiento de los controles sociales tradicionales, el sentido de confusión y desamparo en el anonimato de la vida de la ciudad, el choque de los nuevos valores socia-

⁷William R. Read, Víctor M. Monterroso y Harmon A. Johnson, *Avance evangélico en la América Latina* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1971), 26.

⁸Bastian, *Breve historia del protestantismo*, 89.

⁹Ver Harold Lindsell, "Faith Missions Since 1938," en *Frontiers of the Christian World Mission Since 1938*, ed. por Wilbur C. Harr (Nueva York: Harper, 1962), 189-230.

¹⁰Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, *Anuário Estatístico*, 1956, 1962, citado en Willems, *Followers of the New Faith*, 266.

¹¹Para un análisis exhaustivo, ver Willems, *Followers of the New Faith*, 68-82. Para la ecología del protestantismo en Chile, ver pp. 86-93.

¹²Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere*, 62-63.

les que suele acompañar a la adaptación al trabajo industrial, la ausencia de las lealtades comunitarias familiares y del paternalismo que caracteriza a las relaciones laborales rurales, todas estas condiciones favorecieron el crecimiento de una aguda crisis de identidad personal en los migrantes. Bajo tales condiciones, se hizo posible el cambio de los viejos valores religiosos por otros nuevos. Personas de tradición católica no tuvieron mayores problemas en pasarse a una fe evangélica.

La crisis del catolicismo romano. La centralización política y económica de estos años estaba acompañada en América Latina, como

en otras partes, por una *descristianización* creciente de la cultura. Para observadores católicos como no católicos por igual, el catolicismo romano tradicional, visto cada vez más como una Iglesia de las élites, parecía ser impotente para confrontar los desafíos planteados por la *secularización* creciente. La Iglesia Católica Romana, que estaba asociada en la mente popular con un ritualismo y formalismo exagerado, se había orientado tradicionalmente hacia un ministerio de tipo rural. En este tiempo de disloque, la Iglesia sufrió la falta de un clero bien preparado, capaz de adaptarse a los desafíos pastorales bien diferentes que planteaba la vida urbana. Mientras tanto, miem-

ANOMIA

Se conoce como *anomia* a la condición que se caracteriza por la ausencia relativa o por la confusión de valores en una sociedad o grupo. Originalmente, el concepto fue desarrollado por *Emile Durkheim*. Según él, "este concepto se refiere a una propiedad de la estructura social y cultural, y no a una propiedad de los individuos a los que se les antepone dicha estructura." En este sentido, la *anomia* constituye "una quiebra en la estructura de la cultura que ocurre cuando se produce una aguda disyunción entre las normas y las metas culturales y las capacidades socialmente estructuradas de los miembros de un grupo para actuar de acuerdo con ellas."¹³

La *anomia* es la "estricta contraparte de la idea de solidaridad social. Del mismo modo que esta última es un estado de integración ideológica colectiva, la *anomia* constituye un estado de confusión, inseguridad y 'carencia de normas.' Las representaciones colectivas se hallan en estado de descomposición."¹⁴

Se puede hallar una prueba de *anomia* en ciertos barrios precarios de las modernas áreas urbanas, compuestos por migrantes recientes de origen rural, quienes han dejado de aceptar sus normas y valores tradicionales, pero aún permanecen sin asimilarse a la vida cultural y social de la compleja e inhospitalaria comunidad urbana.

También se conoce como *anomia* a la condición psicosocial que se caracteriza por igual ruptura de valores y un sentimiento de aislamiento. En este sentido, *anomia* es el "resultado del alto grado de especialización que caracteriza a la sociedad de masas y de la pérdida de intimidad a que se ven sometidos los grupos primarios altamente cohesivos."¹⁵

bro prominentes de la jerarquía católica, aparentemente satisfechos con gozar de los beneficios de una alianza de larga data con la clase dominante, permanecían ajenos a la crisis.

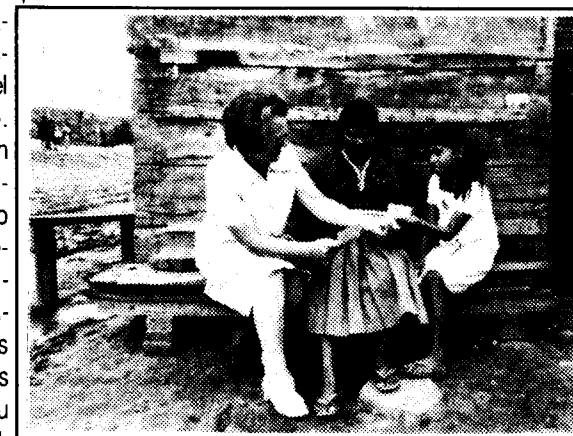
De este modo, los procesos de urbanización, mecanización, educación popular y migración que se dieron con posterioridad a la última Guerra Mundial, junto con la apelación menguante del catolicismo tradicional, crearon condiciones favorables para el desarrollo de un *movimiento religioso popular*. Los nuevos residentes urbanos, arribados recientemente de las áreas rurales, forzados a ajustarse no sólo a las rutinas del trabajo en la fábrica sino también a las condiciones de hacinamiento en los barrios pobres y presas de la desorientación personal y familiar que resulta del desplazamiento, se quedaron sin los beneficios

de una adecuada atención pastoral por parte del clero católico. Como ocurre en el caso de cualquier crisis o momento de decisión, los migrantes encontraron nuevas posibilidades para edificar su propia identidad. Los evangélicos aprovecharon esta oportunidad con un vigor y entusiasmo notables.¹⁶ Las misiones no denominacionales

y los pentecostales fueron los que respondieron más efectivamente a las necesidades de los migrantes urbanos desarraigados.

El incremento de la influencia de los Estados Unidos. A medida que fue aumentando la penetración económica y cultural de la nación norteamericana en América Latina, el continente fue siendo redescubierto como campo misionero, y contingentes mayores de misioneros arribaron al continente.

Esta inyección de misioneros ocurrió en un tiempo de nacionalismo exaltado en los países latinoamericanos. Esto creó un medio ambiente hostil hacia los extranjeros en algunas partes. El nacionalismo en este contexto era un movimiento político-ideológico que procuraba restaurar la noción de pueblo a través del redescubrimiento de la cultura indígena (indigenismo), la redistribución de la tierra (reforma agraria), y la nacionalización de los recursos nacionales (nacionalización). El nacionalismo se transformó así en una fuerza importante durante este período, que convocó a amplios sectores del continente en un esfuerzo unido contra las oligarquías nacionales, sus representantes políticos y los intereses económicos foráneos. El nacionalismo ha asumido diferentes formas con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, pero un denominador común ha sido su actitud anti-norteamericana.



Misionera norteamericana dando testimonio a una madre y a su hija en Santa Cruz, Bolivia.

¹⁶Este fue el desafío de los movimientos, conferencias, congresos y cruzadas evangélicas auspiciados por las iglesias desde 1948 en adelante. Ver W. Dayton Roberts, "El movimiento de cooperación evangélica: de San José 1948 a Bogotá 1969," en *Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina*, ed. por CLAI (San José, Costa Rica: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1980), 45-64.

¹³R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1957).

¹⁴D. Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (Boston: Houghton Mifflin, 1960).

¹⁵K. Young, *Personality and Problems of Adjustment* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1952).

Esta actitud anti-norteamericana afectó el trabajo de los misioneros extranjeros, tanto denominacionales como no denominacionales, a quienes se identificó en la posguerra con la ideología expansionista norteamericana (generalmente percibida como una expresión del "destino manifiesto" de los Estados Unidos). Estos, a su vez, se vieron forzados a defender sus propios ideales nacionales como si estuviesen defendiendo al Evangelio mismo. Los misioneros norteamericanos también interpretaban la actitud "anti-yankee" de los nacionalistas latinoamericanos como uno de los resultados de la influencia del comunismo en el marco de la Guerra Fría. En respuesta a esto, los misioneros proclamaban el Evangelio cristiano como la mejor defensa contra todos los males, especialmente el comunismo.

El desarrollo del comunismo y sus intentos de fomentar la revolución social y política por todas partes preocupó a las élites gobernantes latinoamericanas en estos años. Estas temían que los marxistas tuvieran éxito en inspirar a los desposeídos a hacer grandes demandas y a organizar movimientos nacionalistas en defensa de sus derechos. De aquí que el temor compartido frente a un enemigo común forjó una especie de alianza entre las oligarquías dominantes y las misiones evangélicas. Algunos gobiernos estuvieron dispuestos a hacer ciertas concesiones controladas y a conceder beneficios a las misiones en la esperanza de que pudieran ayudarles a frustrar cualquier movimiento popular orientado hacia una revolución violenta. De este modo, algunos grupos evangélicos pasaron a funcionar, consciente o inconscientemente, como agentes de control social para las élites dominantes.

La enorme influencia de los Estados Unidos y su creciente intervención en América Latina benefició indirectamente el desarrollo de las iglesias evangélicas, al contar éstas con

mayores recursos económicos y de personal. La identificación ideológica de muchos evangélicos con los ideales norteamericanos de democracia y libertad les permitieron gozar de la simpatía y a veces del respaldo limitado de los gobiernos del período, que no veían en la Iglesia Católica un recurso suficiente para parar la ola de marxismo que parecía crecer en el continente, especialmente después de la Segunda Guerra.

Un nuevo interés por América Latina. El aumento del interés en América Latina y un mejor conocimiento de su situación moral y espiritual, gracias al mejoramiento e incremento de los sistemas de comunicación, es otra de las causas del crecimiento del protestantismo durante este período. Cuando por fin muchas entidades misioneras internacionales vieron a América Latina como campo necesitado de evangelización, y a los misioneros que ya estaban en la tarea de predicación proselitista no como meros fanáticos anticatólicos, comenzaron a enviar sus obreros. Ya, en el Congreso de Montevideo en 1925, había quedado clara la necesidad de dirigir la mirada hacia las extensas regiones del continente que no habían recibido el testimonio evangélico. En tal oportunidad se había señalado la necesidad de redoblar los esfuerzos ante el auge creciente del materialismo, la incredulidad y la ignorancia religiosa. En el mismo espíritu, América Central había considerado sus problemas regionales en el Congreso de La Habana, en 1929.

En 1938, en las reuniones del Concilio Misionero Internacional, llevadas a cabo en Tambaram, Madrás (India), Webster E. Browning había llamado la atención de los participantes a la necesidad de predicar el Evangelio en América Latina ante el fracaso misionero de la Iglesia Católica. El continente presentaba oportunidades únicas para una



Llegada de Juan R. Mott a La Habana. Le rodean pastores de la capital (1940).

gran difusión de la fe evangélica.¹⁷ En función de esto, se decidió iniciar una serie de estudios sobre los problemas de América Latina a fin de elaborar una mejor estrategia para su evangelización.¹⁸

El catolicismo se mostraba impotente para solucionar la crisis moral y espiritual del continente debido a su carácter nominal, a la alianza con los poderes políticos y las élites dominantes, a su autoritarismo y a la falta de una fe personal. Ante esta situación, el protestantismo se sintió con la responsabilidad de evangelizar América Latina con todo vigor y dinamismo. De este modo, el continente pasó a ser un campo misionero prioritario y privilegiado.

Uno de los que más hizo por motivar este interés fue Juan R. Mott, quien en 1941 presentó una serie de recomendaciones por las que elevaba al continente al primer plano como campo misionero. En razón de esto,

"todas las iglesias norteamericanas que ya trabajaban en el hemisferio, debían aumentar, sin dilación posible, sus fuerzas misioneras en todos aquellos campos." Esto significaba aumentar el número de misioneros y de recursos económicos con miras a establecer una fuerte y genuina obra nacional.

Según W. Stanley Rycroft, las oportunidades para la proclamación del Evangelio jamás habían sido tan buenas como en ese momento (1942). "Las puertas de la oportunidad en la América Latina nunca estuvieron tan abiertas como hoy. Hoy es el gran día. La iglesia evangélica en muchas partes ha echado raíces profundas y está mostrando verdadera vitalidad. Al mismo tiempo, las dificultades y los obstáculos al crecimiento son tremendos. Hacen falta obreros preparados, faltan fondos para llevar adelante la obra existente o extenderla a otras regiones, y falta una cooperación verdaderamente efectiva entre los muchos cuerpos distintos. A pesar de estas dificultades, sin embargo, el testimonio evangélico está siendo fielmente sosteni-

¹⁷ Webster E. Browning, "Latin America," en *Evangelism*, vol. 3 de *The Tambaram Series* (Londres: Oxford University Press, 1939), 286-295.

¹⁸ *The World Mission of the Church: Findings and Recommendations of the International Missionary Council* (Nueva York: International Missionary Council, 1939), 133-138.

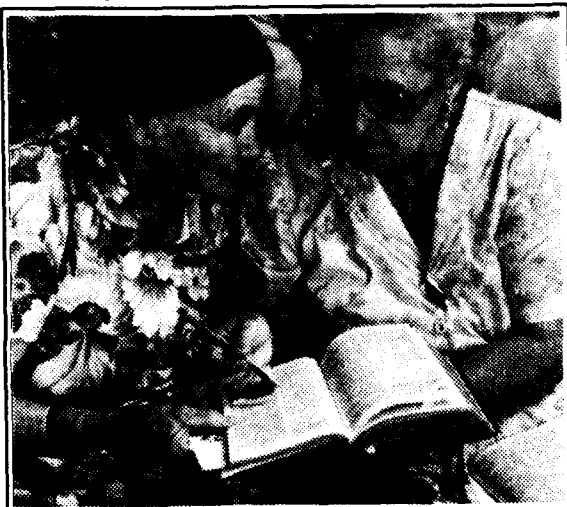
do en todos los países latinoamericanos con sacrificio y devoción."¹⁹

Una mayor cooperación entre misioneros y nacionales. En este período se fortaleció la participación nacional en la obra evangélica en todo el continente. Cada vez más los líderes nacionales fueron desempeñando un papel protagónico en el desarrollo de la obra. No obstante, la tendencia hacia la nacionalización no transformó a las misiones de fe, en las que el misionero tendía a retener el liderazgo de la iglesia. Si bien todavía eran relativamente pequeñas en su tamaño e influencia, estas misiones proveyeron de un elemento de continuidad culturalmente significativo en medio de la reestructuración política de los diversos países a lo largo de las décadas de 1930 y 1940. Por otro lado, en las iglesias históricas, la tendencia hacia un liderazgo latinoamericano nacional se vio interrumpida cuando una nueva generación de misioneros norteamericanos arribó después de la terminación de la Segunda Guerra Mundial.

No obstante, poco a poco se fueron logrando grados de entendimiento y cooperación entre el liderazgo nacional y los misioneros. Los puestos de dirección y la toma de decisiones fue pasando a los nacionales, mientras los misioneros fueron desempeñando otros roles, como ad-

ministradores, supervisores, consultores o promotores en áreas específicas de la obra. Generalmente sus responsabilidades continuaron asociadas con el manejo de los fondos necesarios para la obra, el equipamiento y la **infraestructura**, y la incorporación de medios de evangelización más sofisticados, como la radio y la televisión. La educación teológica continuó contando con un alto grado de participación foránea, tanto en términos de su financiación como de personal docente.

A medida que la obra nacional y la agencia misionera foránea resolvían sus relaciones de trabajo y cooperación, y creaban estructuras de coordinación y planificación, tomando acuerdos y haciendo decisiones conjuntas, se fueron logrando mejores resultados en el desarrollo de la obra en su conjunto. Al no competir entre sí, nacionales y misioneros pudieron concentrarse mejor en el desarrollo de las iglesias.



Dos mujeres comparten una Biblia durante un culto en una Iglesia Bautista en la Hacienda, Venezuela.

El desarrollo del pentecostalismo. El desarrollo del movimiento pentecostal agregó un factor fundamental al crecimiento del protestantismo latinoamericano en este período. Durante estos años, el movimiento pentecostal tuvo un desarrollo realmente asombroso, al punto que llegó a constituir las dos terceras partes de la comunidad protestante en América Latina. Los

pentecostales llegaron a marcar el perfil del protestantismo latinoamericano hacia fines de este período, poniendo de manifiesto una dinámica de crecimiento vertiginosa, ya que echaron raíces al comienzo del mismo. Dada su trascendencia, el desarrollo particular del pentecostalismo en el continente será considerado en detalle más adelante.

Una mayor aceptación popular. Otro factor relacionado con el desarrollo del protestantismo en estos años fue la lenta desaparición del rechazo, el prejuicio y la oposición popular a los evangélicos. Poco a poco la presencia protestante fue aceptada y valorizada por segmentos significativos de la población en varios países latinoamericanos. En buena medida, esta actitud de apertura se dio en razón de la influencia benéfica que los evangélicos fueron ejerciendo a través de los años mediante obras educacionales y filantrópicas.²⁰

David Martin ha señalado recientemente que mediante el establecimiento de hospitales, escuelas, orfanatos y redes de ayuda mutua -en realidad, por "la creación autónoma, **ex nihilo**, de un sistema para el bienestar social y el avance educativo"- los evangélicos han movilizad a los estratos más bajos de la sociedad y han afectado la **psique colectiva** "en grado tal que alteran su **posición social**."²¹

En muchos países, las escuelas, hospitales y centros de asistencia moral y social protestantes llegaron a ser considerados entre los mejores. Para 1959, según el *Directory of Protestant Medical Missions* (Guía de misiones médicas protestantes), había 93 hospitales y clínicas protestantes en el continente.

Muchos de estos hospitales desarrollaron programas de capacitación de enfermeras y ganaron un enorme **prestigio** en la comunidad.

Las *misiones rurales*-unas 40 en la década de 1950-fueron de diversos tipos. Algunas fueron pequeñas y otras grandes, pero todas ejercieron una gran influencia a través de sus programas de extensión y de acción comunitaria. Sobre este particular, uno de los proyectos más asombrosos de toda América Latina fue el de la *hacienda de Guatajata*, en Bolivia, auspiciado por los bautistas canadienses. Algunas denominaciones establecieron también centros de asistencia social, especialmente en las ciudades capitales, con servicios orientados a las clases menos privilegiadas. De este modo, surgieron programas como los de la Casa de Amistad en Montevideo, el Instituto Sweet en Santiago (Chile), y el Centro William C. Morris en el barrio de La Boca en Buenos Aires.

Todos estos aportes a la comunidad sirvieron para derribar prejuicios y barreras culturales, crearon una situación de cierta apertura para la tarea evangelizadora y permitieron al protestantismo encontrar una oportunidad, para su desarrollo y aceptación en los países latinoamericanos.

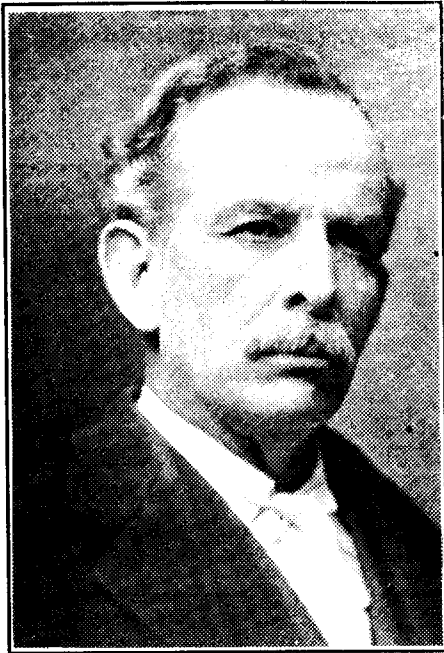
El ejemplo más notable de una obra educativa y filantrópica fue el trabajo puesto en marcha por el incansable pastor anglicano Guillermo C. Morris (1864-1932). En 1898 Morris fundó una escuela para niños pobres en Buenos Aires. Aquel trabajo creció y este tipo de escuelas se multiplicó. En 1930 estaban educándose 6.200 niños en las Escuelas Filantrópicas Argentinas, y en el orfanato "El Alba" había 330 niños internados. Más de 150.000 niños pasaron por las "escuelas Morris," como se las conocía entonces, durante los 40 años de su residencia en Buenos Aires. La obra se sostuvo con aportes privados, y más tarde con subsidios del gobierno.

²⁰David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 45.

²¹Ibid.

¹⁹W. Stanley Rycroft, *Sobre este fundamento: realizaciones y oportunidades de la obra evangélica en la América Latina* (Buenos Aires: La Aurora, 1944), 115.

Al morir Morris en 1932, su vasta obra comenzó a decaer por falta de recursos suficientes.²² Pero su obra sirvió de ejemplo y motivación para nuevos proyectos educativos y filantrópicos que se desarrollaron durante este período.



Guillermo C. Morris, destacado educador y filántropo en Argentina.

Surgimiento, desarrollo y maduración de un liderazgo nacional

En este período, la obra evangélica en América Latina experimentó su definitiva indigenización y arraigo nacional.

Surgimiento de un liderazgo nacional. Expresión de la indigenización y arraigo nacional de la obra fue el surgimiento de líderes

nacionales preparados teológica y pastoralmente en las instituciones de enseñanza fundadas por los pioneros (extranjeros o nacionales), y sostenidas económicamente, en su mayoría, con recursos foráneos. En un primer momento, la formación de líderes y pastores se hizo de manera rudimentaria y desordenada, siguiendo un *modelo tutorial*. Generalmente el entrenamiento se llevó a cabo en forma personal, actuando el misionero como una especie de tutor teológico de su candidato el ministerio. Pero para el período que nos ocupa, ya existían instituciones especializadas con bastante experiencia y un programa definido.

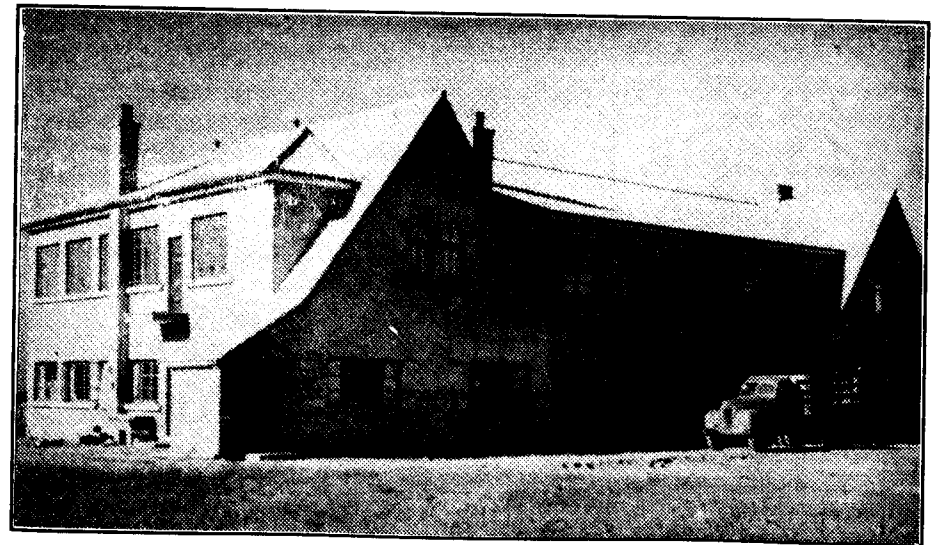
La primera de estas instituciones había sido fundada en 1884, cuando las comunidades valdenses y metodistas de Uruguay iniciaron juntas la preparación de sus pastores nacionales en Montevideo. Más tarde, esta obra se trasladó a Buenos Aires. En 1917 se adhirió a esta *Facultad Evangélica de Teología* los Discípulos de Cristo, y más tarde, otras iglesias. La *Escuela de Cadetes del Ejército de Salvación* en Buenos Aires inició su trabajo en 1890. Cuatro años más tarde hacía lo propio el *Colegio Adventista del Plata*, en la provincia de Entre Ríos (Argentina). El *Seminario Teológico Bautista* de Buenos Aires comenzó sus tareas en 1912. En México, el *Seminario Teológico Presbiteriano* fue fundado en 1887; en 1901 lo fue el *Seminario Teológico Bautista Mexicano* (en Coahuila); y en 1917 se creó en *Centro Evangélico Unido* en la ciudad de México. En Brasil, el *Seminario Teológico Presbiteriano* de Campinas fue fundado en 1888. Fuera de estas instituciones pioneras, la mayoría de las existentes actualmente en el continente fueron fundadas entre 1930 y 1960.

En términos generales, *la preparación teológica del liderazgo nacional durante este*

*período manifestó características no del todo positivas.*²³ No obstante, es interesante notar su incesante desarrollo y evolución. Por un lado, es de destacar *la naturaleza foránea de la educación teológica ofrecida en esos años*. Los programas de capacitación ministerial fueron una imitación deliberada de los sistemas europeos y/o norteamericanos. Esto es explicable si se tiene en cuenta que casi todos los profesores eran misioneros. Además, *los graduados de las instituciones no fueron suficientes para llenar las necesidades de las iglesias*, ya que el ritmo de crecimiento y reproducción de las mismas no fue acompañado por un desarrollo en la preparación de un mayor número de líderes. En tercer lugar, *la preparación fue estática en medio de una situación evolutiva y de rápidos cambios*. No hubo inquietud por "contextualizar" la enseñanza teológica. Por lo tanto, *el liderazgo que resultó de esta formación estuvo capacitado*

para las funciones internas de las iglesias, pero no para hacer frente a las presiones externas de la sociedad. Los egresados contaban con algunas herramientas que les permitían funcionar como funcionarios religiosos, pero no estaban en condiciones de operar como líderes en la comunidad. Además, como es de suponer, *las instituciones carecían de una infraestructura educativa básica*, ya que había pocos profesores y sin preparación para su tarea, instalaciones y equipamiento bibliotecario deficientes y con muy pocos libros en castellano, carencia de comodidades edilicias, y falta de recursos económicos.

Desarrollo de un liderazgo nacional. Fue muy significativo en este período el crecimiento y desarrollo de un ministerio nacional. Si el número de misioneros extranjeros se duplicó entre 1949 y 1961, el de obreros nacionales se multiplicó por cinco. Mientras que el porcenta-



Instituto Bíblico Bautista en Cochabamba, Bolivia, inaugurado en enero de 1949.

²²Sobre Morris y su obra, ver: *Todo por Dios, por mi patria y mi deber* (Buenos Aires: n.p., 1942); Antonio Sagarna, *Morris redivivo* (Buenos Aires: Asociación Cristiana de Jóvenes, 1942); Ismael A. Vago, *Morris: una vida consagrada a la niñez desamparada* (Buenos Aires: La Aurora, 1947); Bernardo González Arrili, *Vida y milagros de mister Morris* (Buenos Aires: La Aurora, 1955).

²³Ver Read, Monterroso, Johnson, *Avance evangélico en la América Latina*, 302-303. Sobre la educación teológica en este período, ver Wilfred Scopes, ed., *The Christian Ministry in Latin America and the Caribbean: Report of a Survey Commission of the International Missionary Council* (Ginebra: Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches, 1962).

je de responsables nacionales en la obra fue de 65% en 1949, ascendió a 84% en 1961. Sólo en Brasil se consagraron en este periodo más de 13.000 nuevos pastores. Sin embargo, muchos de los puestos directivos en la administración, en la educación teológica, en la producción de literatura, y en la supervisión, continuaron en manos de los misioneros extranjeros.

No obstante, es evidente la creciente *autonomía nacional*, con referencia a las entidades eclesiásticas metropolitanas. La mayor parte de las iglesias misioneras del protestantismo tradicional desarrollaron en este periodo su estructura institucional propia, sea en el sentido de una autonomía total de las iglesias de origen, o manteniendo relaciones orgánicas pero bajo un liderazgo nacional. En 1932 los metodistas del Río de la Plata tuvieron su primer obispo nacional: *Juan E. Gattinoni*. Un proceso similar se dio en las iglesias metodistas del resto del continente.

Las iglesias se esforzaron cada vez más por alcanzar su autofinanciamiento y este logro fue el resultado de una mayor nacionalización administrativa que, a su vez, repondió a razones de carácter histórico y estratégico. Las juntas o sociedades misioneras vieron, por primera vez y especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, la necesidad de fortificar las bases nacionales tomando en cuenta factores de carácter misionológico, político e ideológico, como el temor a una tercera guerra mundial, los sistemas políticos anti-norteamericanos y la posible necesidad de un retiro rápido y forzado de América Latina.



Santiago Canclini, destacado escritor y predicador evangélico argentino, pastor durante 34 años de la Iglesia Evangélica Bautista del Centro, en Buenos Aires.

Tal fue el caso de la decisión tomada en 1967 por la Misión Bautista Canadiense, que provocó la protesta oficial de la Unión Bautista Boliviana, de eliminar todo subsidio foráneo en el período de cinco años. Decisiones similares fueron tomadas por otras denominaciones en otros países del continente durante este período.

Por otro lado, *al disponer de líderes nacionales, se pudo atender a la extensión misionera a fin de satisfacer las necesidades de otros países.* De este modo, se dio el interesante fenómeno de países de misión que enviaron misioneros a sus vecinos latinoamericanos. En la primera asamblea de la Convención Bautista Argentina, en 1909, esta denominación resolvió apoyar financieramente la obra en Chile. Los bautistas argentinos comenzaron a enviar misioneros a Paraguay a partir de 1910, mientras que los brasileños iniciaron obra en Bolivia, Paraguay, Argentina y Portugal durante este período. Será en estos años

que se multiplicaran las experiencias misioneras desde América Latina. Los misioneros fueron generalmente a países limítrofes o dentro del continente, pero también salieron misioneros para España y Norteamérica.

Maduración de un liderazgo nacional. Al contar con un liderazgo mejor preparado, se pudo desarrollar una incipiente *reflexión teológica latinoamericana*, que quiso arraigarse en la situación del continente y dar expresión a la problemática social y misionera que se vivía. Sobre este particular, cabe mencionar nombres como los de *Alberto Rembao, Gon-*

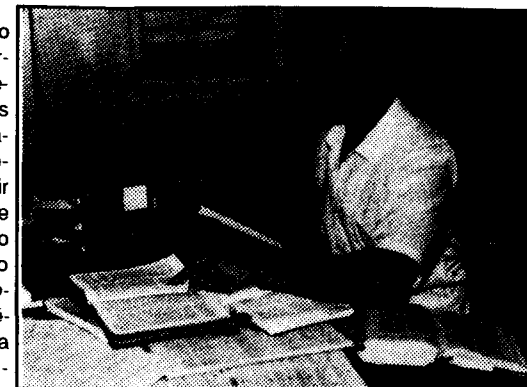
zalo Báez-Camargo, Alfonso Rodríguez Hidalgo, Santiago Canclini, Claudio Gutiérrez Marín, Juan Clifford y de misioneros como *W. Stanley Rycroft, o B. Foster Stockwell*, cuyas obras principales caen dentro de este período, (o de *Juan A. Mackay* que si bien se inicia en el anterior, tiene en éste una gran influencia).

El liderazgo nacional, mayormente de las iglesias protestantes misioneras tradicionales, comenzó a recibir en la década de 1950 el impacto europeo, tanto mediante el *movimiento ecuménico* como por la influencia teológica de las corrientes de la posguerra. De este modo, la así llamada *teología neo-ortodoxa* o *neo-ortodoxia* comenzó a ingresar tímidamente a los seminarios más influyentes de América Latina, y logró hacia el final del período un predominio muy marcado. Bajo su influencia se formó un liderazgo ministerial y laico en diversos lugares (Brasil, Río de la Plata, México, Puerto Rico, Cuba), que llegó a ser uno de los polos de desarrollo del ecumenismo protestante latinoamericano del período siguiente.

El arraigo y madurez de un liderazgo nacional en la obra protestante se manifestó también a través de otros factores. Al haber una mejor preparación de los elementos nacionales, *los misioneros foráneos procuraron también una mejor identificación con el contexto sociocultural latinoamericano en el que servían.* En este período, una buena parte de los misioneros que venían a América Latina comenzaron a pasar por la *Escuela de Idiomas* en San José (Costa Rica). Esto significó el reconocimiento de la

necesidad de dominar el idioma y adentrarse en la cultura latinoamericana.

Parte de esta adaptación al medio se tradujo en *el cambio de nombre de algunos cuerpos eclesiásticos y denominacionales.* La Iglesia Evangélica Alemana pasó a ser la Iglesia Evangélica del Río de la Plata. Los



El pastor Almidio Aquino, de Paraguay, traduce el Antiguo Testamento al idioma guaraní.

documentos eclesiásticos de la época abundan en expresiones como "nacional," "sostén propio," "iglesia autónoma," "independiente," etc.

Otra expresión de arraigo y madurez del liderazgo nacional fue *la nacionalización de la Sociedades Bíblicas y al aumento*

del aporte local al financiamiento de su tarea. El trabajo de traducción, publicación, distribución y venta de la Biblia se multiplicó notablemente en estos años. El número de agentes nacionales y el surgimiento de eruditos bíblicos en el continente permitió el desarrollo de proyectos de traducción del texto bíblico a las lenguas indígenas y la elaboración de mejores versiones castellanas de la Biblia. En 1960, las Sociedades Bíblicas en América Latina produjeron una importante revisión de la versión de Reina-Valera de la Biblia en castellano, que muy pronto obtuvo aceptación y uso general hasta llegar a ser la versión más utilizada entre los evangélicos del continente.

EL PROTESTANTISMO AUTOCTONO

De todas las experiencias del protestantismo latinoamericano, la que más

profundamente desarrolló un modelo autóctono fue el *pentecostalismo*. Durante el período en consideración el pentecostalismo experimentó un ritmo de crecimiento inédito hasta ese momento.

El pentecostalismo pertenece a esa rama del cristianismo que coloca la experiencia personal del Espíritu Santo como señal de la condición de ser cristiano. Mientras los católicos romanos consideran que el Espíritu Santo obra a través del sacerdote y los sacramentos, y en general los protestantes ven su manifestación a través de la Biblia, los pentecostales conciben la acción del Espíritu de manera directa sobre la experiencia personal del creyente. Sus planteos doctrinales se inscriben dentro de la tradición cristiana histórica. Un punto esencial de sus convicciones es la creencia en el *bautismo en el Espíritu Santo*, que generalmente está asociado al ejercicio del *don de lenguas* como señal característica. El evangelismo a través del ejercicio del *don de sanidad* es un elemento clave en la expansión pentecostal. Su *adoración* se caracteriza por el entusiasmo y la alabanza libre.

El origen del pentecostalismo es reciente en la historia del cristianismo. Generalmente se toma como punto de partida del movimiento pentecostal mundial el avivamiento ocurrido en la Misión de la calle Azusa, en Los Angeles, en abril de 1906. Entre los numerosos grupos que se adhirieron a este avivamiento se destacan la Asamblea de Dios, la Iglesia de Dios, la Iglesia Pentecostal de Santidad y la Comunidad Internacional de Hombres de Negocios del Evangelio Completo. Esta última ha servido, a menudo, de puente entre los grupos

pentecostales y las iglesias tradicionales o históricas.

Comienzos y desarrollo en América Latina

El pentecostalismo comenzó muy temprano en América Latina, particularmente en Chile, donde fue autóctono; en México, donde fue llevado por misioneros; y en Brasil, donde hizo su avance mayor gracias al desarrollo autóctono y la iniciativa misionera.

Chile. La pequeña comunidad metodista de Valparaíso, en la que comenzó un avivamiento espiritual en 1902, constituye el primer punto de partida del movimiento pentecostal en un país católico y en América Latina.²⁴ El gestador de este fenómeno casi único en el continente fue el pastor metodista Willis C. Hoover (1858-1936), que finalmente se separó de la Iglesia Metodista por motivos doctrinales en 1910.²⁵ En 1895 Hoover había visitado en Chicago una comunidad de santidad, pero recién en 1907 llegó a tomar contacto con la doctrina pentecostal por medio de su correspondencia con pentecostales de varias partes del mundo. Después de numerosas veladas de oración a partir de 1907, en 1909 Hoover y su grupo experimentaron el "bautismo en el Espíritu Santo." El movimiento pronto se extendió a Santiago. La jerarquía misionera metodista reaccionó y Hoover se vio forzado a retirarse de la Iglesia Metodista. Fue entonces (1910) cuando se constituyó la *Iglesia Metodista Pentecostal*, formada por personas de tendencia pentecostal entre los metodistas. En aquella fecha esta iglesia contaba con solo

tres congregaciones, pero ya en 1911 tenía por lo menos 10, y para 1929 contaba con 22. Hoover asumió la máxima conducción de estas congregaciones hasta que se produjo un cisma en 1932. En esta ocasión, Manuel Umaña, que representaba los sentimientos nacionalistas chilenos contrarios al "gringo" Hoover, asumió el liderazgo de la iglesia en Santiago. Esta congregación continuó funcionando bajo el nombre de Iglesia Metodista Pentecostal. Hoover y sus partidarios (entre ellos Víctor Pavéz) establecieron la *Iglesia Evangélica Pentecostal*.²⁶ Estas dos iglesias resultaron ser las fuerzas pentecostales más grandes de Chile, de las que surgieron otros treinta grupos, mayormente en este período.²⁷

La Iglesia Metodista Pentecostal tardó veinte años en alcanzar una



Culto en una Iglesia pentecostal en Santiago de Chile.



Enrique Chávez fundador de la Iglesia Pentecostal de Chile.

membresía de 10.000 personas.²⁸ No obstante, si bien las estadísticas no son exactas, a mediados de este siglo se calculaba que los miembros de la Iglesia Metodista Pentecostal eran por lo menos 200.000. La *Iglesia Evangélica Pentecostal* contaba para aquel entonces con unos 150.000 miembros, y tenía además misiones en Argentina, Bolivia, Perú y Uruguay. En 1929 los pentecostales chilenos constituían un tercio de la comunidad protestante total de 62.000 miembros.²⁹ Para 1961 se estimaba que las iglesias pentecostales eran cuatro veces más numerosas que el resto de las comunidades protestantes en Chile, con una membresía que se calculaba entre 400.000 y 800.000 personas. Esto significa que entre 1929 y 1961 la comunidad pentecostal en Chile creció aproximadamente unas 24 veces.³⁰

El pentecostalismo chileno autóctono se caracterizó por largos pastorados de líderes muy populares. Hoover mismo pastoreó su congregación

²⁴Vergara, *El protestantismo en Chile*, 109-123.

²⁷Ibid., 153-173; Kessler, *A Study of Protestant Missions in Peru and Chile*, 288-330.

²⁸Browning, Ritchie y Grubb, *The West Coast Republics*, 29.

²⁹Vergara, *El protestantismo en Chile*, 246.

³⁰Kessler, *A Study of Protestant Missions in Peru and Chile*, 322.

²⁴Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 823.

²⁵Ver Willis C. Hoover, *Historia del avivamiento pentecostal en Chile* (Santiago: publicación del autor, 1931); y Kessler, *A Study of Protestant Missions in Peru and Chile*, 108-130.

por más de un cuarto de siglo. Este pentecostalismo también se distinguió por ser heredero del poder episcopal metodista, un liderazgo autoritario, una amplia participación de los laicos, la autonomía respecto a los manejos foráneos de la obra, la actitud populista heredada del catolicismo y una extraordinaria motivación para la evangelización de las masas.

Desde su nacimiento, y por medio de un marcado *dinamismo divisionista*, característico del pentecostalismo chileno, el movimiento se ha reproducido y dividido de manera sorprendente. En 1946 la Iglesia Metodista Pentecostal volvió a sufrir una nueva división cuando *P. Enrique Chávez* fundó la *Iglesia Pentecostal de Chile*. Otras ramas del movimiento pentecostal nacieron como resultado de la actividad de misioneros norteamericanos, como las *Asambleas de Dios*, a partir de 1941. No obstante, cerca del 50% del movimiento pentecostal chileno pertenece a la Iglesia Metodista Pentecostal originaria, alrededor del 38% a la Iglesia Evangélica Pentecostal, y el resto a las más diversas expresiones del pentecostalismo chileno.

Brasil. En Brasil el movimiento pentecostal surgió casi simultáneamente en el seno de comunidades presbiterianas y bautistas. En 1910 el italo-americano *Luis Francescon*, un fabricante de mosaicos que

había fundado en Chicago la primera iglesia presbiteriana italiana, llegó a São Paulo. Pronto se dieron experiencias carismáticas en su congregación, que llevaron al rechazo y la resistencia. Francescon, junto con un grupo de compañeros, se separó del presbiterianismo y fundó la *Congregación Cristiana del Brasil (A Congregação Cristã do Brasil)*. Hasta 1930 la iglesia fue casi totalmente italiana, pero a partir de entonces utilizó la lengua portuguesa. El crecimiento de esta congregación fue impresionante durante la década de 1930, y alcanzó sus puntos culminantes después de la década de 1950.³²

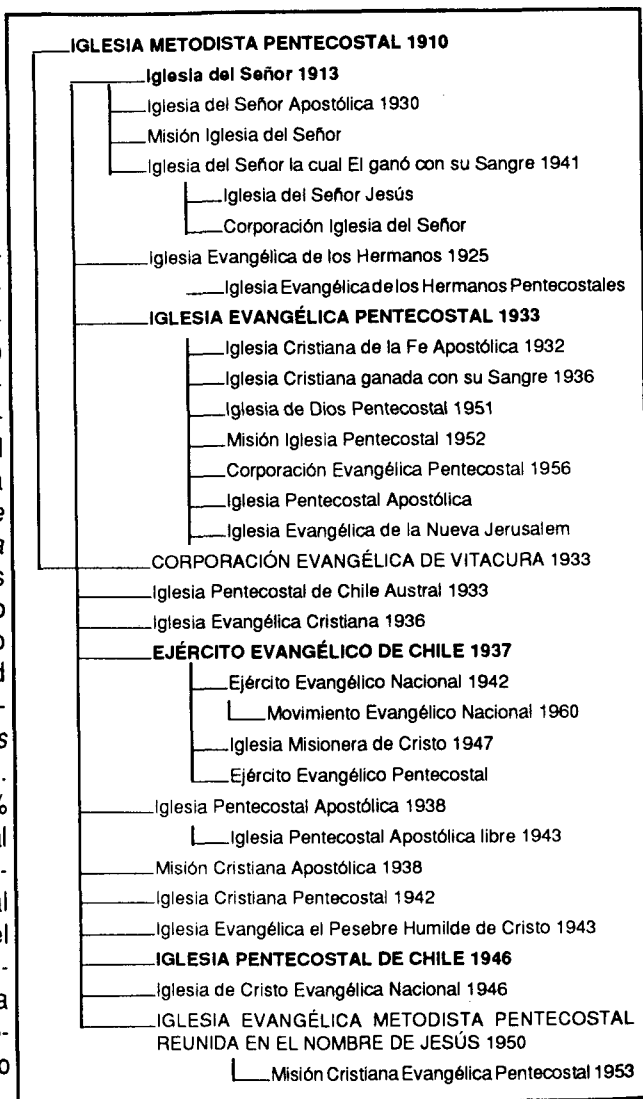
Para 1936 la Congregación Cristiana contaba con 36.600 miembros, mientras que para 1962 el total era de 264.000. En 1910, antes que Francescon fuese a Paraná, había tenido una revelación especial de Dios, que compartió con un pequeño grupo de creyentes en São Paulo. El Señor le había revelado que iba a haber una gran cosecha de personas en la capital y en todo Brasil si los creyentes permanecían fieles y humildes. El Señor les enviaría, a su debido tiempo, a aquellos que "obedecerían" y participarían en la misma gracia que ellos habían experimentado. Esta profecía se hizo realidad. En medio siglo esta iglesia creció en más de un cuarto de millón de personas.³³

El otro grupo pentecostal importante en Brasil es el de las *Asambleas de Dios*.³⁴ Esta denominación comenzó con las labores de dos norteamericanos de origen sueco: *Daniel*

Bergy Gunnar Vingren. Estos llegaron a Belém en 1910, donde se ganaron la vida como obreros. En los primeros tiempos tuvieron poco éxito en su actividad misionera en la iglesia bautista donde se congregaban en Belém. Pronto la resistencia de los misioneros bautistas los forzó a retirarse y constituirse en una congregación separada, con sus 18 partidarios. Cuando salieron de Belém, comenzaron a predicar y difundir sus doctrinas por la región amazónica. Durante los años 1930 y 1931 se encaminaron hacia el sur y fundaron grandes comunidades en Río de Janeiro, São Paulo y Porto Alegre. En 1930, cierto número de predicadores de la Iglesia de Cristo, de origen evangélico estadounidense, se unió a las Asambleas de Dios. Ya desde 1913 mandaron misioneros a Portugal, después a Madagascar y a Francia.³⁵

En la actualidad, *constituyen la iglesia protestante más numerosa del Brasil y de América Latina*. Su crecimiento no fue muy acelerado en los primeros veinte años de vida. En 1930 la membresía de la iglesia totalizaba unas 14.000 personas. En un segundo período de crecimiento, desde 1930 a 1950, la membresía llegó a 120.000 personas. Durante este período surgió un liderazgo nacional mejor preparado. Pero a partir de 1950 el crecimiento fue increíble. Las Asambleas de Dios se extendieron ampliamente por el país y se levantaron congregaciones vigorosas y enormes. En los años que van de 1949 a 1962 esta iglesia multiplicó por cinco su membresía. En 1965 contaban con más de 950.000 miembros bautizados.³⁶

DIVISIONES DEL PENTECOSTALISMO EN CHILE³¹



³¹Según *Ibid.*, 316.

³²Prien, *Historia del cristianismo en América Latina*, 825. Ver Walter Hollenweger, *El pentecostalismo: historia y doctrinas* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), 131-139.

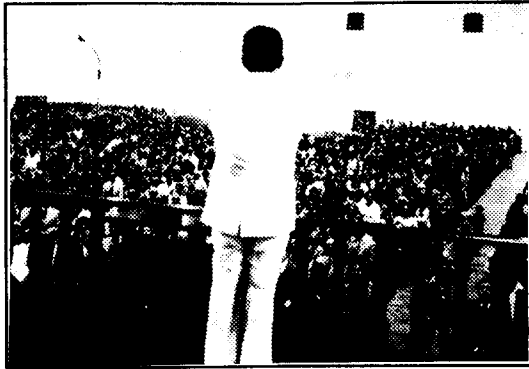
³³Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil*, 26.

³⁴Ver especialmente Emilio G. Conde, *História das Assembléias de Deus no Brasil* (Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1960).

³⁵Hollenweger, *El pentecostalismo*, 119-127.

³⁶Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil*, 119-121.

Una tercer expresión del pentecostalismo misionero pentecostal en llegar a México fue brasilero es la iglesia "Brasil para Cristo", fundada por el misionero *Manoel de Melo*. Este fogoso predicador comenzó como evangelista a fines de la década de 1940, en Pernambuco y São Paulo. A principios de la década de 1950, de Melo se estableció en São



El templo más grande del mundo de la Iglesia "Brasil para Cristo," de Manoel de Melo, en San Pablo, Brasil.

Paulo como predicador y pastor en la *Carpa Divina*, donde colaboraba con misioneros norteamericanos de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular. De Melo congregó grandes multitudes. Por su estilo de liderazgo muy particular y su popularidad, de Melo se transformó también en una figura controversial. No obstante, su influencia continuó creciendo con los años, especialmente debido a sus programas radiales y sus contactos políticos. A partir de 1955 quedó constituido su movimiento con el nombre de "Brasil para Cristo," y desde entonces su crecimiento ha sido notable. En 1965 contaba con más de 1.100 iglesias organizadas en todo el territorio brasilero, tenía alrededor de 1.600 pastores ordenados y candidatos a la ordenación en proceso de preparación, y había 87 templos en construcción en diferentes lugares de Brasil. En 1963 de Melo estimaba que "Brasil para Cristo" tenía más de 500.000 adherentes y que cada año se daba un incremento promedio de unos 80.000 nuevos miembros.³⁷

México. En México, el pentecostalismo data desde comienzos del siglo. El primer

misionero pentecostal en llegar a México fue *Cesareo Burciaga*, en 1921. Burciaga se había convertido en Houston, Texas, en 1918, y fundó la primer iglesia de las *Asambleas de Dios* en Músquiz, en 1921. Las Asambleas de Dios se registraron en la década de 1930 y tuvieron un gran crecimiento durante esos años y la década siguiente.³⁸ Sin



Maria W. Atkinson, fundadora del pentecostalismo en México.

embargo, el pentecostalismo mexicano tuvo uno de sus momentos más importantes a

partir de 1932, cuando *María Atkinson* fue nombrada misionera de la *Iglesia de Dios* (Cleveland) y se bautizaron algunos de sus convertidos. Atkinson tuvo la experiencia de santificación en 1907, siendo todavía católica romana. Entre 1915 y 1920 fundó varios grupos de oración en Sonora. Regresó a los Estados Unidos, donde fue nombrada oficialmente predicadora de las Asambleas de Dios. Desde 1926 vivió de manera permanente en México, donde echó las bases de la Iglesia de Dios. En 1932 fue designada misionera de esta denominación. Entre los años 1934 y 1936 la obra de la iglesia fue prohibida, y sólo se podían celebrar reuniones privadas bajo vigilancia policial. Las persecuciones terminaron cuando, en 1936, el propio jefe de la policía fue sanado por fe.³⁹

El pentecostalismo mexicano cuenta con numerosas fracciones, pero es el grupo protestante más numeroso del país. Una de las iglesias más poderosas es la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés. Su fundación se remonta a Andrés Ornelas Martínez, un minero que se convirtió al leer un ejemplar de los Proverbios que llegó a sus manos mientras estaba en Miami. De regreso a su país se interesó por la lectura del Nuevo Testamento, y en 1920 volvió a Miami para obtener una Biblia. En 1922 fue bautizado en su país de origen por un líder metodista, que lo introdujo a la doctrina del bautismo en el Espíritu Santo, y con quien fundó una iglesia pentecostal. A causa de la fusión con varias congregaciones, la iglesia creció. En 1941, Ornelas se separó una vez más de los misioneros extranjeros. En 1953 logró fusionar a 200 comunidades en una sola organización que llegó a conocerse como la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés. Muy pronto, enviaron misioneros a Colombia y a Puerto Rico, y desarrollaron un protestantismo auténticamente nacional.

Características del pentecostalismo latinoamericano

Movimiento popular. Las interpretaciones sobre el pentecostalismo latinoamericano han diferido, pero parecen concordar al apuntar a la nueva clase social de marginados producida por la migraciones internas o de un país a otro, y del ámbito rural al urbano, como el suelo del que su nutre el crecimiento pentecostal. *El pentecostalismo latinoamericano ha florecido entre las clases populares, si bien la masa de sus adherentes vive con los valores de la clase media o al menos aspira a ellos. Sociológicamente, algunos investigadores lo ven como una "occidentalización" de la cultura autóctona, otros como un producto de la transición entre la sociedad tradicional y la modernidad, y otros como una necesidad de identidad psicológica en una sociedad masificante.*

Christian Lalive d'Epinay es uno de los sociólogos que más profundamente ha procurado interpretar al movimiento pentecostal. El ve al pentecostalismo como un sistema religioso en un determinado nivel social, partiendo por un lado del proceso social y su problemática, y por otro de los patrones culturales y los contenidos de la conciencia.⁴⁰ Otro estudioso que ve al pentecostalismo como movimiento popular es *Emilio Willems*. Según él, el movimiento pentecostal es una "iglesia de los desheredados," según la frase de *H. Richard Niebuhr*. Es decir, es un movimiento popular integrado mayoritariamente por las clases pobres. En este sentido, las iglesias pentecostales serían las "iglesias de los pobres," en contraposición con la Iglesia Católica (la "iglesia de los ricos") y las iglesias protestantes tradicionales (las "iglesias de la clase media").⁴¹

³⁹Ver *Ibid.*, 63-152.

⁴⁰Lalive d'Epinay, *El refugio de las masas*, 15-17.

⁴¹Willems, *Followers of the New Faith*, 117, 197-220.

³⁷*Ibid.*, 153-154.

³⁸Roberto Domínguez, *Pioneros de Pentecostes en el mundo de habla hispana*, vol. 2: *México y Centroamérica* (Hialeah, Florida: Literatura Evangélica, 1975), 25-29.

Las iglesias pentecostales han tenido éxito en apelar a personas cuyas comunidades personales han sido destruidas y han perdido su sentido de identidad como resultado de la migración interna y los cambios resultantes en la estructura social, o que necesitan reestructurar sus relaciones dentro de un **grupo primario** para encontrar su identidad perdida. Según Willems, "las sectas pentecostales de Chile y Brasil son organizaciones de clase, mientras que las iglesias históricas no lo son. Como la mayoría de las sectas, los pentecostales se rehusan a aceptar los símbolos tradicionales porque éstos son símbolos de las clases altas. Las sectas pentecostales son movimientos de protesta contra la estructura de clase existente, mientras que las iglesias históricas, en la medida en que incluyen a miembros de las clases media y alta, claramente aceptan tales valores tradicionales como los logros educacionales y ocupacionales, la riqueza, las posiciones de poder político, y otros semejantes. De hecho, procuran reconciliar las tensiones y los antagonismos de clase en sus propias estructuras. Su actitud acomodaticia las hace menos atractivas para aquellos que buscan la redención de los males de un orden social que es sentido como injusto."⁴²

Con un fuerte énfasis sobre sanidad, liberación espiritual, perdón y aceptación, junto con el sentido de una comunidad sanadora de amor y compañerismo, los pentecostales han tenido un éxito extraordinario en atraer a los miembros de la clase baja y media baja de la sociedad latinoamericana. Los pentecostales parecen haber estado llenando las necesidades y aspiraciones que aparentemente la Iglesia Católica iba dejando insatisfechas. Lalive d'Epinay califica a los pentecostales chilenos como "pueblo oprimido," pero señala:

la: "Si hay una característica que se está tornando cada vez más pronunciada entre los evangélicos, esta es su carácter de ser un pueblo común, de pertenecer a las masas, de pertenecer a un *lumpen-proletariat*, ya sea rural o urbano."⁴³

Tendencia al ascenso social. En las filas pentecostales se observa la *tendencia al ascenso social* que caracteriza a la clase media, y se internalizan los valores del protestantismo de esa clase. En el nivel cultural, los pentecostales ejercen cierta autonomía, ya que tienen sus propios símbolos y lenguaje. Sin embargo, como son parte de la sociedad como un todo, materialmente se ubican en un determinado lugar subordinado de la estructura social. En general, rechazan todo tipo de compromiso político o de transformación social. Los pentecostales ven los problemas sociales en términos de pecados personales y, al igual que otros grupos fundamentalistas y conservadores, consideran que la solución a todos los problemas está en la predicación del Evangelio cristiano. El énfasis en el bautismo en el Espíritu Santo y en la esperanza transmundana, hace que los pentecostales no puedan articular una ética social más allá del moralismo individual, generalmente muy riguroso.

Respecto del pentecostalismo en Chile y Brasil, Willems sostiene: "La práctica del ascetismo jamás falla en ser de alguna ayuda para lograr al menos un grado modesto de seguridad económica. La rigidez de la estructura de clase y la falta de oportunidades económicas en la sociedad chilena hacen muy difíciles tales cambios. Consecuentemente, las sectas chilenas son socialmente mucho más homogéneas que sus contrapartes brasileñas. Especialmente en São Paulo, no es inusual que obreros de cuello blanco y pequeños comerciantes pertenezcan a la Con-

gregación Cristiana o a la Asamblea de Dios. En las áreas más urbanizadas de São Paulo, quizás un quinto de los pentecostales pertenecen a la clase transicional y unos pocos han sido capaces de acumular una riqueza considerable."⁴⁴

Léonard afirma del pentecostalismo brasileño: "Incidentalmente, allí también las comunidades protestantes están pasando clara y rápidamente por el proceso general de *aburguesamiento* por causa de su condición de minorías convencidas y educadas más bien que por una supuesta idiosincracia entre la Reforma y el capitalismo; los observadores están impresionados por la naturaleza pequeño-burguesa de las congregaciones, al menos en las ciudades."⁴⁵

Movimiento fundamentalista y anti-intelectual. El pentecostalismo ha sido rigidamente *fundamentalista y anti-intelectual*. Como expresión de su fundamentalismo, el *inspiracionismo* ha ocupado el lugar de la reflexión teológica, y los líderes no han prestado atención a la necesidad de una adecuada preparación académica. No obstante, más recientemente hay un creciente énfasis sobre la educación teológica de los líderes pentecostales. Algo similar ocurre con las *relaciones ecuménicas* de los pentecostales con otros cristianos. Su fundamentalismo les

ha llevado a sospechar de todo tipo de compromiso con otros grupos. De hecho, cualquier tipo de relación con la Iglesia Católica queda excluido totalmente.



La mayoría de los pentecostales pertenece a los sectores más humildes de la sociedad.

De los 15 concilios y federaciones de iglesias en América Latina que existían hacia 1962, sólo 6 tenían participación pentecostal. Sin embargo, en tanto que en la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (Buenos Aires, 1949), sólo 2 de los 54 delegados latinoamericanos registrados eran pentecostales (y ambos de Chile), en la Segunda Conferencia (Lima, 1961) no menos de 6 de las 17 delegaciones nacionales incluían pentecostales en su composición y el pastor David Du Plessis participó como delegado del pentecostalismo internacional.⁴⁶

En la *esfera intelectual*, el pentecostalismo ha reaccionado contra cualquier traza de racionalismo. Una especie de pietismo revivalista ha opuesto la razón a la revelación, y la Biblia a la ciencia. De hecho, el conjunto del protestantismo latinoamericano se ha volcado en contra del *ethos del intelectualismo*, y en consecuencia es indiferente o está en oposición activa al espíritu general y a las corrientes intelectuales del mundo moderno.

El fundamentalismo evangélico en América Latina ha tenido siempre un elemento

⁴²Ibid., 218.

⁴³Lalive d'Epinay, "Latin American Protestantism," 31.

⁴⁴Willems, *Followers of the New Faith*, 219.

⁴⁵Emile Léonard, *L'illumínisme dans un Protestantisme de constitution récente* (Paris: Presses Universitaires de France, 1953), 72-73.

⁴⁶José Míguez Bonino, "Hacia un protestantismo ecuménico: notas para una evaluación histórica del protestantismo entre la I y II CELA (1949-1960)," en *Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina*, ed. por CLAI (San José, Costa Rica: CLAI, 1980), 69.

fuertemente anti-intelectual, como ha ocurrido con todos los movimientos sectarios a lo largo de la historia del cristianismo. En Chile, por ejemplo, entre algunos pentecostales, se desaprueba la educación formal superior, tanto por parte de los pastores como de los laicos, y de hecho han ocurrido divisiones en algunos grupos cuando algunos miembros han procurado introducir escuelas. En Brasil y Argentina, no obstante, ha habido mucho menos resistencia a la educación formal y las iglesias pentecostales han utilizado el periodismo y los medios masivos de comunicación de manera intensa en sus campañas de difusión. No obstante, el elemento anti-intelectual sigue siendo característico de una buena parte del pentecostalismo latinoamericano.

Esto es particularmente cierto respecto de la educación y la reflexión teológica. Una buena parte de lo que los pentecostales llaman "educación teológica" en América Latina no es teológica (conforme a pautas teológicas) ni educación (según pautas educacionales). Existe la impresión un tanto generalizada de que para ser un ministro bueno y piadoso, la educación teológica no es necesaria, y que un pastor intelectual es pobre en su piedad. Una buena cantidad de líderes pentecostales destacados carecen de una educación formal, tanto secular como teológica, y jamás han pisado un seminario.⁴⁷

Fenómeno fundamentalmente urbano. La expansión del pentecostalismo durante estos

PENTECOSTALISMO Y REFLEXIÓN TEOLÓGICA

Según Jorge Pixley, "para el cristiano fundamentalista las facultades de teología son uno de los peligros mayores para la fe, pues la modernidad entra al pensamiento cristiano a través de ellas. La queja principal contra la teología académica es que socava la autoridad de la Biblia."⁴⁸ Quizás esta es la razón por la que no se ha desarrollado en América Latina una teología evangélica fundamentalista o pentecostal. José Míguez Bonino señala que el evangélico latinoamericano jamás ha tenido una conciencia muy profunda de los problemas teológicos, sino que más bien tiene un cierto prejuicio contra cualquier tipo de discusión teológica. Junto a cualquier otro latinoamericano, el evangélico comparte un escaso sentido de tradición histórica.⁴⁹ De allí que el protestantismo latinoamericano no haya creado nada en materia teológica, sino que se ha limitado a reflejar las tendencias ya existentes en otros lugares.⁵⁰ Según Lalive d'Epinay, "es interesante notar que palabras tales como 'debate,' 'discusión,' 'crítica,' tienen un sentido peyorativo en las esferas evangélicas."⁵¹

⁴⁷Para un análisis crítico de la educación teológica en América Latina, ver Hugo Zorrilla, "Aspectos críticos en la educación teológica en América Latina," en *Lectura teológica del tiempo latinoamericano* (San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1979), 238-246; Osvaldo L. Mottes, "Educación teológica y coyuntura histórica," en *Ibid.*, 247-254; Hiber Conteris, "La educación teológica en una sociedad en revolución," en *Por la renovación del entendimiento: la educación teológica en la América Latina*, ed. por Justo L. González (Río Piedras, Puerto Rico: La Reforma, 1965), 95-125; y Scopes, ed., *The Christian Ministry in Latin America*.

⁴⁸Jorge Pixley, "El fundamentalismo," *Estudios Ecueménicos* n. 3 (junio-agosto 1985): 33.

⁴⁹José Míguez Bonino, "Análisis de las relaciones del protestantismo con el catolicismo romano," 204.

⁵⁰José Míguez Bonino, "Main Currents of Protestantism," en *Integration of Man and Society in Latin America*, ed. por Samuel Shapiro (Notre Dame y Londres: University of Notre Dame Press, 1967), 191.

⁵¹Christian Lalive d'Epinay, "La iglesia evangélica y la revolución latinoamericana," *Cristianismo y Sociedad* 6 (1968): 28.

PROTESTANTISMO EN TRES CIUDADES DE CHILE⁵²

CIUDADES	Porcentaje de protestantes sobre población total			
	1920	1940	1952	1960
Valparaíso	14.2	9.2	7.3	6.4
Santiago	13.4	23.2	25.3	26.0
Concepción	4.8	8.8	12.7	15.7
Las tres ciudades	32.1	41.2	45.3	48.1

años se dio mayormente en las áreas urbanas en desarrollo. Como bien se sabe, la velocidad del crecimiento urbano en América Latina ha tenido las características de una verdadera explosión. La tasa anual de crecimiento demográfico es casi del 3%. En 1950 tres cuartas partes de la población vivía en ciudades de menos de 20.000 habitantes; para 1975 la mitad de la población latinoamericana era urbana. En 1960 sólo 6 ó 7 ciudades tenían más de medio millón de habitantes. Una década más tarde ya había 36 ciudades con más de 500.000 habitantes. Este fenómeno se debe al crecimiento demográfico urbano y a la migración de las áreas rurales a las ciudades. Quienes migran a las grandes urbes confrontan las condiciones de un vacío social marcado por la ausencia de normas o valores sociales, que generalmente es el que produce la posibilidad de un cambio religioso. El debilitamiento de los controles sociales tradicionales y la situación de anomía, característica de la vida urbana moderna, favorecen el desarrollo de una aguda crisis de identidad personal en muchos de los migrantes urbanos. Esto explica por qué algunos de ellos abandonan sus creencias católicas tradicionales para hacerse evangélicos.

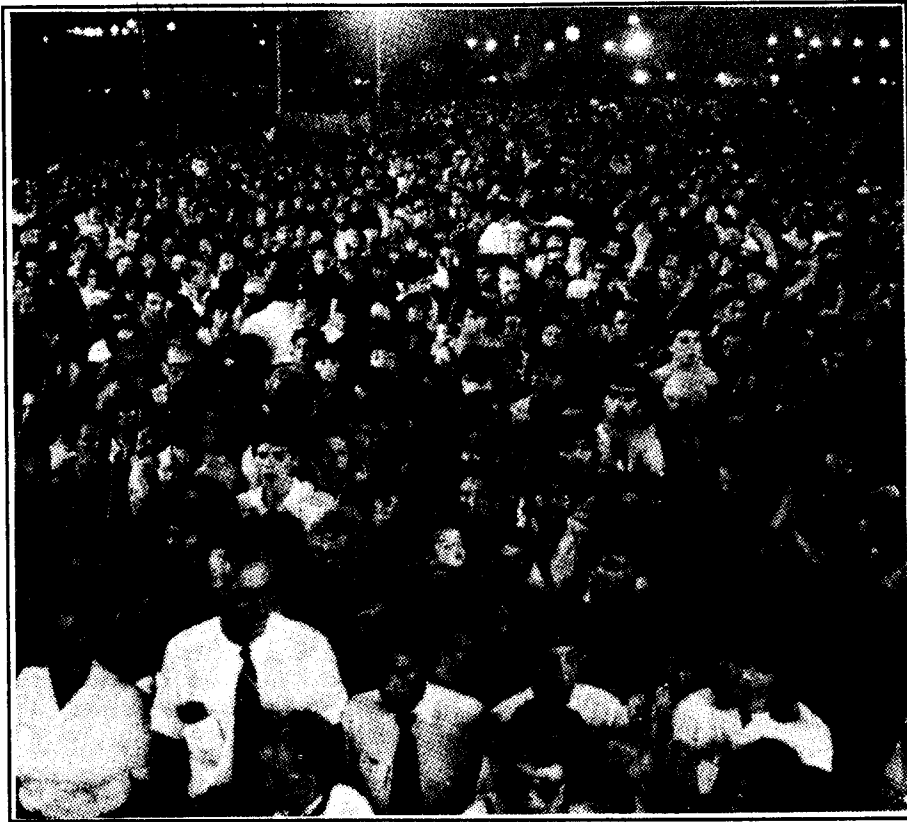
Willems señala que, según el censo nacional de 1960, "el grueso de la población protestante está localizada en las provincias más urbanizadas e industrializadas del país." La proporción de protestantes, mayormente pentecostales, que residían en estas provincias aumentó de alrededor de un tercio en 1920 a casi la mitad del total de la población protestante para 1960. En Santiago, la proporción de protestantes que vivían allí aumentó del 13.4% en 1920 al 26.0% en 1960. Parece, pues, que ha habido una estrecha relación entre los procesos de industrialización y urbanización y el crecimiento del protestantismo, especialmente de corte pentecostal.⁵³

Enorme crecimiento numérico. Han habido numerosas investigaciones de tipo sociológico y psicológico que han estudiado el desarrollo y crecimiento pentecostal. Todos los estudios coinciden en el calificativo de "fenomenal" al referirse al avance del pentecostalismo en América Latina. Según Emilio Willems, el crecimiento pentecostal en Brasil y Chile "ha alcanzado las proporciones de un movimiento de masas religioso."⁵⁴ Este crecimiento adquirió una dimensión asombrosa a partir de 1950. Algunos pentecostales se refieren a este fenómeno como el "gran des-

⁵²Willems, *Followers of the New Faith*, 272.

⁵³*Ibid.*, 86-89.

⁵⁴*Ibid.*, 20.



Reunión masiva de evangelización con el evangelista Carlos Annacondia, en 1985.

perar." Otros hablan de los años previos, en que el pentecostalismo tuvo un crecimiento mucho más lento, como una especie de "incubación," tras lo cual el movimiento llegó a su madurez y mayor vitalidad. Este desarrollo no sólo significó el fortalecimiento de las iglesias pentecostales existentes, sino que condujo también al nacimiento de nuevos grupos. Algunos resultaron de las divisiones de las primeras iglesias pentecostales; otros fueron el fruto del trabajo de misioneros extranjeros, sobre todo norteamericanos, que llegaron después de la Segunda Guerra Mundial; y aun otros surgieron de las denominaciones protestantes históricas, especialmente metodistas,

bautistas, congregacionalistas y adventistas.

El asombroso crecimiento pentecostal se ha debido también, en buena medida, a la *vitalidad entusiasta de su experiencia religiosa centrada en torno a la vivencia del poder del Espíritu Santo*. Su estilo espontáneo de adoración ha resultado sumamente atractivo para la emotividad latinoamericana, con un culto en el que todos pueden participar a su manera. La ausencia de una élite clerical o una jerarquía sacerdotal y la insistencia en que sus miembros deben compartir su fe personal con otros, han sido también importantes factores de crecimiento.

Willems agrega otra explicación al crecimiento pentecostal: "La rápida expansión de las sectas pentecostales, especialmente en comparación con las iglesias protestantes históricas, justifica la suposición de que estas sectas llenan ciertas necesidades, o quizás corresponden a ciertas aspiraciones de la gente expuesta al impacto de cambios culturales que no pueden controlar ni entender."⁵⁵

Movimiento heterogéneo. Como movimiento autóctono o de poca dependencia respecto de la obra misionera foránea, el pentecostalismo latinoamericano es de un desarrollo sin parangón en la historia del cristianismo en América Latina. No obstante, no es posible hablar de un movimiento homogéneo. De hecho, se pueden distinguir por lo menos *cuatro tipos de pentecostales* en el continente latinoamericano. Por un lado, los que podrían denominarse como *pentecostales clásicos*, que remontan su origen al principio del siglo. A estos se han prestado atención en los párrafos precedentes. Estos pentecostales han constituido sus propias denominaciones, y han llegado a una etapa de institucionalización eclesiástica. Un segundo grupo es el constituido por una *pequeña ola política-revolucionaria*, que ha procurado llevar los distintivos pentecostales hasta las últimas consecuencias. Este pentecostalismo se encuentra disperso, en algunos casos dentro de las denominaciones pentecostales clásicas, y en ciertos focos geográficos del continente. Un grupo numeroso es el de los *pentecostales renovados*, junto con otros carismáticos, que no sólo se manifiestan críticos del pentecostalismo tradicional, que consideran decadente y estancado, sino también del pentecostalismo institucionalizado. Finalmente, en los últimos años ha surgido lo que en la primera parte se ha denominado como *pen-*

costalismo popular. Este pentecostalismo es heredero del pentecostalismo clásico, pero ha adquirido rasgos propios de una religiosidad popularizada.

Variedad teológica. Es posible distinguir dentro del movimiento pentecostal diversas actitudes teológicas. Por un lado, están aquellos pentecostales que teológica, ecuménica y socio-políticamente son *conservadores*. Si bien estos pentecostales han dado un salto religioso importante al aceptar e integrar dentro de sus respectivas tradiciones eclesiásticas la experiencia pentecostal, mantienen los esquemas teológicos propios del fundamentalismo clásico, con sus dos focos de énfasis característicos: el premilenialismo escatológico y el literalismo bíblico. Junto con esto, se han caracterizado también por su aversión a las relaciones entre protestantes y católicos, y han sustentado una marcada postura ideológica derechista. Por otro lado, están aquellos que se pueden describir como *abiertos a las relaciones interdenominacionales o ecuménicas*. A su vez, son permeables a las corrientes teológicas y socio-políticas más progresistas. Finalmente, hay un sector del pentecostalismo que, si bien está identificado con este movimiento, mantiene una *actitud crítica* frente a sus premisas teológicas, a su práctica ecuménica, su universo y su visión socio-cultural.

ENFASIS Y CARACTERÍSTICAS DEL PROTESTANTISMO DEL PERIODO

Libertad religiosa

Es posible que la lucha por la libertad de conciencia y de cultos haya sido uno de los

⁵⁵Ibid., 122-123.

EVANGÉLICOS Y LIBERTAD RELIGIOSA EN 1938

El tipo de nacionalismo moderno que es hostil a la Iglesia Católica Romana también crea dificultades especiales a los evangélicos. Estas dificultades generalmente derivan de dos fuentes. Un gobierno que sigue un curso fuertemente nacionalista puede naturalmente buscar limitar el número, influencia y actividades de los extranjeros, quienes son consiguientemente privados de enseñar o predicar, o de la administración de sociedades e instituciones. En razón de que las minorías evangélicas de América Latina (y también la Iglesia Católica Romana) todavía dependen de misioneros extranjeros para muchos de tales servicios, naturalmente se ven afectados por tales limitaciones. Además, la legislación que se aplica a un cuerpo religioso debe necesariamente aplicarse a todos, a menos que se cree una posición de privilegio injusto, que los evangélicos no querrán reclamar. Por lo tanto, las provisiones legales que realmente tienen como fin limitar o abolir lo que el gobierno considera son abusos en la organización de la iglesia dominante, pueden afectar el ministerio y la práctica de las minorías. . . .

En consecuencia, los evangélicos tienen que confrontar las siguientes situaciones diferentes en cualquiera de las cuales sus demandas de libertad pueden estar comprometidas. Pueden atraerse la oposición de la iglesia dominante, pero gozar de la protección de una legislación liberal. Pueden atraerse la oposición de la iglesia en regímenes donde ésta puede contar con el pleno apoyo del gobierno. Puede verse aplastada entre un Estado que desee suprimir a todas las minorías sobre bases nacionales, y una iglesia que desee suprimir a las minorías religiosas sobre bases religiosas. Finalmente, pueden ser las víctimas del espíritu abiertamente anti-religioso que desee eliminar a toda religión cualquiera que sea.⁵⁶

puntos de mayor dinámica en el trabajo protestante de este período. Asociado con esta lucha se dio el esfuerzo por defender la escuela laica y llevar adelante un ataque severo contra el clericalismo. Estos frentes de combate explican el *carácter fuertemente polémico y anticatólico* de la predicación y enseñanza de la época. En buena medida, esta agresividad protestante no fue otra cosa que una respuesta al despliegue antiprotestante puesto de manifiesto por el catolicismo latinoamericano en esta etapa en que se desarrolló el modelo de una nueva cristiandad.

Identidad evangélica

La necesidad de ofrecer un frente común al catolicismo y el creciente secularismo llevó a una mayor identificación en la causa evangélica a los diferentes grupos denominacionales que operaban en el continente. Con este fin, se llevaron a cabo diversas conferencias evangélicas a nivel regional y continental, y se organizaron federaciones o concilios de iglesias nacionales.

Entre los años 1950 y 1960, uno de los aspectos más significativos del desarrollo

evangélico continental fue la promoción de las recomendaciones de los Congresos de Montevideo y La Habana, en el sentido de que se constituyeran organismos de cooperación en el plano nacional y regional, y que ya habían dado lugar a algunas iniciativas en las dos décadas anteriores. Los propósitos de estos organismos, explicitados en sus constituciones, permiten analizar el sentido de la creciente identidad evangélica que los inspiraba. *Miguel Bonino* señala que esta búsqueda se orientaba hacia "... la cooperación, la representación ante las autoridades nacionales y la defensa de la libertad religiosa, la colaboración en la evangelización, la educación cristiana y el servicio. La mayor parte excluye explícitamente la discusión doctrinal y varios se refieren a 'una unidad espiritual' como su objetivo."⁵⁷

Congreso Evangélico. Este cónclave se llevó a cabo en Buenos Aires del 11 al 13 de junio de 1940, en ocasión de la visita de *Juan R. Mott*. Fue convocado por la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata, que se había constituido en 1939 con diez denominaciones. Concurrieron unos 200 representantes (oficiales y no oficiales) de 29 entidades evangélicas y otras organizaciones afines de varios países del Cono Sur. Según su propia declaración, "el Congreso no tuvo ningún fin legislativo ni administrativo; sólo tuvo por finalidad estudiar los problemas apremiantes que encara actualmente el movimiento evangélico, intercambiar ideas y experiencias, y escuchar la palabra autorizada y altamente inspiradora del doctor Mott."⁵⁸

Esta Conferencia fue la primera de una serie de consultas convocadas por las igle-

sias nacionales, y que expresaron el sentir de los evangélicos latinoamericanos. Se quería lograr, a través de estos encuentros, una solidaridad evangélica latinoamericana, que asumiera la responsabilidad que cabía a las iglesias jóvenes de responder a las necesidades propias del hombre y de la mujer latinoamericanos.

Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I). Se reunió en Buenos Aires, del 18 al 30 de julio de 1949.⁵⁹ Los temas fundamentales giraron alrededor de la realidad latinoamericana, la presencia de las iglesias evangélicas, y su mensaje y la misión en el continente. El acento estuvo puesto sobre la evangelización, considerándola como una cuestión de vida o muerte para la Iglesia.⁶⁰

El tema central de la CELA I fue "El cristianismo evangélico en América Latina." Su desarrollo fue una afirmación de la realidad del protestantismo con sentido triunfalista: se expresó satisfacción por su crecimiento y se afirmó su derecho pleno a ser parte integrante del continente y representar una fuerza vital en la vida de sus pueblos. Con firmeza se denunciaron las limitaciones a la libertad de cultos, y se presentó al protestantismo evangélico como alternativa a un catolicismo formal y estático. El tono general de la Conferencia fue apologético y controversial.

Los trabajos preparatorios de Gonzalo Báez-Camargo, Alberto Rembao, Angel M. Mergal, Federico Hoffett, Manuel Garrido Aldama, y J. Merle Davies apuntaban a marcar firmemente los perfiles de la identidad

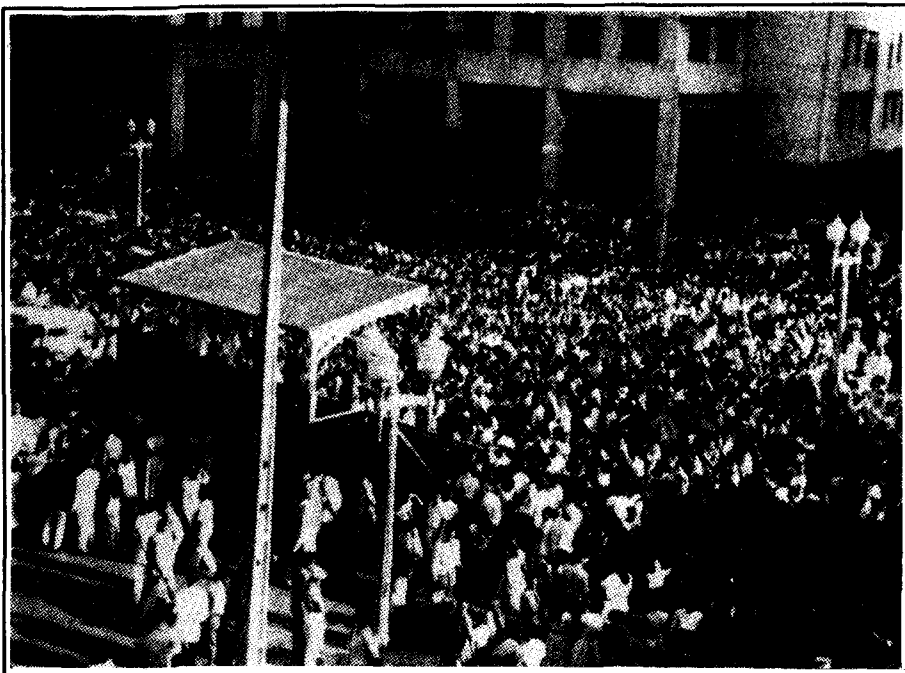
⁵⁷Miguel Bonino, "Hacia un protestantismo ecuménico," 73-74.

⁵⁸Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata, *Informe oficial del Congreso Evangélico* (Buenos Aires: La Aurora, 1940), 6.

⁵⁹Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana, *El cristianismo evangélico en la América Latina* (Buenos Aires: La Aurora, 1949).

⁶⁰Oscar Bolioli, "Una historia de unidad," *Cristianismo y Sociedad* nn. 52-53 (1977): 36.

⁵⁶Kenneth G. Grubb, ed., *The Church and the State*, vol. 6 en *The Tambaram Series* (Londres: Oxford University Press, 1939), 167-168.



Multitud en la Av. Guararapes de Recife durante el cierre de una campaña evangélica auspiciada por los bautistas, presbiterianos y congregacionalistas en 1959.

evangélica latinoamericana en contraste con cualquier elemento o corriente que la amenazara. Las comisiones de trabajo reflexionaron en torno a los siguientes temas: "La realidad latinoamericana y la presencia de las iglesias evangélicas," y "Mensaje y misión del cristianismo evangélico para la América Latina." Se discutieron también seis cuestiones prácticas, que se reunieron bajo el título "Plan fundamental de acción evangélica," y que tenían que ver con "El evangelismo y la creación de iglesias en la América Latina," "La educación de la comunidad cristiana," "Proyecciones y alcances de la obra de la Iglesia," y otros aspectos especiales como "Preparación ministerial," "Literatura," y "Radiofonía y medios audiovisuales."

Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA II). Se reunió en Lima, del 20

de julio al 6 de agosto de 1961. En este encuentro el tema fue "Cristo, la esperanza para América Latina," y constituyó un llamado a la evangelización y a la inserción en la problemática humana del continente. El énfasis no fue tanto apologético o controversial como de afirmación de la fe y la misión de la Iglesia. La relación entre la teología y la situación se hizo más marcada. Los materiales preparatorios se movieron en la dirección de una exploración del contenido teológico del Evangelio, de la realidad del ser humano y los pueblos latinoamericanos.⁶¹

Respecto a la *Iglesia Católica Romana*, los juicios fueron menos tajantes y se evitaron las comparaciones. "No somos guiados ni por la



Delegados oficiales y fraternales, colaboradores y visitantes reunidos en los jardines del Colegio Ward, en Buenos Aires, en el III Congreso de ULAJE (1951).

aversión al Catolicismo ni por atracción a él. En nuestra relación con la Iglesia Católica Romana no ha de guiarnos otra cosa que la fidelidad al evangelio." Sobre esta base se expresó una cierta disposición al diálogo "sin falso orgullo ni vano sentido de superioridad, sin amarguras ni rencores," pero también "sin compromisos a la verdad."⁶² Como observa *José Miguez Bonino*, para este tiempo, "el protestantismo parece haber dejado de buscar su justificación en las falencias de la Iglesia Católica; se siente llamado a una misión propia y comienza a mirar a la Iglesia Católica no meramente como adversario sino en su diversidad interna también como posible interlocutor."⁶³

En cuanto a su composición, no hubo

demasiadas diferencias entre la CELA I y la CELA II. La proporción de extranjeros entre los delegados oficiales pasó de 23% al 20%; el número de denominaciones representadas ascendió de 18 a 42; el de países de 15 a 28. Se advertía también una creciente presencia pentecostal y de las iglesias más conservadoras entre una conferencia y la otra. Pero esta presencia no se vio reflejada en la comisión organizadora ni en los componentes o autores de materiales preparatorios. Estas responsabilidades estuvieron en manos de representantes del protestantismo tradicional vinculados al movimiento ecuménico.⁶⁴

Movimientos ecuménicos

En general, el período hasta 1949 se caracterizó por la búsqueda de coordinación y

⁶²Ibid., 130.

⁶³Miguez Bonino, "Hacia un protestantismo ecuménico," 77.

⁶⁴Ibid., 75. Para una interesante comparación entre la CELA I y la CELA II, ver pp. 76-79.

⁶¹Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana, *Cristo, la esperanza para América Latina* (Buenos Aires: Confederación Evangélica del Río de la Plata, 1962).

unidad en América Latina bajo un fuerte dominio foráneo, principalmente de las iglesias y agencias misioneras norteamericanas. En las reuniones principales predominaba el elemento misionero y el énfasis era "la unidad a partir de la Iglesia."

Desde 1949 fueron surgiendo una serie de movimientos ecuménicos, que han mantenido un mayor o menor grado de relación con las iglesias según las circunstancias. Ya en 1941 se había constituido en Lima el primer movimiento de unidad continental típicamente latinoamericano: la *Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas* (ULAJE). El segundo congreso de ULAJE se llevó a cabo en La Habana (1949), mientras que el tercero se dio cita en Buenos Aires (1951).⁶⁵ En 1951, por iniciativa de la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos (FUMEC), surgió un segundo movimiento ecuménico, el *Movimiento Estudiantil Cristiano* (MEC). En 1961, después de dos consultas en Huampaní (Perú), se crearon dos movimientos más: la *Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad* (ISAL) y la *Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana* (CELADEC).⁶⁶

Las dos décadas que van desde 1941 a 1961 se caracterizan por el surgimiento de movimientos ecuménicos de fuerte contenido laical, de corte para-eclesiástico, muy críticos de las iglesias establecidas, y en algunos casos, con marcados tintes ideológicos. Es así como emerge una generación de líderes nacionales dispuestos a controlar el proceso latinoamericano de las iglesias y se muestran muy críticos de su accionar en el continente.

⁶⁵ ULAJE, ... *Para que el mundo crea* (Buenos Aires: Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas, 1952), 11-15.

⁶⁶ Sobre estas organizaciones ecuménicas especializadas, ver Marcelo Pérez Rivas, "El ecumenismo en América Latina," en *El movimiento ecuménico: qué es y cómo trabaja*, por Norman Goodall (Buenos Aires: La Aurora, 1970), 218-223.

⁶⁷ *Cristo, la esperanza para América Latina*, 167-168.

El aporte de pensadores como *Karl Barth* y *Dietrich Bonhoeffer* provocó en algunos un cierto desencanto con la imagen triunfalista de muchas denominaciones evangélicas. En general, estos líderes favorecieron posturas de tipo revolucionario y se mostraron muy radicales en cuanto a su perspectiva del cambio político, social y económico del continente. De todos modos, su contribución al desarrollo de las iglesias fue mínima, ya que carecieron de bases suficientes y se aislaron de ellas. Lograron un cierto apoyo de parte de la directiva de algunos grupos protestantes tradicionales, pero la gran masa de evangélicos miró los movimientos ecuménicos con sospecha y no les prestó respaldo.

Heterogeneidad denominacional

A pesar de este proceso de apertura interdenominacional y ecuménica, la creciente libertad religiosa, el arribo de numerosas misiones foráneas independientes y el divisionismo caudillista característico de buena parte de protestantismo latinoamericano llevaron a una explosión multidenominacional que creó un verdadero mosaico religioso, muy propio del paisaje eclesiástico del protestantismo de América Latina. Uno de los ejemplos más notables, como se vio, es el del pentecostalismo.

La proliferación de las agrupaciones religiosas fue tema de discusión en la CELA II y motivó una recomendación de estudio por parte de una de sus comisiones.⁶⁷ Con cierta culpa, hacia fines de este período, comenzaba a reconocerse la multiplicidad de expresiones de la fe evangélica en América Latina como uno de los impedimentos para un testi-

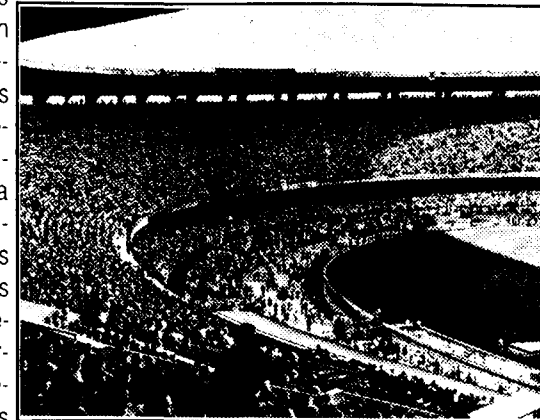
monio más efectivo y un factor negativo en la confrontación con la Iglesia Católica.

La *polarización teológica* y el *denominacionalismo* han sido serios problemas, que han dificultado la efectividad del testimonio evangélico en América Latina. Generalmente, estos elementos divisivos no han respondido a necesidades auténticas del pueblo evangélico en el continente, sino más bien a compromisos divisivos importados del extranjero. Los misioneros, especialmente los pertenecientes a iglesias y agencias más conservadoras, han prolongado en América Latina sus controversias teológicas, luchas de poder y contradicciones, muchas veces artificialmente. Los esfuerzos por crear lazos de cooperación no siempre han tenido éxito, pues han servido para crear nuevos bandos en conflicto.⁶⁸

Celo evangelístico

Otra característica del protestantismo latinoamericano de este período fue su celo evangelístico, especialmente manifestado en grandes campañas interdenominacionales de evangelización. La práctica de la evangelización masiva se desarrolló durante este

período. El arribo de evangelistas internacionales, como *Osvaldo Smith* y *Billy Graham*, establecieron un modelo de evangelización que pronto encontró imitadores locales. Estas campañas ayudaron a los evangélicos a superar sus complejos de inferioridad y a crecer numéricamente. Pero también estimularon una cierta *obsesión por los resultados cuantitativos de la evangelización*, con el consiguiente descuido de la tarea discipular.



Vista parcial del Estadio Maracanã, de Río de Janeiro, tomada en ocasión de la reunión que el Dr. Billy Graham tuvo a su cargo en julio de 1960.

El "Mensaje de la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana" afirma: "La Iglesia Evangélica no puede sentirse satisfecha mientras quede un solo hombre en América que no

haya escuchado el mensaje de vida, perdón y poder de Jesucristo y que no goce de todos los beneficios de ese mensaje. Por eso llamamos a la Iglesia a una tarea evangelizadora amplia, que no solamente añada miembros a nuestras congregaciones sino que aumente el número de testigos de Jesucristo en el mundo."⁶⁹

Acción social

Unido a este celo evangelizador, y a veces en lugar del mismo, se dio también un significativo esfuerzo por expresar el Evangelio mediante la acción social cristiana. Escuelas, hospitales, orfanatos, centros asistenciales, casas de amistad y otros medios de expresión

⁶⁸ Read, Monterroso y Johnson, *Avance evangélico en la América Latina*, 326-327.

⁶⁹ *Cristo, la esperanza para América Latina*, 24.

del servicio cristiano se fueron multiplicando a lo largo de estos años.

En muchos casos, esta acción quedó limitada a un mero asistencialismo, que no apuntaba más allá de ciertos males morales a nivel individual. La CELA I recomendaba "a las iglesias que intensifiquen sus campañas en contra del alcoholismo, los juegos de azar y otros males semejantes, cuyos tremendos resultados se palpan en la sociedad de todos nuestros países."⁷⁰ Pero no iba más allá de esto. En la CELA II se fue un poco más adelante, y se elaboraron dos recomendaciones: "1. La creación de amplios programas de acción social cristiana y de servicios sociales para poner en acción todos los recursos disponibles para prevenir y solucionar los problemas sociales y económicos más agudos de nuestros países, como también para contribuir a aliviar el dolor humano en nuestro medio. 2. Un estudio de la obra de acción social que se lleva a cabo en América Latina a fin de señalar proyecciones hacia el futuro en este ámbito."⁷¹

Expansión misionera

El período posterior a la Segunda Guerra es el de la difusión global y sistemática del protestantismo en América Latina. En este proceso, como se indicó, las misiones de fe jugaron un papel de suma importancia, si bien el desarrollo del pentecostalismo fue el factor más destacado. Se entendía que América Latina continuaba siendo campo misionero. El protestantismo latinoamericano seguía comprometido en su responsabilidad de llevar el Evangelio a las masas. Un contexto fuertemente secularizado, donde el cristianismo católico cada vez parecía perder más

vigor, y que se mostraba fecundo para cualquier ideología ajena a la fe revelada, era un desafío que se presentaba como urgente e inescapable.

La CELA II exhortaba: "Frente al desconcierto reinante en el campo religioso latinoamericano en que impera por un lado un tipo de religiosidad supersticiosa y por otro un secularismo materialista, y vista la intrínseca debilidad del testimonio cristiano que estos países han conocido a través de su historia, afirmamos la urgente necesidad de proclamar con claridad y firmeza las verdades del Evangelio en forma tal que lleve a nuestros pueblos a la convicción de que realmente Cristo es la esperanza para América Latina."⁷²



Evangélicos en Nicaragua hacen un desfile en Managua durante la campaña de Evangelismo a Fondo de 1961.

Muchos veían que para que las fuerzas evangélicas pudiesen cumplir con su misión, era necesario que el protestantismo se renovase profundamente en lo espiritual. Otros consideraban que ya había pasado la hora de la controversia anticatólica y de las actitudes defensivas de una minoría acomplejada. En las palabras de una de las conferencias evangélicas latinoamericanas: "No estamos en América Latina para combatir al catolicismo romano, sino para dar testimonio de Jesucristo."

Impulso fundamentalista

Dentro del ethos compartido por la mayoría de los evangélicos latinoamericanos (puritano-pietista-evangélico), es posible discernir un impulso hacia el fundamentalismo, dentro de este período. Esto es cierto no sólo de las misiones de fe, que frecuentemente se autodenominan fundamentalistas, sino también dentro de ciertos segmentos del movimiento pentecostal. Este impulso asumió una variedad de formas, pero sus portavoces tendieron a poner un énfasis mayor en el filo más agudo (oposicional o divisivo) del ethos puritano-pietista-evangélico. En otras palabras, se destacaba en ellos su moralidad legalista, un emocionalismo excluyente y fogoso, y una simpatía pronunciada (de origen más reciente) por los candidatos y posiciones políticas del ala derecha del espectro latinoamericano.

Influencia de las controversias foráneas. Un determinado patrón de desarrollo dentro del surgimiento de las iglesias evangélicas en el siglo XX estimuló la aparición de un impulso fundamentalista dentro de estas comunidades. En la primera fase de este desarrollo, mientras estas comunidades luchaban para formular una estrategia misionera para el continente, las instituciones denominacionales bregaban con las grandes cuestiones teóricas planteadas por el pensamiento religioso moderno. La naturaleza divisiva de las nuevas tendencias intelectuales europeas y norteamericanas impusieron un tinte fanático e intolerante a los debates acerca de estas cuestiones en los seminarios e iglesias latinoamericanas. Los debates se tornaron en una ocasión por la cual muchas de las instituciones se definieron en contra de las tenden-

cias liberales y en favor de un rechazo fundamentalista de toda adaptación a la modernidad.

Entre los debates más importantes para el futuro de la vida religiosa evangélica estaban aquellos que se centraban en torno de las controversias "modernista-fundamentalista" y del "Evangelio Social," importadas al continente por las agencias misioneras norteamericanas.⁷³ Ambas controversias servían como catalizadores de la reacción en América Latina, y resultaban en una profundización del impulso fundamentalista dentro de los grupos misioneros en el continente. Las iglesias que pertenecían al protestantismo troncal o histórico, más afectadas por la tendencia modernista, continuaron fundando escuelas y centros de ayuda social, y ampliaron el ministerio de aquellas instituciones que ya estaban funcionando. Las iglesias más conservadoras y fundamentalistas, por el contrario, aumentaron su personal misionero y desarrollaron sus estructuras eclesiales. Los misioneros fundamentalistas creían no sólo en la inspiración verbal y la infalibilidad de la Biblia sino también en toda una serie de doctrinas evangélicas, que ellos presentaban *in toto* a sus congregaciones como un paquete, y casi como una especie de vacuna espiritual contra la enfermedad del modernismo que estaba destruyendo a sus correligionarios del norte.

Influencia de las circunstancias latinoamericanas. Una segunda etapa del desarrollo de un impulso fundamentalista fue la reacción a circunstancias y eventos que ocurrían dentro de América Latina. La crisis económica y política del continente en ocasión de la gran depresión mundial (1930) interrumpió el avance de las agencias misioneras foráneas y dejó al continente en manos de los líderes religiosos nacionales. La crisis de 1930 resultó en la destrucción del Estado liberal latinoamericano y dió lugar a la apari-

⁷⁰Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," en *Fundamentalisms Observed*, ed. por Martin E. Marty y R. Scott Appleby (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1991), 1-65.

⁷⁰El cristianismo evangélico en la América Latina, 64.

⁷¹Cristo, la esperanza para América Latina, 156.

⁷²Ibid., 156-157.

ción de gobiernos de facto, de carácter militar e inspiración nacionalista.

Los neo-liberales llegaron al poder en Brasil en 1930, en un momento en que la economía estaba en bancarota debido a la caída impresionante de los precios del café en el mercado mundial, y cuando una industria semiparalizada estaba despidiendo obreros de a miles. En Argentina, un golpe de Estado militar derrocó al gobierno democrático de Hipólito Yrigoyen. En ese tiempo, Venezuela comenzó con su "boom" petrolero; Velasco Ibarra asumió el gobierno de Ecuador; y Rafael Trujillo inició su marcha hacia el poder absoluto como presidente de la República Dominicana (1930-1961). En 1931, Jorge Ubico comenzó su dictadura en Guatemala, que habría de prolongarse hasta 1944. En 1932, la "República Socialista" de Chile llegó a su fin debido a un golpe militar, y Bolivia y Paraguay iniciaron la Guerra del Chaco. En México, Plutarco Elías Calles iba perdiendo poder, mientras que en Perú los militares se transformaron en el poder gobernante. En 1933 terminó el gobierno de Gerardo Machado y Morales en Cuba, y Fulgencio Batista, un sargento del ejército, comenzó a manipular el poder que habría de ostentar dictatorialmente en años posteriores.

Durante la década de 1930 los evangélicos latinoamericanos procuraron adaptarse a este tiempo de transición e incertidumbre política y económica. La crisis económica de estos años produjo reducciones drásticas en los presupuestos y el personal de las agencias misioneras norteamericanas, como también en los subsidios disponibles para la obra nacional. El resultado inmediato fue una mayor responsabilidad sobre las iglesias nacionales, tanto en términos de las finanzas



Jorge Ubico (1878-1946), dictador en Guatemala desde 1931 a 1944.

como del liderazgo y la toma de decisiones.⁷⁴ Un profundo sentido de inseguridad, acrecentado por la oposición a veces fanática del clericalismo católico romano y medidas restrictivas y persecutorias de gobiernos nacionalistas autoritarios, llevaron a muchos evangélicos a asumir posiciones más radicales. Un cristianismo de corte fundamentalista parecía ser para muchos la única manera de defender la fe, que se veía amenazada por múltiples enemigos internos y externos. El fanatismo religioso no dejaba de ser una manera de afirmar una identidad, que se veía cuestionada o no tenía perfiles muy firmes.

GLOSARIO

crisis: interrupción grave en el estilo de vida normal de un individuo o de un grupo, que se suscita con una situación inesperada, para la cual éstos no se hallan preparados y que genera problemas para los que las respuestas habituales no son adecuadas. Una crisis requiere el desarrollo de nuevas formas de pensamiento y acción.

desarrollismo: política aplicada por algunos Estados en América Latina que consistía en la importación de capital norteamericano y tecnología de los países capitalistas centrales, con miras a lograr el desarrollo de los países dependientes.

ex-nihilo: "de la nada," expresión latina que se refiere a la creación de todas las cosas no a partir de elementos preexistentes.

grupo primario: grupo social de carácter íntimo que posee valores comunes, o patrones básicos de conducta, y un contacto personal, frecuente y directo entre sus miembros. Estos se comprometen mutuamente en una amplia variedad de actividades y muchos aspectos de la personalidad de un individuo se hallan implicados en su relación con los otros miembros del grupo.

guerra fría: estado de las relaciones internacionales caracterizado por una política constante de hostilidad de los adversarios sin que se llegue al conflicto armado.

infraestructura: conjunto de obras, instalaciones y servicios (escuelas, organizaciones, personal, recursos, etc.) indispensables para el logro de un determinado fin.

intervencionismo: sistema político que preconiza la intervención activa del Estado en la economía y situación social de los súbditos. Intervención de una nación en los conflictos surgidos entre otros países.

neocolonialismo: forma nueva de colonialismo que se dirige no tanto a la ocupación militar o control político de una nación, como a la dominación económica de los países subdesarrollados.

neo-ortodoxia: tipo de teología contemporánea asociada a Karl Barth, que significó una reacción a la teología liberal de fines del siglo pasado, y enfatizó la importancia de la revelación de Dios a través de la Palabra de Dios.

patrón de desarrollo: secuencia de acción relativamente uniforme y observable del desarrollo de personas o de grupos, en respuesta a un tipo determinado de situación, que termina por definir un perfil particular.

populismo: sistema político adoptado por algunos Estados latinoamericanos consistente en gobiernos autoritarios, con respaldo popular y aparente "movilización" popular, pero controlados por una incipiente burguesía industrial (como clase emergente) y los militares.

posición social: ubicación o lugar de un individuo o categoría social (clase o categoría de persona, como por ejemplo los profesionales) en un sistema social o sistema de relaciones sociales. El término se usa generalmente como sinónimo de *status*, pues toda posición involucra expectativas de rol.

prejuicio: actitud desfavorable hacia cualquier categoría o grupo de personas basada

⁷⁴Thomas J. Liggett, *The Role of the Missionary in Latin America Today* (Nueva York: Committee on Cooperation in Latin America, 1963), 15.

sobre un rasgo o una serie de rasgos negativos que se suponen uniformemente distribuidos entre las personas hacia las cuales se es antagónico. El prejuicio existe dondequiera que haya hostilidad hacia un exogrupo.

prestigio: un tipo general de status social que lleva consigo reconocimiento social, respeto, admiración y algún grado de deferencia. Distintos grupos pueden considerarse como fuente de prestigio para el logro o posesión de valores diferentes.

psique: la mente o los procesos mentales, considerados como un sistema funcional.

revolución: cualquier cambio en gran escala en el liderazgo de la sociedad (o de alguna parte fundamental o institución de la sociedad, tal como la institución política), y

una reestructuración exitosa de aquellos aspectos de la sociedad, que son de interés para la nueva clase gobernante.

sector terciario: organización formal, en gran escala, que se halla diferenciada y organizada alrededor de actividades de tipo administrativo, como la administración pública. La burocracia estatal integra el sector terciario.

segundo mundo: el conjunto de Estados, entidades, organizaciones e instituciones sociales, políticas y económicos relacionados con el sistema socialista.

tecnificación: proceso por el cual se aplica el conocimiento científico y las herramientas modernas para manipular el medio físico con el fin de resolver los problemas prácticos de la provisión de bienes y servicios.

SINOPSIS CRONOLOGICA

1930	Ascensión de Getulio Vargas al poder, en Brasil. Libertad de culto en Colombia. Realización del Congreso Bautista Latinoamericano en Río de Janeiro.	1944	Se decreta enseñanza laica en Guatemala.
1932	Realización de la IX Conferencia Mundial de Escuelas Dominicales en Río de Janeiro.	1948	Fundación de la Sociedad Bíblica Brasileña.
1932-1935	Guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia.	1949	Primer Conferencia Evangélica Latinoamericana, en Buenos Aires.
1933	Enunciación de la política del "New Deal" por EE.UU.	1950	Organización de la Confederación Evangélica de Colombia.
1934	Organización de la Confederación Evangélica del Brasil.	1951	Reforma constitucional en Uruguay en favor del Colegiado.
1934-1940	Gobierno de Lázaro Cárdenas en México.	1952	Puerto Rico como estado libre asociado de los EE.UU.
1935	Nacionalización de los lugares de culto en México.	1954	Ascensión de Alfredo Stroessner al poder en Paraguay.
1936-1979	Dictadura de los Somoza en Nicaragua.	1957	Ascensión de Duvalier al poder en Haití.
1937-1945	"Estado novo" en Brasil.	1959	Revolución socialista en Cuba con Fidel Castro.
1938	Conferencia Misionera Internacional en Tambaram, Madrás (India).	1960	Formulación de la Alianza para el Progreso. Tentativa de invasión norteamericana a Cuba. Realización de campañas masivas por Billy Graham en varios países. Realización del X Congreso de la Alianza Mundial Bautista, en Río de Janeiro. Inauguración de Brasilia. Tratado de Montevideo: creación de la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio.
1939	Creación de la Federación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata.	1961	Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana, en Lima.
1939-1945	Segunda Guerra Mundial.		
1940	Comienzos del pentecostalismo en el Paraguay.		
1941	Fundación de la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE).		
1946-1955	Dictadura de Juan D. Perón en Argentina.		

CUESTIONARIO DE REPASO

1. Sintetice la situación económica de América Latina en este período. 2. Describa la situación social entre 1930 y 1960. 3. Describa la situación política entre 1930 y 1960. 4. ¿Qué estrategias de crecimiento se implementaron durante este período? 5. Evalúe el crecimiento de las iglesias en estos años. 6. Enumere los factores que explican el desarrollo de las iglesias en este período. 7. ¿Qué papel jugaron las misiones no denominacionales en la expansión del protestantismo? 8. ¿Cuál es la relación que existe entre industrialización y urbanización, y la expansión del protestantismo? 9. Explique en sus palabras qué significa *anomía*. 10. ¿De qué maneras la influencia de los Estados Unidos benefició el desarrollo de las iglesias evangélicas? 11. ¿Cuál fue la relación entre nacionales y misioneros durante estos años? 12. ¿Cuál fue la actitud popular hacia los evangélicos? 13. Caracterice al liderazgo nacional de estas décadas. 14. Señale algunos rasgos distintivos del pentecostalismo. 15. Sintetice el surgimiento del pentecostalismo en Chile. 16. Describa al pentecostalismo brasileño. 17. Sintetice el surgimiento del pentecostalismo en México. 18. Enumere las características del pentecostalismo latinoamericano. 19. ¿Qué se quiere decir al afirmar que el pentecostalismo es un "movimiento popular"? 20. Explique por qué el pentecostalismo parece ser un fenómeno fundamentalmente urbano. 21. Compare la CELA I y la CELA II señalando sus diferencias. 22. ¿De qué maneras las Conferencias Evangélicas Latinoamericanas ayudaron a conformar una identidad evangélica latinoamericana? 23. Mencione algunos de los movimientos ecuménicos nacidos en este período. 24. ¿Qué se quiere indicar por "heterogeneidad denominacional" en esta subunidad? 25. Describa el celo evangelístico de las diversas denominaciones evangélicas en estos años. 26. Caracterice los esfuerzos evangélicos de acción social en estas décadas. 27. ¿Cuál fue la actitud de los evangélicos hacia la Iglesia Católica Romana? 28. Caracterice el impulso fundamentalista de los evangélicos de este período. 29. ¿De qué manera las controversias foráneas afectaron el surgimiento de un impulso fundamentalista en el protestantismo latinoamericano? 30. ¿De qué modo las circunstancias y eventos latinoamericanos motivaron una tendencia hacia el fundamentalismo entre los evangélicos latinoamericanos?

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Los evangélicos y la educación

Lea y responda:

Hace algunos años un club de caballeros de Santa Ana (El Salvador) patrocinó la apertura de una escuela particular. Según todos

los informes, sin embargo, la escuela no tuvo éxito. En 1939

"... la escuela se había convertido en un lugar de confusión general y se caracterizaba por su falta de disciplina. Sólo la mitad, más o menos, de los alumnos, asistían a las clases y con los otros no había nada que hacer. Si decidían no dar clase se iban a jugar al ping-pong dejando solo al profesor. Si a alguno se

le ocurría fumar salía al corredor, o pedía al profesor que cerrara la puerta y todos interrumpían la clase. Los hijos de las familias ricas e influyentes debían ser tratados con mucho cuidado y ni el mismo director se les animaba. Esta atmósfera fué acumulando nubes de tormenta hasta que estalló la tempestad; el director se retiró y con él un grupo de alumnos. '¿Adónde vais a ir? El único sitio es la Escuela Bautista, y no os atreveréis.' Pero los jóvenes se atrevieron y se matricularon en el Colegio Bautista. Aquí hallaron una disciplina que desconocían, que no hacía acepción de personas. Se vieron alineados para el estudio bíblico y los servicios en la capilla y manifestaron su desconformidad con actos de irrespetuosidad e irreverencia. Con reconcentrados temores, como después lo confesaron, los maestros, con cristiana paciencia y oración, trataron de conseguir que este grupo se uniera con los otros alumnos. Pasó un mes, pasaron dos meses y los profesores del Colegio Bautista empezaron a ver un proceso de asimilación sin precedentes. El espíritu irreverente gradualmente dió paso a un tranquilo respeto por las reglas. Los muchachos empezaron a sentirse parte de la institución y a poder cantar el 'Alma Mater.' Más tarde, el principal del grupo dijo: ¡Así que éste es el Colegio Bautista! Nosotros no sabíamos que fuera así. Abandonamos la otra escuela por capricho y venganza, sin intención de preferir a los bautistas, pero estamos encantados con lo que hemos encontrado. Estábamos mal informados."

De una carta escrita por Ruth M. Carr, directora del Colegio Bautista de Santa Ana, El Salvador, citada en Rycroft, *Sobre este fundamento*, 154-155.

- En pocas palabras, caracterice al colegio

privado y al Colegio Bautista señalando sus diferencias.

- ¿Cuál le parece que era la posición social prevaleciente de los alumnos en cuestión?

- ¿Cuál era el concepto de los alumnos sobre el Colegio Bautista?

- Evalúe la disciplina del Colegio Bautista. ¿Cuáles le parece que eran las motivaciones para la misma?

- ¿Calificaría a este relato como "triumfalista"? Explique su evaluación.

TAREA 2 * ¿Civilizar o evangelizar?

Lea y responda:

Otra manera de clasificar a las denominaciones evangélicas latinoamericanas, según *Orlando E. Costas*, sería distinguiendo dos tendencias muy marcadas en el protestantismo europeo y norteamericano, es a saber: la de *civilizar* o *evangelizar*. El protestantismo latinoamericano de extracción misionera se ha caracterizado por estas dos corrientes. La primera se ha dado principalmente entre las denominaciones históricas, aunque otras iglesias han participado también en la construcción de hospitales, escuelas, orfanatorios, radioemisoras culturales, etc. La segunda tendencia se encuentra principalmente entre las iglesias relacionadas con denominaciones recientes y misiones de fe, aunque hay que tener presente que un gran porcentaje de los miembros de las denominaciones históricas se asocian más con esta última tendencia que con la primera. Este mismo fenómeno se ha estado dando a la inversa en

la última década (1960) entre las iglesias de misiones de fe y denominaciones recientes, especialmente entre la juventud. Como bien dice *José Míguez Bonino*:

Estas dos tendencias subsisten en el protestantismo latinoamericano y han entrado en conflicto más de una vez en cada una de las iglesias, que en muchos casos son en realidad una dualidad . . . en la que *civilizadores* y *evangelistas* coinciden, cambiando a veces sus formas de expresarse, pero presentes. Esa dualidad sufre mucho las repercusiones del conflicto entre fundamentalismo y modernismo en los Estados Unidos, porque coinciden históricamente el momento de la implantación del protestantismo en América Latina y la crisis fundamentalista-modernista en los Estados Unidos, y lógicamente los *civilizadores* y las iglesias *civilizadas* absorben este liberalismo, mientras que los *evangelistas* y las iglesias *evangelistas* hacen lo propio con el fundamentalismo, y los conflictos existen en el seno de cada iglesia y entre las iglesias, evidentemente.

José Míguez Bonino, "Cristianismo en América Latina," *Orientación* 19 (enero-marzo 1971): 9-10.

- ¿Qué dos tendencias del protestantismo europeo y norteamericano menciona Costas?

- ¿Qué protestantismo latinoamericano se ha caracterizado por estas dos tendencias?

- ¿Qué denominaciones han sido "civilizadoras" y por qué? ¿Qué denominaciones han sido "evangelizadoras" y por qué?

- Explique en sus palabras las observaciones de Míguez Bonino.

LECTURAS RECOMENDADAS

CLAI, *Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina* (San José, Costa Rica: CLAI, 1980), 45-80.

HOLLENWEGER, Walter. *El pentecostalismo* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), 107-162.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sigüeme, 1985), 822-836.

READ, W.R., MONTERROSO, V.M. y JOHNSON, H.A. *Avance Evangélico en la América Latina* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1971), 259-275, 289-301.



UNIDAD DOS

EL CRISTIANISMO PROTESTANTE

SUBUNIDAD VI

LA SITUACION ACTUAL (1960 - hoy)

PANORAMA DE LA SITUACION CONTINENTAL

Antes de intentar un análisis del protestantismo de hoy, es conveniente señalar algunas de las características fundamentales de la situación de los pueblos del continente en el momento presente. Esto ayudará a comprender mejor el protestantismo latinoamericano contemporáneo en el contexto de su desarrollo. El conjunto de países que constituyen América Latina no es un todo homogéneo en sus características económicas, sociales, culturales ni poblacionales. Sin embargo, es posible señalar algunos elementos comunes.

Situación económica

El período actual se caracteriza por un *gran crecimiento industrial dependiente*. En el período 1940 a 1980 se inauguró el proceso de

industrialización en América Latina, con su peculiar característica de dependencia económica y tecnológica de los países industrializados. Esta *industrialización*, que siguió un modelo de *sociedad de consumo* al estilo de los países desarrollados, propició grandes disparidades regionales entre países, y grandes *polarizaciones económicas* entre los grupos sociales dentro de los mismos.

América Latina casi duplicó su producto entre 1950 y 1975, quintuplicó su producción manufacturera, multiplicó por seis su producción de cemento, por ocho la de energía, por nueve la de maquinaria y equipos y por quince la de acero. Incluso, se desarrolló la industria pesada (siderurgia y petroquímica). No obstante, todo esto se logró con una profunda dependencia de tecnología y capitales extranjeros. Por otro lado, disminuyó la participación del continente en el comercio exterior. En 1950 su participación era de 11%; ya para 1970 era sólo de 5%. En 1976, la tierra susceptible de cultivarse para producir alimentos representaba 21% del total mundial; el

producto bruto generado era 5% del total y las exportaciones seguían oscilando en 8% del total del petróleo. En la actualidad, se siguen exportando bienes primarios (materias primas y alimentos), y no se ha penetrado en el comercio mundial de manufacturas.

Relacionado con esto, está la *dependencia de las empresas multinacionales*. En 1945 había 93 firmas principales en América Latina y 452 subsidiarias. En 1977 había 182 firmas principales y 1.954 subsidiarias. Para 1950, estas empresas habían invertido 13.708 millones de dólares. Para 1961 habían recibido 23.304 millones de dólares como beneficios, es decir, en 11 años de inversión habían recuperado totalmente su capital y ganaron 9.500 millones de dólares.

Además, está el hecho de la *distribución desigual de la propiedad y el ingreso*. Las reformas agrarias no han tenido mucho éxito, y en los medios urbanos se da una tendencia hacia la concentración de la propiedad y el ingreso, y por lo tanto, del consumo. Hacia fines de los años 1970, 5% de la **población** controlaba 33% del producto nacional bruto, mientras que 45% controlaba 51% y el 50% restante quedaba con apenas 16% del Producto Bruto Nacional. La deuda externa de los países del continente sigue condicionando seriamente su desarrollo, a pesar de los esfuerzos realizados por solucionar este problema. La **inflación** es una permanente amenaza, que termina afectando a las masas pobres de la población.

Situación social

Todo lo señalado, a su vez, afecta la *redistribución espacial de la población*. En América Latina el *problema de la vivienda* es alarmante. Para 1950 se calculaba que el déficit de viviendas alcanzaba a 20 millones

de unidades. Para 1966 el déficit trepó a los 31 millones, y para 1975 ya hacían falta 45 millones de viviendas.

El *crecimiento demográfico* es muy fuerte. América Latina constituye el segundo gran conjunto de países con un mayor índice global de crecimiento demográfico en el mundo, después de África. La tasa promedio es de 2.7% anual. Pero hay países, como Nicaragua, con una tasa que asciende a 5.2%, mientras que en América Central en general está por arriba del 3%.

Las *tasas de natalidad* en América Central son elevadas, con porcentajes superiores al 40%. Las tasas de mortalidad en el continente son parecidas a las de los países industrializados, pero en El Salvador, Guatemala, México, Bolivia, Ecuador y Perú trepan por arriba de 50%. En el período 1940 a 1980 los índices de fecundidad prácticamente permanecieron estables, pero con magnitudes elevadas: aproximadamente 45 nacimientos por cada 1000 habitantes. La velocidad de crecimiento de la población aumentó sus índices de crecimiento de 1.9% en el período 1930-1940 a 2.8% en el período 1960-1970. La población pasó de 126 millones en 1940 a 278 millones en 1970, y llegó a 368 millones en 1980. En épocas recientes, la población de América Latina representa 8% de la población mundial, que en 1980 era de 4.414.300.000. Se estima que para el año 2000 la población del continente será de 514 millones.

En 1950 las tres cuartas partes de la población latinoamericana vivía en *ciudades* de menos de 20.000 habitantes; para 1976 sólo la mitad. *Se está dando en el continente un crecimiento rápido de las grandes ciudades*. En 1960 sólo 6 ó 7 ciudades tenían más de medio millón de habitantes; una década más tarde ya había 36 ciudades con más de medio millón de personas.

POBLACION URBANA EN AMERICA LATINA¹

	En 1985(1)	En 2000(1)	Area(2)	Densidad(3)
México	16.901	27.872	522	23.356
São Paulo	14.911	25.354	451	33.062
Buenos Aires	10.750	12.911	535	20.093
Río	10.116	14.169	260	38.907
Lima	5.447	9.241	120	45.392
Bogotá	4.711	7.935	79	59.633
Santiago	4.700	6.294	128	36.719

(1) En miles.

(2) En millas cuadradas.

(3) Población por milla cuadrada.

En 1973 la ciudad de México sumaba 7.700.000 habitantes y su *zona metropolitana* pasaba de los 10.000.000. Ese año, Buenos Aires contaba con tres millones, mientras que el Gran Buenos Aires pasaba de los 8.350.000. En 1950 São Paulo llegaba en su *zona metropolitana* a una cifra similar, en tanto que la ciudad sumaba cerca de 6 millones. La ciudad de Río tenía para ese año 4.250.000 y el área metropolitana llegaba a 7.100.000 habitantes. En 1980 había más de 25 ciudades con más de un millón de habitantes. México tenía 15.000.000 para ese año y Buenos Aires, Río de Janeiro y São Paulo casi llegaban a esa cifra. Se estima que para fin del siglo México alcanzará los 40 millones de habitantes y será la ciudad más poblada de América Latina. Este fenómeno se debe al crecimiento demográfico urbano y a la migración del campo a la ciudad.

Todo esto ha creado serios *problemas*. Uno de ellos es el de la *desocupación*. El éxodo rural hace que aumenten las demandas de ocupación sobre los sectores secundarios

y terciarios (administración pública y comercio) y así se produce *desocupación*. El *desempleo* hacia 1970 afectaba a casi 6% de la población económicamente activa. En Argentina, por ejemplo, en 1975 la *desocupación* llegó a afectar a 6.3% de la población. Más común en América Latina es el *subempleo*, que es el resultado de la heterogeneidad estructural de la economía latinoamericana.

En general, estos factores se conjugan para crear un cuadro de *extrema pobreza* en el continente. Según ciertas estimaciones, en 1972, el 43% de la población latinoamericana (110 millones de personas) vivía en grave pobreza. Un promedio de 35% de la población latinoamericana tiene un ingreso inferior al necesario para adquirir los alimentos mínimos requeridos para vivir. En 1971 se afirmaba que cerca de 30 millones de brasileños (de un total de 110 millones) vivían entonces en condiciones de pobreza

¹Fuente: *The World Almanac and Book of Facts* (1990), 774.

absoluta. El concepto de "pobreza absoluta" se aplica a personas sin medios para obtener, con la mitad de su renta, una dieta de costo mínimo necesaria para su organismo, y calculada en 40 dólares anuales, y reservar la otra mitad para gastos no alimenticios.

Se puede resumir la realidad latinoamericana señalando que, en general, el continente presenta un *cuadro deficiente* en lo que hace al respeto, defensa y promoción de los *derechos humanos* mínimos, entre los que cabe destacar los de alimentación, vivienda, salud y educación. En la esfera de lo social, también se constata la *desigualdad en la participación de los bienes*, ya que 10% de la población consume 43% del producto nacional, mientras que el 90% restante debe repartirse lo que queda. En *Brasil*, un campesino minifundista necesita trabajar 61 años para ganar lo que un latifundista gana por año en una sola de sus propiedades. En *Ecuador* debe trabajar 165 años y en *Guatemala* 399 años para alcanzar esa suma.

Situación política

En materia política hubo *marginalización* durante buena parte de este período. En algunos países no se ejercieron los derechos políticos en forma plena, sino que fueron regidos por *gobiernos autoritarios*, muchos de ellos militares. No obstante, en la segunda mitad de la década de 1980 comenzó a



Durante la década de 1980, con la política de Reagan de alianza con los militares, en algunos países se volvió a los tiempos de la *contra* insurgencia y a la doctrina de la seguridad nacional.

percibirse un creciente proceso de *democratización*, que culminó en el establecimiento de democracias frágiles en la mayoría de los países del continente. No obstante, en lo económico continúa habiendo un alto grado de manipulación, que conduce a la concentración del poder. Las empresas multinacionales siguen teniendo las puertas abiertas para un aprovechamiento indiscriminado de las riquezas nacionales. Los precios de las materias primas son fijados con arbitrariedad por los compradores extranjeros, y se explota la mano de obra nacional. Los préstamos externos son onerosos y a veces de un alto costo político. Hay corrupción en la administración pública, que dilapida los recursos de los países, muchas veces en favor de intereses ajenos a la realidad nacional.

En las últimas décadas, la *carrera armamentista* ha ido en aumento, a veces en forma desproporcionada con respecto a la disponibilidad económica de muchos países, y ha puesto en peligro la armonía de las relaciones entre naciones hermanas. Las *comunicaciones* han estado manipuladas, y no siempre estuvieron dirigidas hacia el beneficio de la población. Ha habido gran infiltración cultural extranjera por los *medios masivos*,

lo que ha creado un serio problema de identidad nacional. La *infiltración ideológica* sigue siendo muy fuerte, y en algunos países en los que el *marxismo* internacional había logrado éxitos parciales de gran trascendencia, creando inestabilidad política, ahora el *capitalismo* más radical va ganando cada vez

más adeptos. Más sería todavía es la consiguiente infiltración del *consumismo*, del materialismo y del *hedonismo* característicos

del capitalismo descarnado y secularista. En lo que hace a la *justicia*, lo legal muchas veces choca con lo moral, a la luz del Evangelio. La *situación de la mujer* sigue siendo de postergación, justificándose esto con argumentos culturales y tradicionales que no corresponden fielmente a la doctrina cristiana.

Contra este telón de fondo del escenario latinoamericano, se considerará cuál es la situación del protestantismo actual, señalando tan sólo algunos aspectos que parecen dignos de ser destacados.

TIPOLOGIA DEL PROTESTANTISMO LATINOAMERICANO

Este parece ser un buen lugar para considerar esta cuestión, ya que es en estas últimas décadas en que se definen los perfiles característicos de las diversas expresiones del protestantismo del continente. En el siglo XX, la penetración misionera protestante en América Latina, especialmente en los últimos cincuenta años, tiene las características de una verdadera explosión. Como se señaló, la crisis aguda de identidad personal en las vidas de los nuevos habitantes urbanos hizo que algunos de ellos abrazaran la posibilidad de nuevas afiliaciones religiosas, incluyendo la conversión del catolicismo al protestantismo. En respuesta a esta crisis, un nuevo espíritu nacionalista, una madurez mayor, y un sentido de identidad firmemente acentuado ha llevado a la configuración de un *protestantismo latinoamericano*.²

Este protestantismo se presenta, paradójicamente, como algo típico y único, una voz que quiere ser oída junto con una voluntad de hacer su propia contribución al desarrollo del cristianismo en el mundo. En la superficie, es notablemente heterogéneo. *Las diferentes iglesias y denominaciones en el continente generalmente tienden a reflejar tres influencias: el medio ambiente social en el que se están desarrollando, su particular tradición eclesiológica y teológica, y sus lazos de ultramar.* Al examinar la historia del protestantismo latinoamericano, sus teologías, patrones ideológicos, actitudes hacia el ecumenismo y sus variadas relaciones con la Iglesia Católica Romana, es posible construir una *tipología* que sea fiel al carácter heterogéneo de la tradición en el siglo XX.

Diversas tipologías del protestantismo latinoamericano³

Rubem Alves. Según este autor, "para entender" el caso específico del protestantismo latinoamericano, "es necesario verificar su conducta en el contexto global de la sociedad latinoamericana."⁴ El enfoque de Alves es *ideológico*, y utiliza el doble concepto de Karl Mannheim de *utopía* e *ideología*.⁵ En este sentido, Alves ubica las divisiones del protestantismo en "el proceso de reorganización" por el que los diferentes grupos están pasando *vis à vis* la crisis de la sociedad de América Latina. El considera lo que el protestantismo podía haber sido (sus

²Acevedo, *As cruzadas inacabadas*, 147-151; Prien, *Historia del cristianismo*, 800-808.

³Orlando E. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America: Missiology in Mainline Protestantism, 1969-1974* (Amsterdam: Rodopi, 1976), 30-40.

⁴Rubem Alves, "Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano," en *De la iglesia y la sociedad* (Montevideo: Tierra Nueva, 1971), 4.

⁵Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Nueva York: Harvest Books, 1936).

posibilidades utópicas) y lo que ha llegado a ser (sus tendencias ideológicas). De allí que, para él, hay dos tipos de protestantismos en América Latina: el conservador y el revolucionario.⁶

Es obvio que cuando Alves habla del protestantismo se está refiriendo específicamente al protestantismo tradicional o histórico. Por otro lado, su enfoque ideológico no considera otras posibilidades dentro del protestantismo. Los que él denomina "conservadores" pueden ser protestantes que se rehúsan a asumir todo tipo de responsabilidad en el proceso social, porque para ellos la religión sólo tiene que ver con la esfera individual o privada. Pero también pueden ser protestantes comprometidos con el "proyecto liberal," en defensa de la democracia institucional, las formas clásicas de la libertad, el desarrollismo socioeconómico y el sistema capitalista occidental.⁷

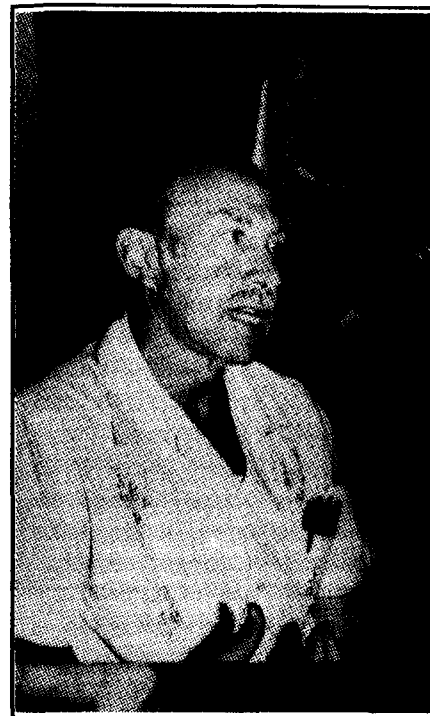


Rubem Alves, destacado teólogo presbiteriano brasileño, nacido en 1933.

José Míguez Bonino. Este destacado teólogo argentino presenta una interpretación ideológica similar con una aproximación más histórica, social y eclesial.⁸ Míguez Bonino

sigue la clasificación de Christian Lalive d'Epinau,⁹ quien aplica esa tipología al protestantismo latinoamericano sobre la base de dos variables: "el tipo sociológico de la iglesia madre (ecclesia, denominación, secta establecida, secta conversionista) y la forma y esfera de penetración."¹⁰ Siguiendo estos patrones de análisis, Míguez Bonino llega a los siguientes

tipos: (1) las iglesias (ecclesia) inmigrantes protestantes transplantadas, (2) las denominaciones establecidas de migrantes protestantes o "la iglesia de migrantes injertados," (3) las denominaciones misioneras o "protestantismo tradicional" según se utiliza la expresión en América Latina, (4) las sectas



José Míguez Bonino.

conversionistas establecidas o "protestantismo de santificación," y (5) las sectas conversionistas o sea el pentecostalismo e iglesias de las "misiones de fe."¹¹

Míguez Bonino no es claro en su tipología. Algunas de las denominaciones que él llama "sectas conversionistas establecidas" podrían entrar en la categoría de "denominaciones misioneras" (por ejemplo, los bautistas), ya que sociológicamente no hay gran diferencia entre éstos (según Míguez Bonino en el tipo 4) y los presbiterianos, discípulos de Cristo o metodistas (en el tipo 3). De igual modo, no

existen mayores diferencias entre estos grupos en lo que hace a la forma y esfera de penetración. Estas denominaciones ingresaron al continente movidas por las mismas motivaciones y utilizando métodos misioneros similares.

Por otro lado, Míguez Bonino no toma en cuenta los rápidos procesos de socialización que las iglesias del tipo 4 han pasado en los últimos años, ni los fenómenos de carácter sectario que han afectado a las iglesias del tipo 3.¹² Además, no cabe calificar de "sectas" a denominaciones como la Alianza Cristiana y Misionera, la Iglesia Evangélica Libre y la Iglesia del Pacto. En cuanto a los pentecostales y las "misiones de fe," si bien pueden detectarse actitudes sectarias en algunos casos, el enorme proceso de institucionalización y adaptación social por el que han pasado en los últimos años los acerca cada vez más al "protestantismo tradicional" o al menos a las denominaciones "conversionistas establecidas."¹³



Orlando E. Costas.

Read, Monterroso y Johnson. Estos autores han clasificado a las iglesias protestantes de América Latina en cinco tipos básicos: (1) las iglesias que están relacionadas en manera directa con las misiones no denominacionales o de fe; (2) los pentecostales; (3) las denomi-

¹¹Ibid., 179-180.

¹²Ibid., 181.

¹³Costas, *Theology of the Crossroads*, 31-33.

⁶Alves, "Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo," 15-20.

⁷José Míguez Bonino, "La actitud política de los protestantes en América Latina," *Noticiero de la Fe* 37 (julio 1972): 4-6.

⁸Ibid., 4-7.

⁹Ver Christian Lalive d'Epinau, "Los protestantes latinoamericanos: un modelo tipológico," *Fichas de ISAL* 3 (n. 24, 1970); ver también idem, "Les protestantismes latinoaméricains: un modèle typologique," *Archives de Sociologie des Religions* 15, n. 30 (1970): 33-58; e idem, "Toward a Typology of Latin American Protestantism," *Review of Religious Research* 10 (Fall 1968): 4-11.

¹⁰José Míguez Bonino, "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias no-católicas," en *Fe cristiana y cambio social en América Latina: Encuentro de El Escorial*, 1972, ed. por Instituto Fe y Secularidad (Salamanca: Sígueme, 1973), 179.

naciones más recientes (iglesias nacionales no pentecostales, así como las iglesias relacionadas con denominaciones nuevas en el exterior; (4) la Iglesia Adventista del Séptimo Día; (5) las iglesias de las denominaciones tradicionales.¹⁴

Orlando E. Costas. Divide al protestantismo latinoamericano en tres grupos principales: protestantismo troncal o histórico, protestantismo evangélico, y protestantismo pentecostal.¹⁵

El *protestantismo troncal* es también conocido como *protestantismo histórico*, porque está relacionado con las iglesias de la Reforma. Por otro lado, representa al protestantismo ecuménico latinoamericano. La expresión más importante del protestantismo troncal se encuentra en las comunidades étnicas de origen inmigratorio que vinieron al continente durante la segunda mitad del siglo pasado. Estos inmigrantes incluyen a luteranos alemanes, presbiterianos escoceses, anglicanos ingleses, valdenses italo-franceses, miembros de las iglesias Reformada Holandesa y Suiza, y algunos bautistas galeses. Estos se establecieron en el continente como colonos y guardaron las prácticas y tradiciones religiosas que trajeron de Europa sin poner énfasis en la evangelización de los nacionales.¹⁶ Más tarde, siguieron a estos colonos misioneros de estos

grupos, mayormente de los Estados Unidos y Europa. Con ellos, las iglesias históricas se abrieron a la comunidad nacional.

Sin embargo, la forma más característica del protestantismo latinoamericano hasta el presente es el *protestantismo evangélico*. Los evangélicos en América Latina pertenecen a una corriente dentro de las grandes confesiones protestantes, que está asociada con la tradición de las "iglesias libres." Las iglesias libres son comunidades autónomas e independientes del Estado. La mayoría de estas instituciones eclesiásticas provinieron de Europa, se establecieron o emergieron en los Estados Unidos, y llegaron a América Latina a través de la obra misionera. Tan influyentes son estas denominaciones que "evangélico" es hoy prácticamente sinónimo de "protestante" en América Latina. En este sentido, el término evangélico se utiliza en el continente con referencia a todos los protestantes sin tomar en cuenta su afiliación denominacional. "Evangélico" es el nombre preferido de la mayor parte de los grupos cristianos protestantes que están establecidos en América Latina.¹⁷

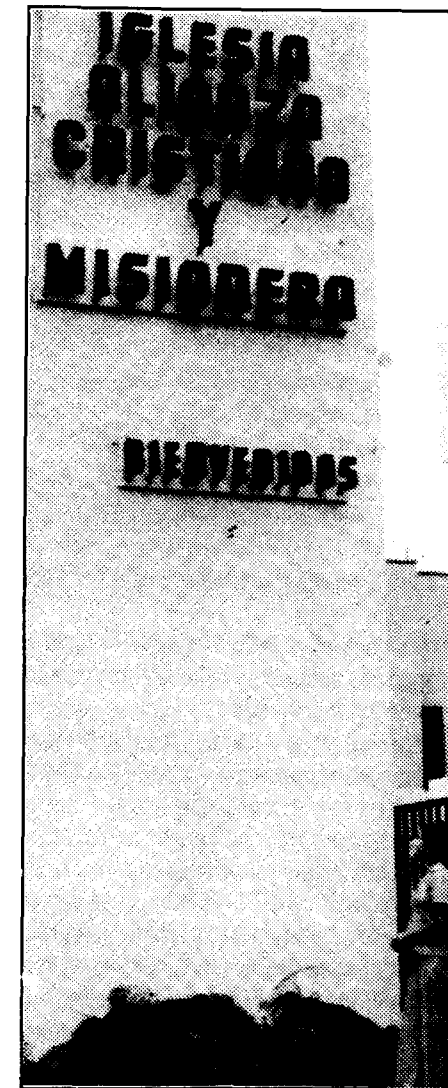
Este protestantismo evangélico es fundamentalmente conservador en doctrina y firmemente comprometido con un proselitismo celoso en nombre del Evangelio.¹⁸ Según Samuel Escobar, "En América Latina la ma-

yoría de los protestantes se describe como 'evangélico.' Constituyen una minoría religiosa creciente y dinámica."¹⁹

Según su uso en América Latina, el término *evangélico* no es primariamente confesional sino *proposicional*. Las iglesias evangélicas son asociaciones voluntarias de individuos de un mismo sentir y parecer, unidos sobre la base de creencias comunes con el propósito de lograr objetivos tangibles y bien definidos. Uno de los objetivos fundamentales es la propagación de sus puntos de vista, que ellos consideran como normativos para toda la humanidad. Los protestantes evangélicos se caracterizan por su énfasis sobre la autoridad de la Biblia en todas las cuestiones de fe y práctica; la conversión personal como una experiencia distintiva de fe en Cristo como Señor y Salvador, que separa al cristiano de los no cristianos; y la práctica de la evangelización como la dimensión fundamental de la misión de la iglesia.²⁰

Al discutir las raíces de los evangélicos en América Latina, es necesario distinguir entre dos diferentes tipos de misiones patrocinadas por organizaciones religiosas de ultramar, especialmente en los Estados Unidos. Por un lado, están las iglesias libres históricas; y por el otro, las misiones no denominacionales o independientes, también conocidas como "misiones de fe." En general, ambos tipos de misiones dependieron fuertemente de juntas o de sociedades no denominacionales en la metrópoli.

La mayoría de las iglesias que llegaron al continente como parte del movimiento misio-



Iglesia de la Alianza Cristiana y Misionera, en Lince, Lima, Perú.

nero moderno pertenecían a la tradición de las iglesias libres históricas. Estas representan a

¹⁴Read, Monterroso y Johnson, *Avance evangélico en la América Latina*, 36-37.

¹⁵Costas, *Theology of the Crossroads*, 40-45; Idem, *El protestantismo en América Latina hoy: ensayos del camino (1972-1974)* (San José, Costa Rica: Publicaciones INDEF, 1975), 8-11.

¹⁶Julio de Santa Ana, *Cristianismo sin religión* (Montevideo: Editorial Alfa, 1969), 44; Thomas J. Liggett, *Where Tomorrow Struggles to Be Born: The Americas in Transition* (Nueva York: Friendship Press, 1979), 59. Para un estudio completo de estas iglesias en el Río de la Plata, ver Villalpando, ed., *Las iglesias del trasplante*.

¹⁷Samuel Escobar, "Identidad, misión y futuro del protestantismo latinoamericano," *Boletín Teológico* 3-4 (1977): 2-3; e Idem, "¿Qué significa ser evangélico hoy?" *Misión* 1 (marzo-junio 1982): 15-16.

¹⁸Ibid., 15.

¹⁹Samuel Escobar, "El problema ecuménico en América Latina," *Misión* 4 (setiembre 1985): 78.

²⁰Costas, *Theology of the Crossroads*, 40-47. Cf. también, Idem, "La teología evangélica en el Mundo de los Dos Tercios," *Boletín Teológico* 19 (diciembre 1987): 20; y Míguez Bonino, "Cristianismo en América Latina," 9-10.

las iglesias libres históricas de la tradición evangélica anglo-americana, con algunas denominaciones de origen británico y algunas otras de origen norteamericano. Dentro de este grupo se encuentran los bautistas, metodistas, presbiterianos, congregacionalistas, discípulos de Cristo, y los adventistas del séptimo día. Otras iglesias en este grupo pertenecen a *denominaciones más recientes*, tales como la Alianza Cristiana y Misionera, la Iglesia del Nazareno y la Iglesia Evangélica Libre. Históricamente todas estas iglesias han provisto la presencia evangélica más orgánica e influyente en el continente.

Sin embargo, con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial adquirió prominencia el trabajo de varias *misiones independientes* y sin lazos denominacionales, conocidas como "misiones de fe." Estas organizaciones son agencias misioneras foráneas de carácter no denominacional e interdenominacional, cuyo concepto misionológico de administración demanda que dependan "sólo de Dios" para su sostén financiero. El crecimiento e impacto de estos grupos en la primera mitad del siglo no fue tan grande como el de los grupos denominacionales. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo representan una porción considerable del personal misionero foráneo en América Latina. La mayoría de estas agencias misioneras tienen sus oficinas centrales en los Estados Unidos y están afiliadas a iglesias independientes y fundamentalistas en ese país.

Las iglesias fundadas por las misiones de fe o no denominacionales comparten los énfasis característicos de los demás evangé-

licos y son conservadoras en materia teológica. Sin embargo, estos grupos abrazan el punto de vista dualista propio del fundamentalismo, en el que su agrupación es la única fuerza del bien en guerra contra una miríada de fuerzas del mal -a veces incluso representadas por ciertos grupos evangélicos no fundamentalistas. Estas misiones de fe son separatistas en su relación con las denominaciones estructuradas. Sus agencias de apoyo en la metrópoli se oponen al movimiento ecuménico sobre la base de que es apóstata, o liberal en lo teológico, o interesado sólo en la **acción social** en lugar de la proclamación del Evangelio de redención (que para los fundamentalistas es objetivo único y prioritario). La mayor parte de las iglesias latinoamericanas fundadas por estas agencias no denominacionales se consideran fundamentalistas.²¹

Una tercera expresión del protestantismo latinoamericano es el *pentecostalismo*. Este está representado por los movimientos pentecostales nacionales que emergieron de las denominaciones evangélicas o por movimientos que se originaron por la obra misionera de pentecostales europeos o norteamericanos en las primeras décadas del presente siglo. Un desarrollo más reciente dentro del pentecostalismo latinoamericano más amplio es el del *movimiento carismático* o *movimiento de renovación carismática*. Este movimiento ha sacado miembros del protestantismo clásico o troncal así como de las iglesias históricas y misioneras.²² En algunos países, el movimiento carismático ha dejado de funcionar como "movimiento" para constituirse en una *denominación evangélica* más, cada vez más aceptada y reconocida como parte de la familia evangélica. A diferencia del pentecostalismo clásico o histórico, muchas de las iglesias carismáticas manifiestan, por va-

rias razones, una apertura al diálogo ecuménico, incluso con la Iglesia Católica.²³

El pentecostalismo en general es el movimiento cristiano de crecimiento más rápido en América Latina. Esto se debe en parte a la actitud característica de sus adherentes de dar un testimonio constante de su fe y a su militancia religiosa que se traduce en un celo ferviente por ganar almas.²⁴



Miembros de la Iglesia Evangélica Bautista de Udersa, Guayaquil (Ecuador) a la salida de un culto.

particularidades doctrinales o confessionales. Por otro lado, fuera de su comprensión distintiva de la doctrina del Espíritu Santo, los pentecostales comparten las convicciones doctrinales y éticas, y, lo que todavía es más importante, el sentido permanente del significado y necesidad de una experiencia perso-

nal de redención, de sus hermanos evangélicos no pentecostales.

Elementos comunes en el protestantismo latinoamericano

Más allá de la heterogeneidad que parece caracterizar a las diversas manifestaciones del protestantismo en América Latina, es posible señalar importantes tendencias y características comunes a todos los grupos. Si bien desde un punto de vista terminológico la caracterización del protestantismo latinoamericano como troncal, evangélico y pentecostal es más precisa, no da cuenta de la dinámica de su realidad religiosa y eclesial. En la práctica, cada grupo se caracteriza por un modo de conducta y fe religiosa que en general se puede describir con el término amplio de "evangélico." Muchos de los misioneros de las iglesias históricas, por ejemplo, impartieron un *ethos evangélico* a sus convertidos que

El protestantismo latinoamericano está marcado por ese "carácter puritano-pietista-evangélico" del cristianismo evangélico mundial, cuyas raíces históricas se encuentran en el movimiento pietista de Europa continental, en el **puritanismo** de los siglos XVII y XVIII en Inglaterra, y el Gran Avivamiento del siglo XVIII en los Estados Unidos. El **pietismo** mismo representaba un intento muy importante por reformar la herencia protestante, y su influencia ha dejado una impresión distintiva en el cristianismo evangélico que se practica en América Latina. A veces, por ejemplo, la tendencia pietista ha llevado al subjetivismo y al emocionalismo, y ha fragmentado a la iglesia a través del separatismo entusiasta. El pietismo ha sido también la fuerza detrás del

²¹ Kenneth Strachan llama la atención a este movimiento misionero independiente en *The Missionary Movement of the Non-historical Groups in Latin America* (Nueva York: Latin American Cooperation Committee, 1957).

²² Ver Wagner, *Spiritual Power*.

²³ Costas, *El protestantismo en América Latina hoy*, 10-11; Wagner, *Spiritual Power*, 131-146.

²⁴ González, *Historia de las misiones*, 438; Wagner, *Spiritual Power*, 11-12.

desarrollo de códigos morales legalistas y en sus formas extremas ha servido para desmerecer el valor de las tradiciones cristianas. Pero también el pietismo ha inspirado una poderosa renovación de la iglesia al dar testimonio del carácter indispensable de la Biblia para la fe cristiana, y al abogar por el ministerio cristiano de los laicos y su participación en la obra misionera. El carácter puritano-pietista-evangélico del protestantismo latinoamericano en general ha servido también para promover la libertad religiosa y la cooperación entre los creyentes. Central a este carácter es la insistencia de que los individuos no pueden descansar hasta que encuentren una íntima comunión con Dios por medio de la fe en Jesucristo como Salvador y Señor.

Orlando Costas dice: "La categoría socio-teológica de 'evangélico' generalmente

es calificada con términos tales como 'pietismo,' 'conservadurismo,' o 'fundamentalismo,' pero éstos son términos que tienen demasiadas connotaciones sociales, políticas y teológicas negativas, y no son necesariamente aceptados o apreciados por las camadas más recientes de los líderes y teólogos evangélicos latinoamericanos. Estos líderes frecuentemente han protestado por la forma en que ciertos grupos de evangélicos persisten en considerar a todos aquellos que no son parte de su rama respectiva del protestantismo evangélico como 'liberales,' 'modernistas,' etc."²⁵

Estas tendencias pietistas, individualistas y misioneras han tipificado la historia reciente del protestantismo en América Latina. Sus adherentes comparten un trasfondo sociológico similar así como planteos ideológicos que trascienden las fronteras denominacionales.²⁶

EL PROTESTANTISMO PIETISTA

A fines del siglo XVII y a través de todo el XVIII aparece en la historia del protestantismo un despertar de la religiosidad individual que va aparejado a un nuevo interés en las misiones. Los dirigentes de este nuevo despertar protestaban contra la rigidez de la vieja ortodoxia protestante, y aunque ellos mismos eran por lo general teólogos debidamente adiestrados, tendían a subrayar por encima de las fórmulas teológicas la importancia de la vida cristiana práctica. Esta vida cristiana se entendía por lo general en términos individualistas, de modo que se subrayaba la experiencia personal del cristiano y su obediencia como individuo ante los mandatos divinos. En términos generales, estos movimientos no pretendían constituirse en nuevas sectas o iglesias, sino que su propósito era más bien servir de levadura dentro de las iglesias ya existentes. Si en algunas ocasiones éste no fue el resultado de tales movimientos, ello no se debió tanto al espíritu cismático de sus fundadores como a la rigidez de las iglesias dentro de las cuales surgieron.²⁷

²⁵Costas, *Theology of the Crossroads*, 48, n. 65.

²⁶Costas, *Theology of the Crossroads*, 47; Escobar, "Identidad," 3; Kenneth S. Latourette, *Desafío a los protestantes* (Buenos Aires: La Aurora, 1957), 78.

²⁷González, *Historia de las misiones*, 197-198.

PROTESTANTISMO Y CRECIMIENTO

A lo largo del tiempo que lleva el protestantismo en América Latina su crecimiento ha sido constante, y por momentos asombroso. No ha habido hasta ahora un solo momento en que las filas evangélicas hayan menguado en sus números. Por el contrario, en la historia del protestantismo latinoamericano se destaca su crecimiento incesante.

Un crecimiento fenomenal

Las diversas iglesias evangélicas juegan roles importantes en cambiar y quizás también en ser cambiadas por los patrones sociales y

aumentado con una tendencia histórica de crecimiento por arriba del aumento de la tasa de crecimiento de la población.

Según los informes del Centro Mexicano de Informaciones y Documentación Católica en su *Boletín DIC*, publicado en 1986, sobre el crecimiento de los evangélicos en América Latina, los protestantes evangélicos crecen en América Latina con una tasa anual del 10%, lo cual es casi el triple de la tasa anual de crecimiento de la población en el continente. En 1990 los evangélicos sumaban alrededor de 52 millones de almas, y para fines de siglo probablemente alcanzarán un total de 137.000.000 de adherentes. No obstante, según algunos observadores y analistas del

PORCENTAJE DE EVANGÉLICOS EN CHILE²⁸

AÑO	1907	1920	1930	1940	1952	1960	1970	1987
EVANGÉLICOS EN CHILE	1.10	1.44	1.45	2.34	4.06	5.58	6.18	15.0

culturales latinoamericanos. A medida que el continente se mueve hacia nuevas configuraciones, el lugar de las comunidades evangélicas en el esquema general se torna cada vez más grande y de mayor influencia. *El crecimiento más notable y acelerado ha ocurrido en los últimos veinte años.* Una ilustración de este crecimiento impresionante se puede ver en el caso de Chile. Los censos oficiales muestran que desde 1930 en adelante la tasa de evangélicos en la población chilena ha

protestantismo, estas cifras son todavía un tanto conservadoras, y es posible que el crecimiento sea todavía mayor.²⁹

En el caso chileno, para 1987 se estima que el 15% de la población era evangélica. Dentro de los evangélicos los pentecostales constituían la gran mayoría. El 75% de las 1000 iglesias evangélicas en el país eran pentecostales, caracterizadas por un fuerte proceso de atomización y una gran dinámica evangelística.³⁰

²⁸Según los censos oficiales de población. Los porcentajes son sobre el total de la población.

²⁹Ver Humberto Lagos Schuffeneger y Arturo Chacón Herrera, *Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica* (Concepción, Chile: Ediciones Literatura Americana Reunida y Programa Evangélico de Estudios Socio-Religiosos, 1987), 42-43.

³⁰Ibid., 20.

Es posible identificar algunas de las razones que dan cuenta de este crecimiento multitudinario del protestantismo evangélico en las últimas décadas. Algunos factores son externos y otros son de carácter interno.

Factores en el catolicismo

Cambios en la Iglesia Católica. A principios de la década de 1960 ya se había establecido la lucha por el alma de América Latina entre los católicos romanos y los evangélicos. El crecimiento de las iglesias evangélicas entre 1960 y 1990 fue, al menos en parte, el resultado de las cambiantes circunstancias en la comunidad católica. Esto no significa que las comunidades evangélicas carecieron de problemas o tuvieron un éxito total en su empresa. Una evaluación cuidadosa de la capacidad católica romana de hacer frente a las nuevas condiciones de vida en América Latina debe tomar en cuenta el hecho de que, a pesar de los bajos niveles de asistencia a misa, la Iglesia continúa manipulando algunos elementos de la religiosidad popular, y sobrevive la veneración de los santos, el culto a la Virgen María y las festividades de corte religioso. Es más, el proceso de secularización y de "deserción del catolicismo" no ha ocurrido conforme a un patrón establecido sino que ha variado en las diferentes regiones del continente.³¹

No obstante, los patrones tradicionales de observancia religiosa y de vida cultural se desvanecieron en segmentos importantes de la población católica desde principios de la década de 1960. Las instituciones resultaron menos efectivas en regular el estilo de vida tradicional del individuo. El hecho del cambio

se tornó más ampliamente aceptado como normal y necesario. De igual modo, la diferenciación funcional típica de una sociedad moderna sirvió en grado creciente para compartimentalizar la vida diaria en América Latina. En los países más desarrollados, como Argentina, Brasil y Chile, la sociedad ya no funcionaba como un todo indiferenciado. En consecuencia, la familia nuclear o reducida perdió sus funciones tradicionales. Con las expectativas materialistas de mejores circunstancias económicas, con el advenimiento de un estilo de vida suburbano, con la adquisición de ideas seculares a través del proceso de aburguesamiento, y para algunos, con la atracción del marxismo, la secularización y descristianización de ciertos segmentos del pueblo parecía acelerarse.

En respuesta a estas tendencias, la Iglesia Católica Romana hizo grandes esfuerzos por retener en su seno a los aspirantes proletarios por el cambio social, personas que de otro modo habrían rechazado al catolicismo por entender que éste era condición necesaria para abrazar el marxismo. Por ejemplo, el uso penetrante de la retórica marxista y la adopción de un idealismo social de corte radical, que caracterizó a un ala del catolicismo latinoamericano después de la Conferencia de Medellín (1968), fue reforzado por la prominencia de sacerdotes católicos que servían como voceros de programas de liberación política y de la teología de la liberación. Durante la década de 1970, muchos sacerdotes y religiosas sometieron sus métodos pastorales y su grado de identificación con el pueblo a una reevaluación crítica a la luz del Evangelio y de la enseñanza social de la Iglesia. Su reflexión los llevó a reorientar muchas de sus actividades y a readaptar sus estilos de vida más en conformidad con los de las clases más pobres.

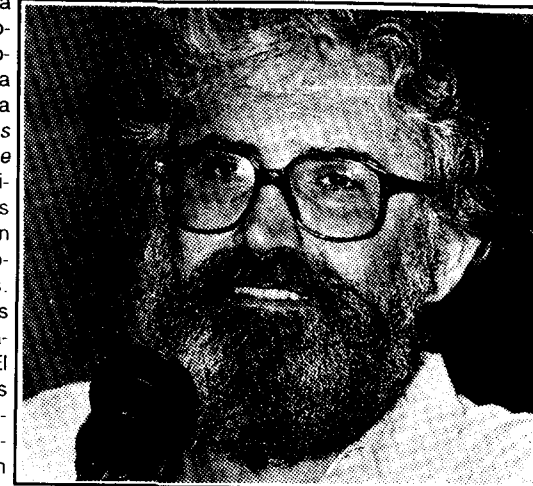
Uno de los más grandes logros de las teologías de liberación hasta el momento ha sido su metodología. Como resultado de esta

nueva manera de hacer teología, se desarrollaron por toda América Latina comunidades cristianas de base. Los católicos tradicionales las consideraron como innovaciones atrevidas. Los regímenes militares de Brasil, Argentina, El Salvador y otros países las controlaron con cuidado. Hoy son muy numerosas: unos tres millones de católicos

(al menos un millón en Brasil) forman parte de estas comunidades. Sin embargo, a pesar del hecho de que las teologías de liberación han surgido mayormente de la praxis y están orientadas a fomentar la praxis, no han afectado profundamente las creencias religiosas y las prácticas de la mayoría de los católicos romanos latinoamericanos. Si bien esta expresión del catolicismo todavía tiene que incorporar a las masas de los fieles católicos, su atractivo demostrado para los pobres de América Latina no puede ser subestimado.

El retorno a la Biblia, el aumento de la auto-crítica y el reconocimiento de los errores del pasado, la constitución de las comunidades eclesiales de base, la mayor participación del laicado en las diversas esferas de la Iglesia junto con la carencia endémica de agentes pastorales, el reclamo de una religión más viva y experiencial y menos ritualista y sacramental, y el rechazo de una creciente radicalización de los sectores más conservadores, junto a otros factores, llevaron a una gran ganancia de miembros para las iglesias evangélicas. Mu-

chos católicos comenzaron a luchar por cambios dentro de su Iglesia, y frustrados por la rigidez de la misma, vieron en las iglesias evangélicas una expresión viviente de lo que aspiraban. Con esto, los impulsos de renovación y cambio dentro de la Iglesia terminaron por servir mejor al crecimiento de las iglesias evangélicas que a la propia Iglesia de Roma.



Leonardo Boff, teólogo brasileño, uno de los más destacados representantes de las teologías de liberación.

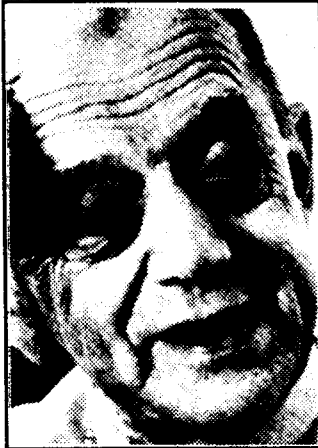
Las condiciones peculiares del catolicismo tradicional después del Vaticano II y el surgimiento de las teologías de liberación ayudaron de este modo, irónicamente, a preparar el terreno para el crecimiento y desarrollo evangélico de las últimas décadas.

Según Gonzalo Castillo Cárdenas: "Es un hecho que el protestantismo latinoamericano ha asumido inevitablemente una postura permanente de contradicción, rectificación, y como una alternativa al catolicismo ibérico, y que esta postura ha condicionado profundamente su propia forma de pensamiento y énfasis, así como sus negaciones y oposiciones. De esta tensión se derivan el vigor y la validez de la presencia protestante y también sus limitaciones y dificultades."

Castillo Cárdenas agrega: "En cuanto a su vigor y validez, el movimiento protestante ha enfatizado, en lugar de la superficialidad religiosa, la necesidad de una comunión profunda con Cristo; contra el sincretismo ha sostenido la centralidad suprema de Jesucristo en la iglesia y en la piedad personal y colectiva, contra el divorcio entre lo moral y lo religioso ha enfatizado la necesidad absoluta de un nuevo nacimiento con frutos visibles en la vida personal; en contraste con la ignoran-

³¹Ver el ensayo introductorio de David Martin, en Thomas Gannon, ed., *A General Theory of Secularization* (Londres: Macmillan, 1988).

cia de las Escrituras, ha hecho de la lectura y estudio de la Biblia un requisito para la membresía en la comunidad cristiana; en lugar de un laicado pasivo en lo religioso, ha enfatizado la responsabilidad de cada creyente de participar tanto del gobierno de la iglesia como de su expansión evangelística. Estas son, y continúan siendo, los grandes distintivos que dan validez y poder al movimiento protestante en América Latina.³²



Hélder Câmara, destacado obispo brasileño, gran defensor de la causa de los pobres en su país.

El número limitado de sacerdotes, asociado con la impresión de que algunos de ellos parecían estar más interesados en las causas seculares que las religiosas, crearon oportunidades para la obra pastoral de los pastores evangélicos.

La falta de suficientes sacerdotes católicos para servir a la creciente población fue incrementada por el hecho de que ellos, a diferencia de los pastores evangélicos, debían pasar largos años de estudios teológicos. Esta experiencia también los ha alienado culturalmente de su pueblo. En contraste, los pobres se han visto atraídos por el trabajo cotidiano de los evangélicos entre el pueblo, su énfasis constante en los beneficios sociales de una moralidad estricta, y en la manera en que la conversión puede transformar a un delincuente del barrio en un líder honesto de la comunidad.

Un nuevo espíritu ecuménico. Otro desa-

rollo que llevó a una mayor aceptación del protestantismo evangélico fue la ola de ecumenismo que barrió el paisaje religioso de fines de la década de 1960. Antes del Vaticano II, a principios de los años de 1960, los evangélicos eran considerados todavía como una desviación religiosa en muchas partes de la América Latina católica. Los convertidos tendían a conservar su religión para sí debido al temor de ser rechazados por sus vecinos y empleadores. En algunos casos, la persecución abierta frustraba el proselitismo y el prejuicio religioso caracterizaba a los evangélicos como herejes o agentes del "imperialismo yankee." Estas condiciones continúan existiendo hoy en un grado significativo. Pero un espíritu pluralista, promovido en parte por la entrada de la Iglesia Católica al diálogo ecuménico como resultado del Vaticano II, fue acompañado, hacia fines de la década de 1960, por una apertura cultural al protestantismo. Quizás el precursor más notable de esta nueva apertura fue el tratamiento de la fe por parte de los medios masivos, que proveyó y diseminó generalmente una información más precisa y abundante, que ayudó a diluir la oposición popular.³³

Factores en el protestantismo

La latinoamericanización del protestantismo. Es durante las tres últimas décadas del presente siglo que se produce la latinoamericanización definitiva del protestantismo latinoamericano. Desde el liderazgo hasta las estructuras organizativas, pasando por las formas de culto y los métodos de difusión, el protestantismo evangélico del

continente ha asumido un sabor propio cada vez más ajustado a los patrones culturales locales de cada región o país de América Latina.

Este patrón puede ser contrastado con el carácter cada vez más foráneo del sacerdocio católico en América Latina. A medida que el enorme crecimiento de la población del siglo XX sobrepasó los recursos humanos de la Iglesia, declinó radicalmente la proporción de sacerdotes en el pueblo y aumentó el tamaño de las parroquias. En consecuencia, ingresaron sacerdotes extranjeros, algunos para cumplir con ministerios especializados. Muchos vinieron a principios de la década de 1960, en respuesta a los llamados de los papas Juan XXIII y Paulo VI de más clérigos para llevar a cabo la obra en el mundo subdesarrollado. Su presencia en América Latina ayudó a la integración de los inmigrantes católicos, pero no fue efectiva para paliar los disloques culturales asociados con la migración y urbanización interna de los pueblos.

La falta de pastores y el escaso contacto de los pocos en servicio con las necesidades reales del pueblo ha hecho que, particularmente en las ciudades, la Iglesia Católica sea acusada, con gran efectividad, de estar exclusivamente al servicio de las clases acomodadas, o más preocupada con sus propios intereses que en la necesidades espirituales y materiales de las masas pobres atrapadas en la miseria. Generalmente se la ve como una institución que le presta demasiada importancia a las estructuras y no la suficiente a su misión apostólica.³⁴

El protestantismo evangélico se ha beneficiado de la debilidad católica para responder adecuadamente a las demandas de las mayorías. Cuanto más popular se ha tornado el protestantismo y más identificado con las necesidades básicas del pueblo, tanto más ha

mostrado señales de vitalidad y crecimiento. De allí que los esfuerzos evangelizadores resultaron en un desarrollo que se verificó a expensas de las congregaciones católicas en las áreas urbanas todavía no del todo secularizadas.

La apelación del pentecostalismo. De todos los factores, el impacto del pentecostalismo durante las tres últimas décadas es el más importante. Desde la década de 1960 las iglesias pentecostales han tenido un éxito notable en identificarse como las verdaderas "iglesias de los desheredados" para aquellos que buscaban una alternativa entre el catolicismo tradicional y la política radical secular. El nombre "pentecostal" no es de gran ayuda si sugiere una afinidad exclusiva con la experiencia de avivamiento espiritual europea o africana. Los grupos pentecostales expresan manifestaciones clásicas de un rechazo común de la religión institucionalizada, y tienden a ser igualitarios tanto en su organización como en su interpretación de la espiritualidad. Pero, a diferencia de las iglesias históricas, las iglesias pentecostales latinoamericanas son organizaciones basadas en una clase social y frecuentemente son movimientos de protesta contra la estructura de clase existente.³⁵

Generalmente, estas iglesias han estado en desacuerdo con la estructura social del contexto en términos de reglas de organización y símbolos tradicionales, que han considerado como pertenecientes a las clases superiores. Se han rehusado a una actitud acomodaticia a los valores tradicionales. Además, los pentecostales han florecido en lugares en los que hay cambio cultural, en la

³²Gonzalo Castillo Cárdenas, "Protestant Christianity in Latin America: An Interpretation of Today's Situation," *Student World* 57 (1964): 62.

³³Ibid.

³⁴Estas percepciones fueron reconocidas por los obispos latinoamericanos en las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979). Ver *Documento de Puebla*, 10-11.

³⁵Willems, *Followers of the New Faith*, 218.

anomía de las áreas urbanas, y en los distritos rurales donde el cambio económico ha resultado en la perturbación de las relaciones

tradicionales. Algunos avances pentecostales recientes se han dado entre sectores de la población obrera del nivel más bajo -especialmente en áreas o grupos de marcado disloque social, donde el pentecostalismo aparece como "un movimiento de solidaridad de clase baja."³⁶



El pentecostalismo aparece como un movimiento de solidaridad de clase baja.

El pentecostalismo ha surgido de diversos trasfondos y asume formas muy diferentes en América Latina. Esta renovación carismática es de hecho muy diferente de su expresión clásica en su adaptabilidad y disposición a incluir creyentes de diferentes trasfondos doctrinales y eclesiásticos.³⁷

Por otro lado, el pentecostalismo en sus varias formas ha tenido éxito en América Latina porque sale beneficiado en las clases bajas frente al catolicismo tradicional y el protestantismo histórico. Se ha escrito mucho sobre "el carácter latinoamericano," cuyos rasgos incluyen una calidez y hospitalidad innatas, resignación frente a las calamidades naturales periódicas, flexibilidad de espíritu que produce tolerancia, atracción hacia personalidades carismáticas, individualismo y una tendencia singular hacia el emocionalismo y el misticismo. Particularmente en el pen-

tecotalismo estos rasgos han encontrado canales de expresión.

En contraste con el típico culto pentecostal, el promedio de las reuniones de las iglesias protestantes históricas parece descolorido, insípido y aburrido. El sermón en estas iglesias muy frecuentemente no trata con la expresión y vida religiosas sino con la "gramática de la religión," es decir, las doctrinas que no pocas veces son substitutos

verbales de la experiencia de vida real. De igual modo, los himnos son muchas veces importaciones del exterior, en las que las palabras son didácticas antes que líricas. No expresan un sentimiento del corazón, como ocurre en la poesía y la canción española y lusitana. La falta total de dramatizaciones, expresiones y participación grupales hace que estos cultos se parezcan más a una sesión en un salón de conferencias que a un culto de adoración al Altísimo.

Además, los pentecostales han desarrollado un muy efectivo sistema de comunicación. En lugar del lenguaje técnico-teológico de la Iglesia Católica, que sólo el clero entiende, los pentecostales tienen un sistema de comunicación altamente significativo. Todos pueden recibir el don de lenguas, que es una experiencia más extática que recitar las frases abstractas del lenguaje especializado. Buena parte de la danza litúrgica pentecostal y de la participación del grupo en oración es una forma de drama folklórico. Los pentecostales pueden no tener la hostia milagrosa para ofrecer al pueblo, pero sí pueden

ofrecerle la promesa de sanidad milagrosa, no sólo como un don de Dios sino como prueba de una medida de fe y del hecho de que Dios ha respondido al intento del pueblo de comunicarse con él. Hay un gran énfasis sobre la participación del grupo en oración, con abundantes oportunidades para que hombres y mujeres respondan, no sólo verbalmente sino también con señales de la presencia del Espíritu.



Francisco Anabalón, líder pentecostal chileno.

El líder carismático, sin preocuparse por las estructuras eclesiásticas tradicionales, fácilmente comanda a un grupo de seguidores entusiastas. El individualismo también encuentra expresión en la comprensión pentecostal de la fe cristiana. En muchas iglesias pentecostales, en la punta de la estructura eclesiástica se encuentra un grupo de hombres o una personalidad fuerte que domina al grupo. No obstante, la fuerza de esta estructura está en la plena participación de casi todo el mundo y en la gradación que depende mayormente de la función más que del trasfondo. En razón de que la gente proviene mayormente de la misma clase socio-económica, no se da la misma tendencia de que los ricos y bien educados impidan el desarrollo de la gente

más humilde, como es el caso en muchas iglesias de las denominaciones más históricas.

En este sentido, no es extraño que los convertidos hayan sido sacados de una subcultura desarraigada y alienada, de gente cuya trama de familia extendida se ha desintegrado en el movimiento hacia las ciudades y que en consecuencia ha perdido mucho de la infraestructura necesaria para sobrevivir allí. En su análisis del pentecostalismo chileno, Humberto Lagos Schuffenecker y Arturo Chacón Herrera señalan: "El mensaje evangélico aparece como una respuesta a la incertidumbre y a la dislocación social que se produce como consecuencia de la transformación material acelerada del país."³⁸ Este mensaje es una respuesta a las inseguridades personales que producen estas transformaciones.³⁹

Un ejemplo de estas tendencias recientes se encuentra en el crecimiento de las iglesias pentecostales en el nordeste brasileño. Común a todos ellos es el hecho de que los seguidores constituyen parte de una masa de gente marginada, muchos de ellos ex-católicos, cuya situación socio-económica los ha hecho receptivos al mensaje de predicadores locales. El mensaje invariablemente contiene la promesa de una vida mejor que viene de manera inmediata a la conversión, y de la cual un estilo de vida ascético es condición y parte. Estimulados por la excitación emocional y las expectativas mesiánicas, ansiosos por proclamar el renacimiento del yo mediante el compromiso con formas de comportamiento que están orientadas a repudiar las debilidades y pecados de la vida anterior, los miembros de estas iglesias han probado ser capaces de un éxito notable en ordenar sus vidas socialmente y en alguna medida también económicamente. Los pastores de iglesias pentecostales locales facilitan estas trans-

³⁶ Butler Flora, *Pentecostalism in Colombia*, 93.

³⁷ Costas, *Theology of the Crossroads*, 77-80. Sobre el movimiento carismático en América Latina, ver Wagner, *Spiritual Power*, 131-146.

³⁸ Lagos y Chacón, *Los evangélicos en Chile*, 28.

³⁹ Ver Hans Tennekes, *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena* (Iquique, Chile: Sub-Facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam y Centro de Investigación de la Realidad del Nore, 1985).



La explosión de un pentecostalismo autóctono, con énfasis sobre sanidad, liberación y prosperidad, es uno de los fenómenos más notables entre los evangélicos hoy.

formaciones personales y sociales actuando frecuentemente como representantes públicos de los desocupados y desposeídos en procura de un trabajo honesto.⁴⁰

Las comunidades pentecostales han servido como una alternativa para la alienación social y económica en América Central. A mediados de la década de 1980, en medio de la crisis de la deuda latinoamericana que mantuvo en la pobreza a la mayoría de la población y amenazó a la clase media, la organización *Jimmy Swaggart Ministries* volcó millones de dólares en la región. Se usaron en la construcción de templos de la Asamblea de Dios como también de institutos bíblicos para el entrenamiento del liderazgo nacional, y "escuelas para proveer a los niños con comidas calientes, ropa, educación, y desarrollo espiritual."⁴¹ En este esfuerzo, Swaggart fue secundado por una multitud de líderes nacionales, teológica y pastoralmente preparados en las instituciones teológicas fundadas por los misioneros pioneros y económicamen-

te sostenidas con recursos foráneos.

La Asamblea de Dios tuvo éxito en Brasil y en América Central porque desarrolló un liderazgo nacional y no dependió exclusivamente de los misioneros norteamericanos. Los pentecostales esperaban que cada miembro de iglesia evangelizase activamente y alentó a muchos a ser predicadores al aire libre, maestros de escuela dominical y diáconos, y organizadores de iglesias satélites en las localidades y villas vecinas. El pastor presidente de una "iglesia madre," como otros pastores evangélicos "apolíticos" en América Latina, apoyó la maquinaria política a fin de obtener permisos para construir y hacer desfiles, mejoramientos del vecindario, y puestos en el gobierno para miembros de la iglesia. En la década de 1980 surgieron tensiones entre algunos televangelistas norteamericanos de renombre (como *Jimmy Swaggart*) y líderes evangélicos locales que sentían que los ministerios de masas estaban duplicando o compitiendo con sus propios esfuerzos.⁴²

PROTESTANTISMO Y SECULARIZACIÓN

El proceso de secularización latinoamericano

Resulta incuestionable el hecho del proceso de secularización por el que ha pasado y pasa América Latina. Si bien la secularización aquí no ha sido igual a la europea (que desplaza lo cristiano), sus rasgos característicos son bien evidentes. En general, América Latina está pasando por el proceso de transición de una sociedad tradicional a una moderna, con el consiguiente desarraigo e inevitable descristianización. La transición no se produce en forma regular y sincronizada, pero está en marcha. La tradición va perdiendo fuerza, de tal modo que las acciones prescriptivas dejan lugar a las electivas, actuando las personas más a base de sus propias decisiones que por tradición. Las instituciones regulan con menos vigor la vida del individuo. Esto se ve en el papel cada vez menos directivo que asumen los pastores, diáconos o la congregación en general. La disciplina eclesiástica es infrecuente, al menos en comparación con décadas atrás cuando era muy rigurosa.

Junto con la pérdida de la vigencia de la tradición, se ha dado también la aceptación del cambio como normal y necesario. Lo novedoso se ve con mayor simpatía que lo tradicional. Por lo tanto, la diferenciación de funciones (técnica, ciencia, familia, economía) típica de la sociedad moderna, ha compartimentado la vida, que en la sociedad tradicional funcionaba como un conjunto indiferenciado. La vida de la iglesia, que antes apelaba más a la totalidad de la persona, poco a poco se especializa más en el ámbito religioso. El cristianismo "dominguero" no es una rareza en los medios evangélicos, especial-

mente en los grandes centros urbanos.

El desarraigo y las transformaciones resultantes de la transición social afecta también en forma especial a la familia. De la familia extendida o grupo familiar, típico del medio rural, se pasa a la familia nuclear o reducida. La familia pierde las funciones tradicionales, como por ejemplo, la educación religiosa de los niños. Se pierde el culto familiar y cambian otros usos, costumbres y normas tradicionales. La práctica religiosa, en términos generales, se ve afectada. La asistencia a los cultos no es tan frecuente y regular como antaño, o al menos hay muchas otras instituciones y actividades que compiten con la iglesia al atraer el interés de las familias y los individuos.

En términos generales, el proceso de secularización en América Latina ha sido considerado por los evangélicos en forma ambigua. Por un lado, se lo interpretó positivamente como el esfuerzo por liberar del control institucional de la Iglesia Católica Romana ciertas esferas de la vida nacional: registro civil, matrimonio, educación, cementerios, etc. Por el otro lado, se lo concibió negativamente como la creciente tendencia a prescindir de lo religioso, a entender la vida como algo aparte de Dios.

Cuando el protestantismo hizo su ingreso al continente, lo hizo con posterioridad a los movimientos de emancipación, cuando las ideas libertarias francesas y el mercantilismo inglés habían ganado amplia admiración, y el desprestigio de la Iglesia Romana era creciente. Desde mediados del siglo XIX se dio una progresiva radicalización de las ideas liberales, que posteriormente fueron abonadas por el romanticismo, el utilitarismo, el anticlericalismo, el positivismo, y finalmente el marxismo. Al establecerse el protestantismo, lo hizo en el momento en que se daba el auge del mundo anglosajón y el ingreso de América Latina a la órbita comercial del mismo. De este modo, el protestantismo se asoció a la lucha

⁴⁰Martin, *Tongues of Fire*, 53.

⁴¹Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 109.

⁴²Gary Nigel Howe, "Capitalism and Religion at the Periphery," en *Perspectives on Pentecostalism: Case Studies from the Caribbean and Latin America*, ed. por Stephen D. Glazier (Washington, D.C.: University Press of America, 1970), 125-141.



Un joven voluntario ofrece las Escrituras en el balneario Mar del Plata (Argentina).

anticlerical y a los gobernantes liberales con sus ideas progresistas. En ese sentido, el protestantismo incentivó el proceso de secularización. Por un lado lo hizo al respaldar los proyectos liberales de crear instituciones seculares, para funciones que hasta entonces habían estado dentro de la esfera religiosa. Por otro lado, lo hizo al atacar al catolicismo y cuestionar su autoridad religiosa, *minando así su prestigio y autoridad tradicional*.

Sin embargo, el proselitismo protestante tuvo también su lado positivo. El protestantismo presentó una alternativa religiosa válida a los desarraigados del proceso social, como fueron, por ejemplo, los *inmigrantes*. Esto es bien claro en el movimiento pentecostal y explica en parte su éxito. De todos modos, hoy se da una polarización, que también tiene sus pun-

tos extremos. Están aquellos que, comprometidos con los cambios políticos y sociales del continente, adoptan una militancia ideológica secularista, muy crítica de las iglesias insitucionales y generalmente sin tener relaciones con ellas. Por el otro lado, hay quienes se constituyen en defensores del statu quo, y se enquistan en posiciones tradicionalistas y conservadoras, con exclusión de todo cambio posible. Entre los extremos hay una variada gama de posiciones.

Efectos del proceso de secularización sobre el protestantismo

En términos generales, *el protestantismo latinoamericano se ha mostrado más inclinado hacia la derecha conservadora*. En buena medida, esto se debe al hecho de que la fe evangélica tradicional ha tenido una *teología antimundo*. El mundo fue y es concebido como una realidad negativa por definición. Por eso, el impacto de la secularización, que es un fenómeno social masivo y depende de los procesos sociales, es interpretado como una crisis de la fe y no como una oportunidad para una fe más madura. Los jóvenes, especialmente, sufren esta crisis, pues deben decidir muchas veces entre aceptar el mundo y abandonar la fe, o retener la fe y abandonar el mundo.

A esta dicotomía obedece la *crisis de identidad* que a menudo se apodera de la segunda o tercera generación de evangélicos, y que los lleva a romper con su familia y con su iglesia. El problema se hace más agudo cuando el individuo accede a niveles superiores de cultura y estudio. Allí descubre que el hombre no es objeto del proceso histórico, sino su agente y sujeto. Esto lo lleva a un conflicto con la religiosidad, en el caso de que ésta sea concebida pasivamente como resignación o sometimiento.

En América Latina el proceso de secularización no tiene que ver tanto con la idea de libertad, heredada de la Revolución Francesa o del Iluminismo, o con la idea de racionalidad científica característica del racionalismo y el cientificismo. Más bien, el proceso parece caracterizarse por una búsqueda de identidad nacional. En este sentido, la secularización fue el camino por el cual los líderes intelectuales latinoamericanos buscaron libertarse del control eclesiástico y del marco de referencia del pesamiento escolástico, para crear nacionalidades autónomas con identidad y conciencia propias. Así, pues, el nacionalismo como motivación tiene gran importancia.

En este sentido, ya no se trata de ser del mundo o estar contra el mundo, sino de estar en el mundo haciendo la voluntad de Dios, comprometiéndose con su obra en la historia. Es por eso que el *compromiso político y social* ha venido a ser, para muchos en el protestantismo latinoamericano, una forma de vivir la vida cristiana y de ser obediente a Jesucristo, no a pesar de la fe sino por causa de la fe y bajo su orientación.

Es indudable que, sea en forma positiva o negativa, el proceso de secularización ha afectado al protestantismo latinoamericano, y continúa haciéndolo. En mayor o menor grado, en uno y otro sentido, todas las iglesias evangélicas viven en este momento el efecto de las circunstancias apuntadas.

⁴³Nancy Paredes Muñoz y Pedro Carrasco Malhue, "La Biblia anotada de Scofield: instrumento del fundamentalismo," *Taller de Teología* n. 8 (1981): 27-44.

⁴⁴Como ya se ha indicado, el término "evangélico" incluye a todo el protestantismo latinoamericano, sea histórico, no denominacional o pentecostal.

PROTESTANTISMO Y FUNDAMENTALISMO

El fundamentalismo evangélico latinoamericano

En América Latina, *el fundamentalismo evangélico no ha sido el resultado de las controversias teológicas*, como ha sido el caso en los Estados Unidos. Más bien, *ha sido básicamente el resultado de la influencia de la actividad misionera de las agencias norteamericanas de corte fundamentalista*.



Nilton de Amaral Fanini, evangelista y pastor bautista brasileiro, conocido por su posición fundamentalista.

Un ejemplo de esto es la Misión Centroamericana, fundada por *Cyrus I. Scofield*, el autor de la bien conocida Biblia anotada que lleva su nombre. Esta Biblia fue publicada en Texas, en 1908, y ha tenido una influencia extraordinaria en modelar al fundamentalismo latinoamericano.⁴³

Existe también un tipo de *fundamentalismo autóctono* que se ha desarrollado en las iglesias pentecostales como parte de su particular experiencia histórica.

*No todos los evangélicos latinoamericanos son fundamentalistas, pero todos los fundamentalistas sin excepción se calificarán de "evangélicos."*⁴⁴ De allí que, en América Latina, el fundamentalismo no es tanto

un movimiento institucionalizado como una *tendencia ideológica*. No es una iglesia o movimiento organizado. Si bien hay iglesias locales que se consideran fundamentalistas, utilizarán el término como un adjetivo agregado más que como un sustantivo descriptivo. *El fundamentalismo es más bien una manera de ser cristiano en el mundo moderno, que afecta a algunos sectores de la totalidad de las iglesias evangélicas latinoamericanas*. Estos sectores son predominantemente populares en su carácter. Han estado expuestos a la disolución de la vida moderna sin poder encontrar en la cultura de la sociedad moderna los recursos espirituales para confrontar las enormes dudas que plantea el mundo presente.⁴⁵

El fundamentalismo como identidad intradenominacional

El fundamentalismo no es tanto una distinción de tipo interdenominacional, sino una línea de identidad intradenominacional. Como tal, representa un modelo tipológico diferente. Desde esta perspectiva, los evangélicos en América Latina pueden ser clasificados en tres grupos principales: liberacionistas, conservadores y fundamentalistas.

Liberacionistas. Estos pertenecen mayormente al protestantismo troncal o histórico, que comprenden a las iglesias de tipo 1, 2 y 3 en la tipología de *Christian Lalive d'Epina*, es decir, la *ecclesia* de inmigrantes protestantes transplantados, la denominación establecida

de migrantes protestantes, y las denominaciones misioneras.⁴⁶ Estas iglesias tienen lazos ecuménicos tanto con el Concilio Mundial de Iglesias (CMI), como con el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y las diversas organizaciones y movimientos para-eclesiales que representan al movimiento ecuménico en América Latina. Esta es la razón por la que a veces se los denomina como "ecuménicos." Los liberacionistas se adhieren también, o al menos simpatizan, con alguna de las teologías de la liberación en el continente. Las teologías de la liberación han tenido bastante influencia sobre el protestantismo troncal. Por ser teologías ecuménicas, una buena parte de ellas se ha desarrollado dentro de círculos protestantes latinoamericanos.

Estas nuevas formas de hacer teología no han atraído sólo a algunos grupos ecuménicos protestantes de avanzada o progresistas, como Cristianismo y Sociedad en América Latina (ISAL), sino también a teólogos evangélicos como *Rubem Alves* y *José Míguez Bonino*. Es interesante observar que el vocabulario de las teologías de liberación ha penetrado también en otros sectores del protestantismo evangélico en general, tales como iglesias, consultas teológicas, proyectos de investigación y publicaciones.⁴⁷

Los *liberacionistas evangélicos* subscriben los principios tradicionales del cristianismo evangélico, si bien son críticos de esa tradición y están más comprometidos con las cuestiones sociales y políticas. En razón de su actitud crítica, los liberacionistas son calificados como "liberales" por algunos evangélicos. No obstante, representan el ala "izquierda" dentro del espectro evangélico latinoamericano.

Conservadores. Las iglesias e individuos conservadores son aquellos que representan mayormente las *tendencias neo-evangélicas* en América Latina. Estos creyentes e iglesias subscriben el *Pacto de*



Evangelista Luis Palau.

Lausanna (de 1974) y constituyen probablemente la mayoría de los miembros de la *Fraternidad Teológica Latinoamericana*. Insisten en la relevancia ética y política de la fe cristiana, enfatizan su respetabilidad intelectual, y desarrollan sus convicciones dentro del marco y conforme a los lineamientos de sus denominaciones evangélicas. Pueden expresar su fe en un lenguaje político y eclesial radical, pero serán fieles a la médula de la fe evangélica, que es su apego al carácter autoritativo de las Escrituras cristianas. Serán críticos del acomodamiento de la cultura y de las iglesias de hoy a la riqueza, el poder, el militarismo y las estructuras sociales y económicas injustas. Pero no abandonarán su compromiso eclesial o denominacional con sus raíces anabautistas, wesleyanas o calvinistas.⁴⁸

Los conservadores serán considerados como "liberales" por la extrema "derecha" de los fundamentalistas, y como "fundamentalistas" por la extrema "izquierda" de los liberacionistas. Los fundamentalistas los criticarán porque en su afirmación de la autoridad de la Biblia los conservadores no compar-

tirán con ellos una hermenéutica basada en la inerrancia de las Escrituras. Los liberacionistas se opondrán a los conservadores porque a su criterio no están lo suficientemente comprometidos con el cambio social y la revolución como los medios para obtenerlo. En consecuencia, los conservadores

se encuentran en el centro del espectro del cristianismo evangélico y en diálogo y tensión con ambos extremos.

Fundamentalistas. Estas iglesias e individuos están asociados con la nueva ola de conservadurismo auspiciada por organizaciones de evangelistas de masas como *Luis Palau*, *Omar Cabrera* y *Alberto Mottes*. Luis Palau (n. 1934), un argentino formado en la tradición de los hermanos libres, preside una Asociación Evangelística que tiene sus oficinas centrales en los Estados Unidos. Como evangelista de masas, pertenece a una familia transconfesional que enfatiza la proclamación del Evangelio como solución a todos los problemas del ser humano y la sociedad. Con cierta amplitud se puede designar a este ideal como *kerygmático*, en razón de su énfasis sobre la proclamación del Evangelio como la marca distintiva de la iglesia.

Palau ganó un reconocimiento inicial como parte del trabajo de *Overseas Crusade Ministries* (OCM), una agencia misionera americana con metas ambiciosas para la evangelización de América Latina (el 50% de Guatemala sería evangélica para 1990).⁴⁹

⁴⁵Pixley, "El fundamentalismo," 35.

⁴⁶Ver Lalive d'Epina, "Los protestantes latinoamericanos: un modelo tipológico."

⁴⁷Costas, *Theology of the Crossroads*, 73. Ver también Julio de Santa Ana, *Protestantismo, cultura y sociedad: problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina* (Buenos Aires: La Aurora, 1970), 111-115.

⁴⁸Ver C. René Padilla, ed., *Hacia una teología evangélica latinoamericana* (San José, Costa Rica: Caribe, 1984). Ver también Gabriel Fackre, *The Religious Right and the Christian Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 5-7; y Kenneth Kantzer, "Unity and Diversity in the Evangelical Faith," en *The Evangelicals*, ed. por David F. Wells y John P. Woodbridge (Nashville: Abingdon Press, 1975), 39.

⁴⁹J. Montgomery, "DAWN is About to Break on Guatemala," *Global Church Growth* (marzo-abril 1984): 351.

Como parte de su esfuerzo por entrenar a líderes latinoamericanos, OCM llevó a Palau a los Estados Unidos, donde él se casó y se hizo ciudadano de ese país. Sin embargo, Palau dejó OCM para regresar a América Latina para servir con Evangelismo a Fondo, llevando a cabo campañas y audiciones de radio mientras las iglesias movilizaban a sus miembros puerta a puerta. En su metodología Palau ha seguido el modelo de Billy Graham y se ha transformado en "un rostro latino para el más reciente evangelismo de estilo norteamericano y orientado al mercado."⁵⁰

Bajo el lema general de "Festival de la Familia," Palau ha organizado cruzadas evangelísticas a lo largo de todo el continente. Además del uso de los medios masivos y de concentraciones multitudinarias en estadios, Palau ha programado "desayunos de oración" con oficiales de gobierno, hombres de negocios y miembros de las fuerzas armadas a fin de lograr su apoyo y simpatía. La campaña de Palau llevada a cabo en setiembre de 1982 en Asunción, Paraguay, por ejemplo, atrajo la atención de la prensa, la radio y la televisión paraguaya. La asistencia a las reuniones totalizó unas 155.000 personas y más de 10.000 hicieron profesión de fe en respuesta a la predicación del evangelista. Algunas iglesias han informado que sus congregaciones se duplicaron en número desde la campaña. De igual modo, en noviembre de 1982 los evangélicos en Guatemala celebra-

ron el centenario de su llegada al país con una gran concentración al aire libre en que predicó Palau, quien compartió la plataforma con el general *Efraín Ríos Montt*, por entonces presidente de la república. Una multitud de 500.000 personas se congregó, lo que habla de la apelación del mensaje bíblico y simple de Palau.

Su interpretación de la Biblia es literal y está basada firmemente en su convicción de la *inerrancia bíblica*. A su concepción del mundo y ethos basado en la Biblia, Palau contrapone ciertas tendencias "perniciosas" reunidas bajo la bandera del "humanismo secular," una fuerza en la cultura latinoamericana que él estima es responsable de destruir a las iglesias, escuelas, universidades, gobiernos y, sobre todo, a las familias. A través de sus mensajes, libros y artículos publicados en la revista *Cruzada*, que edita su organización evangelística, Palau lucha contra aquellos enemigos que considera son fruto del humanismo secular: evolucionismo, liberalismo político y teológico, falta de moralidad personal, perversión sexual, socialismo, comunismo, y cualquier debilitamiento de la doctrina de la absoluta e inerrante autoridad de la Biblia.⁵¹



Nota en el diario El Gráfico sobre la predicación de Palau en Guatemala, en noviembre de 1982.

⁵⁰Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* 122. Stoll destaca que las reuniones de Palau están organizadas para la televisión. Cuando aparece ante estadios vacíos, por ejemplo, se hace sentar al auditorio detrás de la plataforma de modo que las cámaras del otro lado del campo de juego den la impresión de un estadio lleno.

⁵¹Ver Luis Palau, *Luis Palau: Calling the Nations to Christ* (Chicago: Moody Press, 1983).

Si bien Palau sostiene que es apolítico, ha procurado el favor de las autoridades, entre ellas de *Alfonso López Michelsen* en Colombia, *Alfredo Stroessner* en Paraguay, *Efraín Ríos Montt* en Guatemala, y *Fernando Belaúnde* en Perú. Con "desayunos de oración" y entrevistas especiales, Palau ha procurado obtener licencia para transmitir su programa "Luis Palau responde" y sus campañas por emisoras radiales y televisivas bajo control gubernamental. En Bolivia, por ejemplo, el Instituto Lingüístico de Verano introdujo a Palau a militares como *Hugo Banzer* (1971-1978) y *Juan Pereda Asbún* (1978). Utilizando medios bajo control estatal, Palau exhortó a los bolivianos a obedecer a su gobierno porque así lo ordenaba Dios (Romanos 13). Eventualmente, bajo otro dictador militar (*Luis García Meza*, 1980-1981), Palau convocó a un "nuevo énfasis en la moralidad," con el apoyo de un régimen ligado a la violencia de derecha y al tráfico de cocaína.⁵²

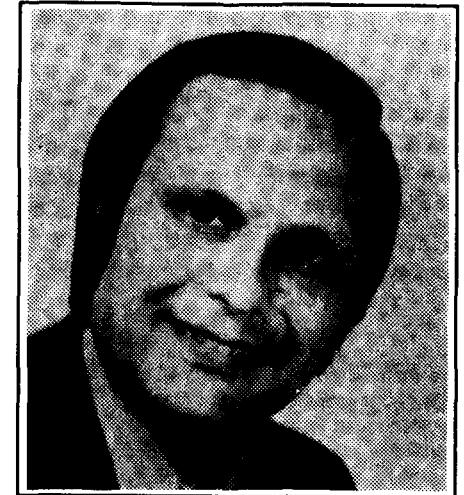
Alberto Mottesi es un argentino de raíces bautistas, que actualmente vive en los Estados Unidos, desde donde dirige su organización evangelística. Mottesi es muy activo en llevar a cabo eventos evangelísticos, especialmente en América Central. Reuniones masivas, talleres de entrenamiento para líderes y el uso extensivo de los medios masivos de comunicación caracterizan sus esfuerzos. Él está convencido de que el evangelismo simple es inadecuado sin esfuerzos sostenidos para atenuar la erosión de la cultura y la familia tradicional latinoamericanas. *Omar Cabrera* es un predicador pentecostal que en 1979 fundó un movimiento evangelístico llamado "Visión de Futuro." En sólo cinco años el movimiento creció hasta involucrar a 135.000 creyentes en 35 centros de predicación.⁵³

Para todos estos evangelistas, la iglesia existe sólo para la proclamación del Evange-

⁵²Sobre esta campaña, ver Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 122.

⁵³Sobre las campañas de Mottesi y su uso de los medios masivos, ver Kate Rafferty, "Gospel Air Power in Central America," *Religious Broadcasting* (abril 1984): 22-23.

⁵⁴Donald McGavran, *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 32. Ver también Arthur Glasser, "Church Growth and Theology," en *God, Man and Church Growth*, ed. por A.R. Tippett (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 52; John H. Yoder, "Church Growth Issues in Theological Perspective," en *The Challenge of Church Growth: A Symposium*, ed. por Wilbert R. Shenk (Ekhart, Ind.: Institute of Mennonite Studies, 1973), 44.



Evangelista Alberto Mottesi.

lio; ella es el medio por el cual las personas se vuelven a Dios en arrepentimiento y llegan a la salvación de sus almas. Estos predicadores se consideran abiertamente fundamentalistas.

Algunos de los líderes fundamentalistas siguen la orientación de las ideas producidas y emanadas por el *Instituto de Crecimiento de la Iglesia* en Pasadena, California. Este Instituto fue fundado a comienzos de la década de 1960, por el misionólogo *Donald McGavran*, un misionero de los discípulos de Cristo en India y primer decado de la Escuela de Misiones Mundiales del Seminario Teológico Fuller. Para él, el crecimiento numérico de la iglesia es la meta principal de su misión en el mundo. McGavran insiste en que "un principio y propósito irremplazable de la misión es el crecimiento (numérico) de la iglesia."⁵⁴

Otros líderes fundamentalistas pertenecen a *organizaciones para-eclesiásticas* tales como Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo (Campus Crusade), Juventud para Cristo, Visión Mundial Internacional, Palabra de Vida, Evangelismo a Fondo, y Operación Movilización, entre otras. Sus iglesias son miembros de la *Confraternidad Evangélica Latinoamericana* (CONELA).

PROTESTANTISMO Y ORGANIZACIONES PARA-ECLESIÁSTICAS

La presencia en el continente de organizaciones para-eclesiásticas y ministerios específicos, especialmente de carácter masivo, ha formado parte del paisaje protestante latinoamericano de los últimos años. En las décadas de 1960 y 1970 estas agencias norteamericanas proliferaron y prepararon el camino para una nueva generación de evangelistas de masa de gran efectividad en el uso de los

medios masivos. Su labor llevó a una amalgama de la concepción del mundo propia de los fundamentalistas de las misiones de fe, los métodos de organización comunitaria de los pentecostales, y la política conservadora de derecha de los televangelistas norteamericanos. Todo esto resultó en grandes eventos evangelísticos a lo largo de la década de 1980.

Entre estas agencias estaba el ya mencionado *Instituto de Crecimiento de la Iglesia*, fundado por Donald McGavran. Su principio básico era que los misioneros debían alentar "movimientos de pueblos" de tribus enteras o de otras "unidades socialmente homogéneas." McGavran investigó los métodos más efectivos de evangelización a través de la experimentación empírica y proclamó el crecimiento de la iglesia en base al enfoque racial, lingüístico y de clase. Al igual que otros expertos en el crecimiento de la iglesia después de él, McGavran resultó ser una especie de especialista en las técnicas de mercado, equipado con estadísticas de tasas anuales de crecimiento, con miras a establecer comunidades eclesiócristianas que reflejaran la cultura local.



El evangelista Fernando Vangioni predica en la Campaña de Evangelismo a Fondo llevada a cabo en Tegucigalpa (Honduras), en abril de 1964.

De igual modo, la *Misión Latinoamericana* (LAM), una agencia que ofrece servicios de apoyo a otras misiones e iglesias, desarrolló nuevas estrategias para evangelizar el continente. A principios de los años de 1960, la agencia había desarrollado campañas interdenominacionales, había incorporado a varios latinoamericanos a su directiva, y había desarrollado un fuerte sentimiento anticomunista. *Evangelismo a Fondo* fue una campaña auspiciada por LAM en la década de 1960 con miras a la movilización total de los evangélicos en las repúblicas latinoamericanas.⁵⁵

Otros líderes evangélicos se unieron a organizaciones para-eclesiásticas como *Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo* (Campus Crusade). Especialmente en América Central, los resultados del trabajo de la Cruzada han sido perdurables y exitosos. La organización fue fundada por el evangelista *Bill Bright*. El evangelismo personal de puerta en puerta y las reuniones al aire libre han caracterizado las labores de *Alfa y Omega* (el nombre de la organización en América Latina). Después de dos años (1978-1979) de intensa evangelización, la organización había logrado 64.000 conversiones en El Salvador solamente. El movimiento es conocido por su posición teológica conservadora. En el contexto centroamericano, la resonancia política de su apelación es evidente: los convertidos son contados como votos potenciales. *Leonel Motta*, director regional de Alfa y Omega para América

Central, ha señalado: "La lucha en la que estamos comprometidos, no sólo en América Central sino en todo el mundo, es de carácter ideológico."⁵⁶ Alfa y Omega se ve a sí misma como reclutando "tropas de choque" para contrarrestar al comunismo y la teología de la liberación en la región y para desacreditar a pastores liberales. Para el director de la oficina de la organización en Costa Rica, "la gente de la teología de la liberación no son otra cosa que comunistas enmascarados. Son un puente entre la fe y el comunismo."⁵⁷

Al igual que otras agencias para-elesiócristianas, Alfa y Omega es dirigida desde arriba, a la manera de una corporación, por su fundador. En su ministerio inicial entre los estudiantes en la Universidad de California en Los Angeles, en 1951, Bright proveyó a sus seguidores, lejos de su propio hogar, con una nueva "familia." También les dio nuevos patrones de conducta y un modelo de movilidad social ascendente. El Evangelio debía ser publicitado y ofrecido como si fuese un producto en el mercado. El éxito extraordinario de Bright en atraer las contribuciones de empresarios ricos reforzó su tendencia a ver su ministerio como especialmente ordenado por Dios y a dirigir su organización en expansión con un estilo empresarial autoritario. En las décadas de 1970 y 1980, Alfa y Omega adoptó el uso de los medios masivos para su labor evangelística, e inició una estrategia de "evangelismo por saturación." A diferencia de la estrategia de McGavran, este método no hizo mayores esfuerzos por ajustar el mensaje a las situaciones locales.⁵⁸

A fines de los años de 1970 y comienzos de la década de 1980, bajo la presión de

⁵⁵Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* 119-120, 177, 275.

⁵⁶Citado por Deborah Huntington, "God's Saving Plan," *NACLA: Report on the Americas* 18 (n. 1, 1984): 31. Alfa y Omega ha proyectado la película *Jesús* a más de 100.000 personas en América Central en la primer mitad de 1983.

⁵⁷Ibid.

⁵⁸Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* 92. Este autor discute el evento "Explo 85," una extravagancia tecnológica que reunió a 300.000 cristianos evangélicos en 90 conferencias locales vía satélite.

pastores nacionales, muchas de estas agencias y misiones para-eclesísticas con oficinas centrales en California, incluyendo a Visión Mundial, los Traductores Bíblicos Wycliffe y Alfa y Omega internacionalizaron sus estructuras administrativas e incrementaron sus ingresos. "Los ingresos de origen norteamericano de los Wycliffe aumentaron de \$18 millones de dólares en 1978 a \$48 millones en 1985, mientras que los de Visión Mundial -fomentados por el hambre en África- subieron de \$39 a \$232 millones de dólares. . . . La naturaleza voluntaria de estas organizaciones significó que enviaron a gran cantidad de personal. Sobre la base de un ingreso global de \$105 millones de dólares en 1984, Campus Crusade apoyó a un total de 16.000 empleados de tiempo completo y asociados."⁵⁹ A su vez, también reclutaron a latinoamericanos para llevar a cabo sus campañas por radio y televisión.

PROTESTANTISMO Y ECUMENISMO

El movimiento ecuménico no es nuevo en América Latina. Lo que resulta novedoso en estas últimas décadas es el nuevo espíritu ecuménico que caracteriza al protestantismo en el continente, no sólo en las relaciones entre protestantes sino también con los católicos. Aun los grupos que se declaran antiecuménicos son más ecuménicos en su manera de actuar y pensar de lo que imaginan. Las circunstancias históricas vividas en América Latina han abierto poros en la epidermis rígida de muchos grupos denominacionales que, si bien no han perdido su particular perfil

e identidad religiosa y eclesástica, están más abiertos al diálogo, la cooperación, el intercambio y el respeto en un clima de pluralismo y mayor aceptación.

Los esfuerzos tendientes a la unidad evangélica latinoamericana datan de 1916, cuando se llevó a cabo el *Congreso de Panamá*. El informe oficial del tercer congreso, que se celebró en *La Habana* en 1929, bajo el nombre de *Congreso Evangélico Hispanoamericano*, se refería a la conferencia como "el primer ensayo de afirmación de nuestra personalidad como iglesias hispanoamericanas."⁶⁰ En relación con el capítulo de las conclusiones, titulado "Cooperación y fraternidad" se dijo, además, que dicho documento constituía "un impresionante alegato en pro de la vocación de la unidad del pueblo evangélico latinoamericano". En aquel momento se consideró la posibilidad de la creación de una federación internacional, ideal que se procuró alcanzar mediante la formación de uniones, concilios y federaciones nacionales, con mayor o menor éxito. Resultado del mismo ideal fue la celebración de tres conferencias latinoamericanas, llevadas a cabo en Buenos Aires (1949), Lima (1961), y otra vez en Buenos Aires (1969).

Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA III)

A casi diez años de la última reunión continental (CELA II, 1961), protestantes de todo el continente se congregaron en el Colegio Ward, en Buenos Aires, en julio de 1969, para celebrar la Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana, bajo el tema "Deudores al mundo." Aunque originalmente se había fijado para 1966, no fue sino hasta 1967 que se puso en marcha el verdadero planeamiento de



Esta foto tomada a principios de la década de 1960 muestra a los pioneros del ecumenismo protestante en América Latina. De izquierda a derecha, primera fila: David Juárez Peña, México; Rodolfo Anders, Brasil; Wilfrido Artús, Uruguay; Enrique Chávez, Chile; Rafael Cepeda, Cuba y Emilio Castro, Uruguay. Segunda fila; Martin Durksen, Estados Unidos; Gerson Meyer, Brasil; Luis Odell, Uruguay; Oscar Bolioli, Uruguay; Carlos Delmonte, Uruguay y Key Yuasa, Brasil.

la Conferencia. Luego se aplazó dos veces y finalmente se desplazó de Río de Janeiro a Buenos Aires. A pesar de las dificultades encontradas en su organización, la Conferencia resultó ser un hito en la historia del ecumenismo protestante latinoamericano, ya que proveyó un inventario de lo que estaba ocurriendo dentro del cristianismo evangélico.⁶¹

La III CELA reveló un protestantismo con una nueva visión y preocupación social, que nunca antes habían sido planteada con tal intensidad. Contribuyó a ello la acción desplegada por una serie de movimientos.⁶² A diferencia de la II CELA, esta tercer conferencia tuvo una conciencia mayor de la situación que vivía el continente y usó un lenguaje socio-

analítico más preciso y comprometedor. En la II CELA, como señala *Míguez Bonino*, la perspectiva concreta de estos cambios era básicamente desarrollista.⁶³

Esta conciencia de la realidad social cualitativamente distinta se complementó con la forma en que la CELA III se vio a sí misma como una reunión protestante significativa. Al análisis crítico de la comunidad protestante se sumó la consideración de la Iglesia Católica Romana con nuevos ojos. Otros elementos destacados de este encuentro fueron los énfasis puestos sobre una misionología encarnacional, una eclesiología diaconal, una cristología autóctona, una antropología liberadora y una pneumatología renovada.⁶⁴

⁶¹Orlando E. Costas, "Una nueva conciencia protestante: la III CELA," en *Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina*, ed. por CLAI (San José, Costa Rica: CLAI, 1980), 81.

⁶²Ibid., 102.

⁶³Míguez Bonino, "Visión del cambio social," 185.

⁶⁴Costas, "Una nueva conciencia protestante," 82-92.

⁵⁹Ibid.

⁶⁰Ver Báez-Camargo, *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica*, 136; e Inman, *Evangelicals at Havana*, 146-147.

Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM)

En setiembre de 1963, en Río de Janeiro, se llevó a cabo la *Consulta Cristiana de Acción Social y Servicio*, conocida como la Consulta de Corcovado. Aprovechando la presencia de líderes de varias denominaciones se recomendó la formación de una federación latinoamericana de iglesias, como "organismo latinoamericano de cooperación evangélica."⁶⁵ Un año más tarde, en Montevideo, se convocó para una reunión a fin de concretar esa recomendación. Es así que se constituyó un *Comité Provisional Pro Unidad Evangélica Latinoamericana* (UNELAM), como "organismo permanente de consulta y encuentro entre las iglesias evangélicas de América Latina."⁶⁶ Esto se oficializó finalmente en 1965 en una asamblea constituyente celebrada en Campinas (Brasil).⁶⁷ El primer secretario de UNELAM fue el pastor metodista uruguayo *Emilio Castro*.

Las relaciones entre UNELAM y los movimientos ecuménicos se dificultaron muy pronto. En 1966 ULAJE rompió relaciones, y en 1969 los intentos de acercamiento a CELADEC fracasaron. Durante la década de los años 1960, los movimientos ecuménicos

fueron creciendo gracias a un fuerte financiamiento del Consejo Mundial de Iglesias y otras agencias ecuménicas europeas y norteamericanas. También fueron radicalizándose en sus posiciones, creando un distanciamiento mayor de las iglesias con las que estaban más relacionados. En general, en los últimos años se ha ido desarrollando cierta frustración respecto a las expectativas de unidad a partir de los movimientos ecuménicos. Por haber adquirido un marcado tinte ideológico, estos movimientos casi han desaparecido en la actualidad frente a la crisis de las ideologías en el continente. Su relevancia al nivel de las congregaciones locales es casi nula.



Emilio Castro, secretario general del CMI.

Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)

La década de los años 1970 testifica de renovados esfuerzos ecuménicos, aunque durante los primeros años continuó el cisma entre los movimientos y las iglesias tradicionales, en buena medida debido a problemas económicos e ideológicos. Las iglesias quisieron controlar la política ecuménica, así como los recursos que se volcaban al continente. Volvió a hablarse de la necesidad de constituir una federación o concilio de iglesias latinoamericanas. Durante 1976 se realizó una consulta en la que partici-

paron 114 iglesias nacionales de casi toda América Latina. En Panamá (marzo de 1977) se reunieron los delegados de estas iglesias y se nombró una comisión compuesta por 24 líderes - uno de cada país, más los cuatro miembros del Comité Ejecutivo de UNELAM - que representaban a 85 iglesias nacionales. Esta comisión se reunió en Bogotá en septiembre de 1977 y acordó, por unanimidad, convocar a todas las iglesias nacionales y organismos ecuménicos a una asamblea que se celebraría en Oaxtepec (México), en 1978.



Primera Asamblea de Iglesias de América Latina, Oaxtepec, México, 1978.

resolutive de la misma, que resultó en la creación del *Consejo Latinoamericano de Iglesias* (CLAI), en 1982. Por otro lado, hubo un amplio espectro eclesiástico, si bien predominó la representación de las iglesias metodistas, luteranas, episcopales, presbiterianas, y de algunos grupos pentecostales. La Asamblea estuvo presidida por el obispo *Federico Pagura* (metodista), quien fue elegido presidente de la Junta Directiva. Con la constitución del CLAI, UNELAM, que durante más de diez años había sido el intento unificador de las iglesias del continente, decretó su propia disolución. A pesar de su representatividad, el CLAI no ha logrado



Asamblea constitutiva del CLAI en Huampani (Lima, Perú), en 1982.

Lo novedoso de la *Asamblea de Oaxtepec* fue, por un lado, el carácter deliberativo y

⁶⁵ Pérez Rivas, "El ecumenismo en América Latina," 227.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Bolioli, "Una historia de unidad," 36. Ver especialmente, UNELAM, *Preguntas y respuestas acerca de UNELAM* (Buenos Aires: Departamento de Publicaciones de UNELAM, n.f.), 7.

incorporar en su membresía a las denominaciones más numerosas y dinámicas del continente. El protestantismo más conservador ha visto al CLAI como un intento del protestantismo tradicional de tomar el control del movimiento evangélico continental. La sospecha de inclinaciones ideológicas y de compromisos con el Consejo Mundial de Iglesias, han hecho que muchos evangélicos conservadores desistieran del CLAI y buscaran un camino de unidad alternativo.

Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA)

Para muchos evangélicos de postura fundamentalista o conservadora, la alternativa a los intentos de unidad del CLAI ha sido la constitución de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA). Por muchos años, varios líderes de iglesias conservadoras sintieron la necesidad de constituir una entidad evangélica a nivel continental, que no respondiera a las iniciativas ecuménicas del Consejo Mundial de Iglesias o de los "ecumenistas" latinoamericanos. Bajo los auspicios de la Alianza Evangélica Mundial y financiado por la Asociación Nacional de Evangélicos de Washington, el norteamericano *Clyde Taylor* trató de agrupar a los evangélicos latinoamericanos conservadores durante los años de 1960, pero sin mucho éxito. Al constituirse el CLAI como expresión continental de las iglesias "ecuménicas" o más relacionadas con el CMI, ciertos sectores de las iglesias conservadoras y fundamentalistas reaccionaron. El CLAI no supo cómo atraerlos a su membresía ni se mostró abierto a sus inquietudes.

La organización de CONELA resultó de circunstancias muy particulares. La iniciativa

la tomaron unos 28 latinoamericanos de los 70 que participaron de la Consulta Mundial sobre Evangelización celebrada en Pattaya (Tailandia) en junio de 1980, bajo los auspicios del Comité de Evangelización de Lausana. Conducidos por dos ejecutivos del equipo evangelístico de Luis Palau, se reunieron en secreto para considerar la posibilidad de formar una asociación latinoamericana de evangélicos. Según ellos, el recientemente formado Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) no representaba a la mayoría de las iglesias evangélicas latinoamericanas, que ellos consideraban eran fundamentalistas. Por otro lado, a su parecer, el CLAI estaba demasiado comprometido con el Consejo Mundial de Iglesias.



Primeros oficiales de CONELA: (sentados de izquierda a derecha) Carlos San Martín (vicepresidente), Marcelino Ortiz (presidente), Eduardo Ruan (secretario), Richard Hartmut Glaser (tesorero); (parados de izquierda a derecha) Juan Carlos Miranda, Teófilo Aguillón, Baldemiro Grullón, Arcesio Cruz, Félix Calle, Alberto Scataglini, Emilio Antonio Núñez (vicepresidentes regionales), Ricardo Sturz, vicepresidente regional, no aparece en la fotografía.

De este encuentro informal surgió la propuesta de una consulta continental, cuya base ideológica y teológica sería el Pacto de Lausana. Se nombró un comité *ad hoc*, con el fin de que convocase para 1982 a dicha consulta, con representación de iglesias y

organizaciones evangélicas. El encuentro, que tuvo lugar en Panamá, en abril de 1982, contó con un fuerte respaldo de la Asociación Evangélica Luis Palau y pretendió contrarrestar el desarrollo e influencia del CLAI.

Pretendiendo representar a la mayoría de las iglesias evangélicas latinoamericanas, que según ellos era "bíblica, evangelística, conservadora y fiel a la Biblia,"⁶⁸ unos 202 delegados en representación de 98 denominaciones evangélicas diferentes constituyeron la Confraternidad Evangélica Latinoamericana. La nueva organización de corte fundamentalista declaró expresamente que "CONELA no tiene ni tendrá relaciones con el Concilio Mundial de Iglesias con sede en Ginebra, Suiza, ni con el Concilio Latinoamericano de Iglesias (CLAI)." Además se indicaba: "Pretendemos sostener relaciones con todas las Iglesias Cristianas Evangélicas, fieles a la autoridad de bíblica, sin distinción denominacional, y cuyos principios estén en armonía con los postulados que emanan de la Reforma Protestante del siglo XVI."⁶⁹

Al igual que el CLAI, CONELA no ha sabido articular hasta el presente un auténtico movimiento de unidad y cooperación cristiana entre los evangélicos latinoamericanos. La consultas celebradas y la labor de sus diversas organizaciones no ha producido hasta el presente efectos significativos sobre la vida de las iglesias y la misión que éstas tienen que llevar a cabo en América Latina.

Asociaciones de Seminarios

A pesar de sus posiciones ideológicas y teológicas diferentes, los evangélicos latinoamericanos han desarrollado buenas relacio-

nes fraternales y han sabido colaborar juntos en ciertas áreas de trabajo. Tal es el caso de las asociaciones de seminarios, que se fueron constituyendo en los primeros años de la década de 1960. A impulsos del *Fondo de Educación Teológica*, del Consejo Mundial de Iglesias, se fueron organizando núcleos regionales. El más antiguo de todos es la *Asociación de Seminarios Teológicos Evangélicos* (ASTE), fundada en 1961 y que reúne a las instituciones de Brasil. La *Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas del Cono Sur* (ASIT) fue fundada en noviembre de 1963. En estos años se organizó también la *Asociación Latinoamericana de Educación Teológica* (ALET) para la región norte de América del sur y América Central. Estas organizaciones agruparon principalmente a instituciones de educación teológica residencial. Pero el movimiento de Educación Teológica por Extensión (ETE), que se expandió rápidamente por el continente a partir de la segunda mitad de los años 1960, constituyó sus propias asociaciones. En 1968 se fundó la *Asociación Evangélica Teológica para el Entrenamiento por Extensión* (AETTE) en Brasil. En 1973 se formó ALISTE (*Asociación Latinoamericana de Instituciones y Seminarios Teológicos por Extensión*), que en 1980 junto con ALET formó la *Asociación Latinoamericana de Institutos por Extensión y Seminarios Teológicos* (ALIET).

Las Asociaciones de Seminarios han sido uno de los experimentos de colaboración evangélica de mayor éxito, ya que han reunido a un amplio espectro de instituciones evangélicas latinoamericanas en interesantes proyectos de acreditación, intercambio de profesores y estudiantes, promoción de bibliotecas y recursos académicos, y sobre todo, consultas sobre diversos temas, especialmente

⁶⁸CONELA, *Los documentos de CONELA* (México: CONELA, n.f.), 3.

⁶⁹Ver Roger Velásquez, "CONELA," *Pastoralia* 4 (julio 1982): 78-83.



Un sector del público que en las sesiones nocturnas llenaba las gradas del pabellón donde sesionaba CLADE I, 1969.

aquellos que tienen que ver más específicamente con la educación teológica. Algunos destacados líderes evangélicos latinoamericanos han servido al frente de estas organizaciones, como: Emilio Castro, José Míguez Bonino, Aarón Sapsezián, Pablo A. Deiros, Jorge Maldonado, Jacinto Ordoñez, Jaci Maraschin, y otros.

Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL)

Otra entidad continental que ha logrado desarrollar buenas relaciones entre evangélicos es la Fraternidad Teológica Latinoamericana. La FTL surgió como movimiento organizado a partir de su primera consulta teológica, realizada en Cochabamba (Bolivia), en diciembre de 1970. No obstante, desde fines de

1969, tras la realización en Bogotá del *Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización*, se dieron los primeros pasos para su constitución. A las 25 personas que se reunieron en Cochabamba, pronto se fueron agregando otros pensadores evangélicos que compartían los objetivos de la FTL. Estos son los de: promover la reflexión en torno al Evangelio y a su significación para el ser humano y la sociedad en América Latina, constituirse en plataforma de diálogo entre pensadores evangélicos, y contribuir a la vida y misión de las iglesias evangélicas del continente. La FTL ha realizado importantes consultas teológicas internacionales y regionales, ha publicado valiosos materiales de reflexión, ha organizado talleres de capacitación, y desde 1972 publica con regularidad su *Boletín Teológico*.⁷⁰

⁷⁰C. René Padilla, "¿Qué es la Fraternidad Teológica Latinoamericana?" *Misión* 4 (marzo 1985): 34.

Desde su formación, la FTL ha venido ejerciendo una marcada influencia en el pensamiento teológico evangélico, y poco a poco ha ido influyendo también a nivel mundial.⁷¹

Entre los logros más importantes de la FTL ha sido el auspicio de los *Congresos Latinoamericanos de Evangelización*.

CLADE I. Se llevó a cabo en Bogotá (Colombia), en noviembre de 1969, bajo el lema "Acción en Cristo para un continente en crisis." Un total de 920 delegados, entre los que se destacó la presencia de algunos pentecostales, constituyeron la asamblea "más grande y más abarcadora que ha habido de protestantes evangélicos del continente y del pueblo de habla hispana en los Estados Unidos."⁷² CLADE I reconoció la realidad masiva del pentecostalismo, estimuló algo de autocritica, pero apenas tomó nota del "aggiornamento" católico romano y no prestó atención suficiente a los problemas sociales del continente. La evangelización fue el tema central alrededor del cual giraron los informes del avance evangélico en cada país, las ponencias teológicas, los grupos de estudio y las proyecciones hacia el futuro. Los asistentes compartieron los estudios bíblicos de *Rubén Loes* y *Mario Mulki*, y participaron en 24 talleres que discutieron cuestiones teológicas y técnicas. Se percibió un "cierto grado de consenso teológico," que podría describirse como el del "grupo evangélico conservador,

fuertemente afirmado en las bases doctrinales que caracterizan a los llamados grupos 'no históricos,' provenientes de *faith missions*. . . pero los miembros de las viejas denominaciones 'históricas' allí presentes manifestaban su aceptación básica de este mismo fundamento teológico."⁷³

Según *W. Dayton Roberts*, "la orientación de CLADE fue fuertemente evangélica, inspiradora y evangelística. Pero muchos quedaron desilusionados de su miopía social y su poca profundidad teológica. No obstante, como factor en el desarrollo del protestantismo latinoamericano, es indudable su significado."⁷⁴ Fue precisamente por la falta de suficiente crítica de CLADE I, que algunos participantes consideraron conveniente la creación de una fraternidad de teología que reaccionara contra líneas de pensamiento como la expresada por *Pedro Wagner* en su libro *Teología latinoamericana: ¿radical o evangélica?* y por organizaciones como *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL).⁷⁵

CLADE II. El CLADE II se llevó a cabo en Huampaní (Perú), en noviembre de 1979. Doscientos sesenta y seis delegados de 39 denominaciones y de 22 países se reunieron en torno al lema "Que América Latina escuche la voz de Dios." El encuentro trazó su línea histórica al CLADE I, y fue convocado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana, único organismo que nació del mencionado Congreso. "La intención explícita del Congreso fue realizar un inventario de lo que se estaba haciendo en el campo de la evangelización, reflexionar sobre el

⁷¹C. René Padilla, "La Fraternidad Teológica Latinoamericana: una evaluación crítica," *Misión* 12 (diciembre 1983): 28.

⁷²Costas, *Theology of the Crossroads*, 46.

⁷³Samuel Escobar, "Introducción," en *Acción en Cristo para un continente en crisis*, ed. por CLADE (San José, Costa Rica: Caribe, 1970), 4.

⁷⁴Roberts, "El movimiento de cooperación evangélica," 60.

⁷⁵Costas, *El protestantismo en América Latina hoy*, 42-43.



Mortimer Arias.



C. René Padilla.



Rolando Gutiérrez.

mensaje del Evangelio, y pensar en el futuro de la tarea evangelizadora, tomando muy en serio la realidad del contexto latinoamericano.⁷⁶ CLADE II quiso ser un encuentro de hombres y mujeres comprometidos con la evangelización de América Latina. No se conformó con sólo reflexionar sobre el sentido de la evangelización dentro de la realidad continental, sino que procuró desarrollar planes concretos para una evangelización contextual e integral en la década de 1980. Además de los informes de los grupos regionales y miniponencias sobre variados temas relacionados con la evangelización de grupos específicos, que fueron discutidos en particular, los participantes recibieron varias ponencias de fondo. Los autores de estas ponencias eran personas involucradas en formas diversas de la tarea evangelizadora, todos ellos latinoamericanos sirviendo en el continente y miembros de la FTL.

La ponencia inicial, que destaca los énfasis básicos de la herencia reformada de los evangélicos, estuvo a cargo de *Emilio Antonio Núñez*. Las ponencias sobre "Espíritu y Palabra en la tarea evangelizadora" las presenta-

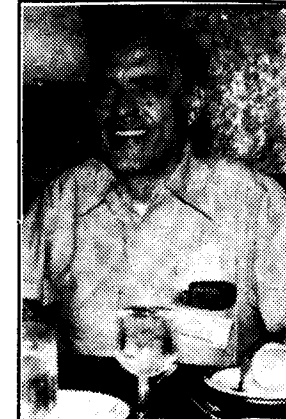
ron *Norberto Saracco* y *Rolando Gutiérrez Cortés*. Las ponencias sobre "Cristo y anticristo en la proclamación" estuvieron a cargo de *Valdir Steuernagely C. René Padilla*. *Russell P. Shedd* y *Orlando Costas* disertaron sobre "Pecado y salvación en América Latina," mientras que *Mortimer Arias* y *Samuel Escobar* se ocuparon del tema "Esperanza y desesperanza en la crisis continental."

CLADE III. El CLADE III tuvo lugar en Quito (Ecuador), del 24 de agosto al 4 de setiembre de 1992. El tema general del Congreso fue "Todo el Evangelio para todos los pueblos desde América Latina." El coordinador general fue *Guillermo Cook*. Una amplia gama de participantes (mujeres, indígenas, laicos, jóvenes, pastores y misioneros) reflexionaron especialmente sobre los nuevos modelos de iglesia, misión y evangelización que están surgiendo en diferentes contextos socio-culturales.

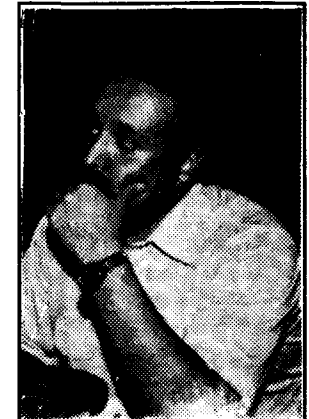
El programa de cada día se dividió en dos bloques. Los estudios bíblicos estuvieron dirigidos por *Jorge Atiencia* y *Samuel Olson*. Hubo tres series de ponencias y



Guillermo Cook.



Emilio Antonio Núñez.



Jorge Atiencia.

mesas redondas en el plenario: una teológica ("todo el Evangelio"), otra misionológica ("para todos los pueblos") y otra socio-económica-política-cultural ("desde América Latina"). *Sileda Steuernagel* y *Pablo A. Deiros* presentaron el tema "El Evangelio de perdón," mientras que *Rolando Gutiérrez* y *Alberto Mokke* disertaron sobre "El Evangelio y la comunidad del Espíritu Santo." "El Evangelio de reconciliación" fue el tema de *José Míguez Bonino* y *Carmen P. de Camargo*. "Evangelio y cultura" fue tratado por *Tito Paredes* y *Fernando Quicaña*. Otras ponencias versaron sobre "El Evangelio de poder" (*Carlos Queiroz* y *Norberto Saracco*), "El Evangelio de justicia" (*Emilio A. Núñez* y *Wilfredo Canales*), "Evangelio y política" (*Robinson Cavalcanti* y *Victor Arroyo*), "El Evangelio de la nueva creación" (*Juan Stam* y *Rolando Mendoza*).

Facultad Latinoamericana de Estudios Teológicos (FLET)

En años más recientes, la labor de educación teológica desarrollada por la Facultad Latinoamericana de Estudios Teológicos (FLET), que en 1986 contaba con más de 10.000 alumnos a lo largo del continente, ha servido para

tender líneas de comunicación entre diversos grupos evangélicos. La FLET surgió en 1980 como organismo dedicado a la capacitación ministerial de pastores y líderes evangélicos. Se trata de un programa unido de varias entidades. Su origen está vinculado a Logoi, una agencia misionera interdenominacional fundada en 1968 en Estados Unidos. Al principio, el ministerio de Logoi consistió en la publicación de libros, pero a partir de 1977 dio comienzo a un programa de estudios pastorales en Chile. Para 1981 Logoi había extendido su programa a cinco países con 22 centros de operación y más de 2.500 estudiantes. Desde 1980 se asoció al programa de Logoi el *Seminario por Extensión a las Naciones* (SEAN), entidad especializada en la preparación de materiales teológicos programados. Desde 1981 hizo lo propio el *Centro de Preparación de Líderes Cristianos* (CPLC), que servía mayormente a iglesias pentecostales en Argentina. Pastores y obreros que no pueden acceder a la educación teológica residencial o a otros programas de entrenamiento aprovechan las ventajas de la metodología propiciada por la FLET en tres niveles de estudio, incluido el Bachillerato en Teología.

⁷⁶ Samuel Escobar, "Espíritu y mensaje del CLADE II," en *América Latina y la evangelización en los años 80*, ed. por CLADE II (n.l.: CLADE II, 1980), xi.

PROTESTANTISMO Y EVANGELIZACION

El fracaso de la evangelización católica

Es imposible pensar en la evangelización de América Latina sin tomar en cuenta a la Iglesia Católica Romana, que sigue siendo dominante en el continente. Según muchos católicos, América Latina es un continente ya evangelizado y, por lo tanto, cristiano. En medios protestantes se dice que después de 500 años la Iglesia Católica ha fracasado en evangelizar el continente. Prueba de ello, se dice, son las frecuentes crisis políticas, económicas, religiosas y morales. Pero este argumento tiene que ser revisado con cuidado. Es necesario preguntarse por qué fracasó Roma.

La CELA I (1949) lo explicaba así: "Cuatro siglos de catolicismo romano no han logrado dar a nuestros pueblos un sentido cristiano de la vida. La religiosidad ambiente es más bien formalista y externa, cuando no una amalgama con el paganismo y las supersticiones de los pueblos autóctonos. Grandes grupos raciales, en algunos países, mantienen sus propias religiones y se muestran reacios a toda influencia cristiana. La Iglesia Católica Romana procura aliarse con los partidos políticos que ocupan el poder y con las aristocracias, cuidando sobre todo de mantener su dominio sobre los gobiernos y defender sus intereses materiales. Como consecuencia, va perdiendo la adhesión del pueblo, que se torna indiferente cuando no enemigo de la religión; sólo una pequeña proporción de la población es católica conscientemente practicante, dándose el caso de que católicos destacados afirmen que estas son tierras de misión, existiendo ya entidades misioneras católicas romanas, en la América del Norte, que intentan suplir las deficiencias del catolicismo romano latinoamericano, con el envío de misioneros. A pesar de los esfuerzos aislados que últimamente está realizando la Iglesia Católica Romana, es muy grande el des-

conocimiento de la Biblia y sus enseñanzas, aun entre gente culta."⁷⁷

A menudo, se atribuye este fracaso a los *métodos misioneros del siglo XVI*, caracterizados por su superficialidad y violencia. Pero, en realidad, lo que ocurrió es que *los misioneros no fueron muy numerosos*. Otro factor es que *la Iglesia Romana se ajustó superficialmente a las religiones precristianas*. No hubo una verdadera conversión al cristianismo, sino una imposición de la cultura cristiana sobre el paganismo autóctono. Otra falla reside en la historia del catolicismo político, que hizo que la gente sospechara que los nombres de Jesús y María estuviesen siendo usados para ocultar algo completamente diferente, y la religión cristiana fuese sólo un *instrumento de dominación política*.

La preocupación por la evangelización protestante

La preocupación de los evangélicos por la evangelización del continente queda ilustrada por la realización de las tres conferencias continentales acerca del tema (CLADE I, CLADE II y CLADE III). Tanto CLADE I como CLADE II se inscribieron en un proceso de acción y reflexión evangélicos a nivel mundial, y no fueron hechos continentales aislados. La década de 1950 había sido una década de desarrollo increíble en la evangelización mundial, y de una conciencia de la obligación misionera de las iglesias. CLADE I fue una consecuencia del Congreso Mundial de Evangelización llevado a cabo en Berlín, en 1966, bajo los auspicios de la revista *Christianity Today* y la Asociación Evangelística de Billy Graham. CLADE II resultó como una

contextualización del Congreso Mundial de Evangelización celebrado en Lausana, en 1974. A diferencia de los dos congresos anteriores, CLADE III ha resultado de una iniciativa totalmente latinoamericana y desde la FTL.



Gran concentración del día de la Biblia en Lima, Perú, (1990).

Hay más de 150 denominaciones protestantes ocupadas en la evangelización de América Latina, que lo hacen a través de más de 170.000 congregaciones, con cerca de 55 millones de miembros comulgantes, y con una comunidad confesional mucho mayor. No obstante, los evangélicos continúan siendo minoría en todos los países del continente. De modo que sigue en pie la cuestión de cómo evangelizar a los millones que todavía están sin Cristo.

Hay siete denominaciones que predominan numéricamente: pentecostales, luteranos, bautistas, anglicanos, metodistas, presbiterianos y hermanos libres. No obstante, los pentecostales constituyen más del 75% del total de evangélicos en América Latina. En cuanto a los países, Chile es el que tiene el índice más elevado de crecimiento evangélico; le siguen Brasil, Panamá y Guatemala. En siete países latinoamericanos, en la década que va desde 1960 a 1970, las iglesias evangélicas crecieron a un ritmo superior a 100%. En cuanto a la cantidad de miembros evangélicos, dos tercios se encuentran en Brasil.⁷⁸

Seguendo los datos de Read, Monterroso y Johnson (su libro fue publicado en 1970), para 1967 había 74.394 comulgantes en las iglesias latinoamericanas relacionadas con las misiones no denominacionales, o sea 1.5% del total de miembros. En las iglesias pentecostales había 3.104.535 miembros, o sea 63.3%. En las iglesias tradicionales el total era de 1.252.434 miembros, o sea 25.5% del total. Es sorprendente el hecho de que el personal de las misiones no denominacionales constituía para entonces 32.4% del total, aunque sus iglesias contaban sólo con 1.5% del total de miembros. Mientras tanto, los misioneros pentecostales constituían 9.8% de todos los misioneros de América Latina, pero sus iglesias contaban con el 63.3% de la membresía total. Las denominaciones tradicionales sumaban un 44.8%, mientras su membresía totalizaba el 25.5%. La denominación evangélica de crecimiento más explosivo era la de los diversos grupos pentecostales.⁷⁹

América Latina se caracteriza por la heterogeneidad y diversidad de sus iglesias evangélicas. En buena medida, las diferencias son de orden teológico. Pero hay también diferencias de orden litúrgico, ético, eclesiológico y tradicional. En la mayor parte de los casos no son asuntos de gran importancia real y objetiva. En general, las diferentes iglesias o grupos tienden a ser un reflejo de la estructura social en la que se desenvuelven. Así, por ejemplo, las iglesias históricas o denominaciones tradicionales están orientadas

⁷⁷El cristianismo evangélico en la América Latina, 29-30.

⁷⁸Read, Monterroso y Johnson, *Avance evangélico en la América Latina*, 27-33.

⁷⁹Ibid., 37.

a la clase media, mientras que los pentecostales y las misiones no denominacionales trabajan mayormente con las clases bajas o grupos marginales.

En la actualidad, las iglesias pueden evangelizar con libertad en casi todo el continente, sin las restricciones o persecuciones que hubo en otros tiempos, especialmente por instigación del clero católico o

de gobiernos autoritarios. Esta labor proselitista se realiza también con el aporte de organizaciones o instituciones para-eclesásticas como son las estaciones de radio (*La Voz de los Andes*, de Quito; *La Cruz del Sur*, de La Paz; o *Radio Transmundial*), o bien programas radiales evangélicos (*La Hora Luterana*, Luis Palau Responde). Las Sociedades Bíblicas, y otras agencias como Juventud para Cristo, Cruzada a Cada Hogar, Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo, los Gedeones Internacionales y otros se suman al trabajo de las iglesias locales en el testimonio cristiano.

Los campos que mayormente concentran el interés evangélico de las iglesias son los que tienen que ver con los indígenas y los campesinos, los obreros y los empleados, los intelectuales y los inmigrantes. Los medios generalmente utilizados son el testimonio personal, las campañas evangélicas en las iglesias o de masas, la literatura cristiana (especialmente la Biblia), los medios masivos de comunicación (radio y televisión), y las instituciones cristianas de servicio y educación.

Los problemas en la evangelización protestante

A pesar del extraordinario progreso de las iglesias en la tarea evangelizadora, se notan todavía algunos problemas que habrá que analizar y resolver.

Falta de cooperación. Esto tiene que ver con la efectividad con que las iglesias evangélicas hacen su impacto en la sociedad donde actúan. En principio, las iglesias no rehusan cooperar entre sí, y de hecho, de tanto en tanto o de alguna manera lo hacen. Pero hay muchas dificultades en la práctica. En Bolivia, por ejemplo, hay más de 50 denominaciones evangélicas. Es cierto que el país es grande y hay lugar para todos. Pero, especialmente en las ciudades, se han suscitado problemas de cooperación, estableciéndose una dura competencia intereclesástica para conseguir adeptos. En buena medida, esto se debe al hecho de que en la ciudad, es más fácil que en el campo percibir la diversidad de iglesias.



Una toma de la película "Lucía" rodada en Buenos Aires para World Wide Pictures, a principios de 1960.

Para muchas personas, esta diversidad de iglesias, con tantos nombres raros y diferentes, y cada una con pretensiones de poseer la verdad, es motivo de confusión cuando no una piedra de tropiezo. La necesidad de cooperación es bien sentida por muchos, y a tal efecto han surgido asociaciones intereclesásticas en muchos países. Sin embargo, el ideal está lejos de haber sido alcanzado.

Muchas denominaciones continúan renuentes a todo tipo de cooperación, y prefieren soportar un peso mayor y hacer la tarea por su cuenta, antes que unir fuerzas con otros evangélicos.

Falta de una evangelización total. América Latina necesita de una evangelización total, con un Evangelio total, para el ser humano total. La tarea de evangelización consiste en proclamar el Evangelio de Jesucristo con poder. Pero esta predicación debe tener en cuenta el contexto, su cultura y sus necesidades, sin por ello confundirse con ese contexto. Los evangélicos deben luchar por conocer mejor la cultura latinoamericana, los rápidos cambios sociales habidos en el continente, el folklore, las costumbres y aspiraciones del ser humano común, y traducir el Evangelio de tal modo que sea entendido y aceptado con libertad. El eterno Evangelio de Cristo debe ser puesto en los términos de hoy; el mensaje de Jesús de Nazaret tiene que ser traducido al hombre y la mujer latinoamericanos.

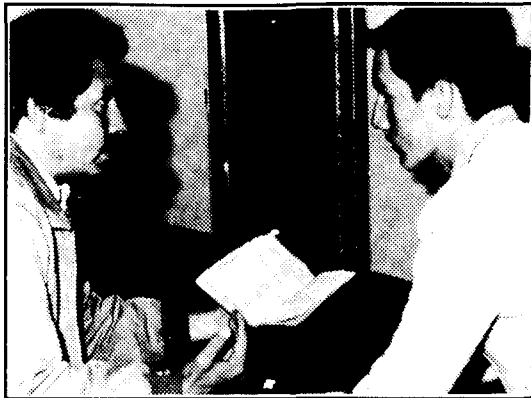
Falta de reconocimiento del ethos latinoamericano. En la antropología cultural se llama ethos al conjunto de ideas y creencias que la mayoría de las personas de un grupo étnicamente delimitable tiene acerca de los problemas fundamentales. El ethos puede darse tanto en la pequeña tribu de un pueblo primitivo, como en una gran sociedad moderna. Con este nombre se designa especialmente a los ideales y esquemas de conducta considerados obligatorios por la mayoría y que garantizan una vida común regulada, y predecible de antemano. De este modo, el ethos es la característica predominante de una cultura étnica o racial considerada como un todo. Se refiere, pues, al sistema de preferencias de un grupo social, es decir, al conjun-

to de hábitos, costumbres y modo de ser que se define a través de la suma de los actos de los individuos que integran una determinada cultura. El ethos latinoamericano, en definitiva, es el modo como cada latinoamericano y la cultura latinoamericana vive su ser. Es el conjunto de ideas, valores e ideales predominantes que le da su carácter distintivo a la cultura latinoamericana.

En este sentido, el pueblo latinoamericano está mayormente inclinado a ser influido más estéticamente que de otra manera. Cuando el sentimiento y las emociones ocupan el lugar de la razón, hay una mejor respuesta. La evangelización debe contemplar esta *sensibilidad estética*, especialmente en lo que hace a la alabanza y la adoración a Dios. En parte, el éxito de los pentecostales en su tarea evangelística descansa sobre su estilo de adoración, que apela fuertemente a las emociones y la participación corporal del que adora. El atractivo de la bulliciosa adoración pentecostal ha llevado a una creciente "pentecostalización" de la alabanza, incluso en las iglesias más tradicionales o litúrgicas. La utilización de instrumentos de cuerda o percusión, el acompañamiento de palmas y largos períodos de canto congregacional, seguidos de sermones entusiastas, caracterizan los cultos de la mayoría de los evangélicos en América Latina.

Falta de un Evangelio integral. Un cuarto problema es que la evangelización en América Latina ha sido más particular que total; más verbalista que pragmática o concreta; con un Evangelio de ofertas y no con un Evangelio de discipulado y obediencia. La falsa distinción dualista entre materia y espíritu, cuerpo y alma, vida terrenal y vida eterna, iglesia y sociedad, junto con la dicotomía entre el mun-

do y la Iglesia, ha sido característica de la prédica evangélica de muchas iglesias. Esto ha llevado a concebir un Evangelio ajeno e indiferente a las necesidades inmediatas del ser humano. Incluso, ha producido un Evangelio inhumano, que negó como herética o mundana toda demanda por justicia social, amor y promoción humana y social.



Creyente evangélico testificando de su fe, en Bogotá, Colombia.

Se redujo el deber evangelístico a lograr la "salvación del alma," mutilando así el Evangelio de Cristo, que tiene que ver con la salvación del ser humano, y del ser humano en su totalidad. No ha habido todavía mayores indicios de cambios en esta tendencia gnóstica y parcializadora en lo que hace a la tarea evangelística en América Latina.

Falta de una evangelización comprometida. Un último problema a señalar es que la evangelización es siempre llevada a cabo por una comunidad de fe, la Iglesia, que lo hace a partir de su propia vida. En América Latina, las iglesias, en general, han estado más preocupadas en el montaje de sus estructuras y programas internos que en cumplir la ineludible misión de ser sal y luz en el mundo. Ha habido un divorcio muy marcado en algunos casos entre teología y ética, entre prédica y acción, entre doctrina y praxis. Las iglesias que pregonan el amor de Dios no siempre son un buen ejemplo o claro reflejo de ese amor; las que proclaman justicia suelen crear dentro de su seno las más absurdas condiciones opresivas o de marginamiento y discrimina-

ción. La rigidez, el ajuste estricto a las tradiciones heredadas y la falta de plasticidad ante el cambio están haciendo morir en la esterilidad, o dormir en el conformismo a muchas iglesias.

No obstante, algunas congregaciones están asumiendo su función profética y comprometiéndose con Cristo en llevar al mundo y en el mundo el Evangelio de redención,

comenzando por vivirlo con todas sus demandas. Las inquietudes puestas de manifiesto en CLADE II (1979) y más recientemente en CLADE III (1992) son testimonio de la profunda preocupación de las iglesias evangélicas latinoamericanas por la evangelización del continente, en cumplimiento de la Gran Comisión.

PROTESTANTISMO Y CULTURAS INDÍGENAS

La situación

La masa de población indígena, a pesar del proceso de permanente exterminación desde los días de la conquista, ha continuado constituyendo un sector importante de la población latinoamericana. Casi parece un milagro que, a pesar del trato inhumano que recibieron, los indígenas de América Latina hayan podido sobrevivir. En muchos países, especialmente en el Caribe, los indígenas fueron exterminados o asimilados por la fuerza siglos atrás. En otros lugares, como en América Central, Chile, Venezuela y Colombia, quedan

pequeños grupos indígenas que continúan reivindicando sus derechos y buscan soluciones adecuadas a su condición de minoría étnica y cultural. En Brasil hay grupos indígenas que están sufriendo la embestida destructora e integradora de la civilización tecnológica. En el caso de Guatemala, México, Perú, Bolivia y Ecuador la situación demográfica es distinta, ya que los indígenas o bien son mayoría o bien representan una fuerte minoría demográfica.

El crecimiento de la población indígena latinoamericana ha sido sostenido, de tal manera que los 11 millones que fueron registrados en 1940, llegaron a 13 millones en 1962, y para 1978 sumaron 28,5 millones. Se calcula que a comienzos de la década de 1980 ya había más de 30 millones de indígenas en el continente. En países como Bolivia y Guatemala más de 50% de sus habitantes son indígenas, mientras que en Ecuador y Perú lo es más de una tercera parte. En México, más de 35% de la población rural es indígena, o sea unos 9 millones de personas, concentradas en 56 grupos étnicos. Este aumento de la población no obedece sólo al incremento de la tasa de natalidad, sino también al registro de tribus que han sido reconocidas recientemente. No obstante, a pesar de estos datos demográficos, hay muchos grupos indígenas en vías de extinción. La pobreza, la explotación, las enfermedades, la falta de agua potable y servi-



Indígenas explotados por los españoles en las minas de oro.

cios sanitarios, el analfabetismo y otros males están terminando con muchos núcleos indígenas. A estos factores se agregan actos verdaderamente criminales, como los asesinatos genocidas y la esterilización.

La evangelización

El interés por predicar el Evangelio a los pueblos indígenas del continente precedió, en muchas partes, al interés por hacerlo a las personas de habla castellana y de trasfondo religioso católico romano. Como ya se indicó, la población criolla fue considerada durante un buen tiempo como ya evangelizada, mientras que los indígenas eran tenidos por paganos, no sólo necesitados del Evangelio sino también de una labor civilizadora.

Cabe recordar que la primera misión protestante en Nicaragua fue establecida por los hermanos moravos en 1849 entre los miskitos de la costa oriental (Bluefields). La actividad de los cristianos fue bien recibida, especialmente después del bautismo de la princesa Matilda. A partir de esta región los moravos se extendieron a la zona habitada por los indígenas sumos. Los primeros conversos entre ellos fueron bautizados en 1878. Los misioneros compusieron gramáticas y diccionarios del idioma miskito, además de traducir el Nuevo Testamento (1905). Los anglicanos trabajaron también entre los miskitos. La fe evangélica se extendió a Honduras en 1930. La obra médica fue fortalecida con la llegada del primer médico en 1933, el mismo año en

que se realizó la ordenación del primer pastor miskito.⁸⁰

El trabajo pionero entre los indígenas de América del Sur corresponde el primer anglicano que misionó en estas tierras: *Allen F. Gardiner*. Este capitán de la Marina Británica había visitado Chile en 1822, pero recién comenzó su obra entre los indígenas mapuches en 1838. Cuatro años más tarde decidió iniciar la obra entre los aborígenes de Tierra del Fuego. Su idea era establecer una estación misionera en las Islas Malvinas, para desde allí visitar el continente. Contaba con el apoyo de la Sociedad Misionera Patagónica, que él mismo había fundado, y que continúa sirviendo hasta el presente como la Sociedad Misionera Sudamericana.

En aquellos años, el regente *Diego Antonio Feijó* (1784-1843), en Brasil, pidió en 1835 al *Marqués de Barbacena*, que se encontraba en Londres, que consiguiera "la venida al Brasil de dos corporaciones de Hermanos Moravos, para que se dedicasen a educar a nuestros indígenas."⁸¹ El mismo Gardiner había visitado Bolivia en 1846 con el fin de evangelizar a los indígenas. Para ello había comenzado a estudiar la lengua quechua. El gobierno liberal de entonces le impuso como condición limitarse a los indígenas no evangelizados y no hacer proselitismo entre los que eran católicos romanos.

A pesar del martirio de Gardiner en 1851 (ver Subunidad III), en 1863 la Misión envió a *Waite H. Stirling* a las Islas Malvinas, donde seis años más tarde fue consagrado como obispo anglicano. A partir de allí Stirling y otros misioneros organizaron numerosas misiones

entre los indígenas del continente. Los esfuerzos misioneros se vieron coronados en 1872 cuando los primeros indígenas de Tierra del Fuego fueron bautizados.⁸²

En Guatemala, los presbiterianos trabajaron activamente entre las poblaciones indígenas casi desde el comienzo de sus labores en el país. A lo largo de los años desarrollaron varios centros de evangelización entre los indígenas, especialmente los *quichés* y los *mam*. En enero de 1941 el misionero *Burgess* y un grupo de indígenas se establecieron en Santa María de Jesús, una aldea cercana a Quetzaltenango, donde fundaron el Instituto Bíblico de la Misión Presbiteriana. En 1944 los metodistas se unieron a los presbiterianos en la obra educativa entre los indígenas. Lamentablemente, el Instituto es visto forzado a cerrar sus puertas en 1981.

La *Misión Centroamericana*, que comenzó a trabajar en Guatemala en 1899, desarrolló una amplia labor evangelizadora y educativa entre los indígenas. En 1923, junto al lago Atitlán, se fundó el *Instituto Bíblico Robinson*, en el que se prepararon evangelistas indígenas para la predicación y enseñanza en sus propios idiomas y dialectos.

Muchos proyectos de evangelización a los pueblos indígenas han sido llevados a cabo por *misiones de fe o independientes*. Por el contrario, las misiones de las iglesias históricas o tradicionales se han dedicado casi exclusivamente al trabajo con los mestizos o ladinos, especialmente en zonas urbanas. La Bolivian Indian Mission fue organizada en

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO

El apóstol evangélico de la investigación de las lenguas indígenas fue *Guillermo Cameron Townsend* (1897-1982). En 1917 se estableció en Guatemala, entre los indios *cakchiqueles*, cuyo idioma aprendió y dotó de gramática y escritura. Elaboró también un sistema de alfabetización y tradujo el Nuevo Testamento. Fundó escuelas y un hospital, y organizó una cooperativa para el despulpe del café. Townsend trabajó por 17 años en Guatemala enfatizando el estudio de las lenguas indígenas y la traducción de las Escrituras, junto con la promoción socio-económica del indígena.

Invitado por el maestro *Moisés Sáenz* fue a México en 1934, y se estableció con su esposa en Tetelcingo, Morelos, donde inició una labor semejante. Allí en México, fundó el *Instituto Lingüístico de Verano* que con el tiempo se extendería a muchos países del continente. Miles de publicaciones han surgido de la labor científica del Instituto, entre ellas gramáticas, vocabularios y material de lectura para uso de los indígenas. De estos escritos, al menos 21 proceden de la pluma de Townsend mismo, y muchos son versiones del Nuevo Testamento o partes de él a muchas lenguas.⁸³

1907 y trabajó en Bolivia; la Misión Unida Indígena Andina hizo lo propio en Ecuador; en Venezuela se destacó la Misión Nuevas Tribus; y en Colombia, la Unión Misionera Evangélica. No obstante, si bien muchas de estas misiones lograron con éxito abrir numerosos campos misioneros, su evangelización no fue integral y pecó de paternalismo.

La *Misión Townsend*, fundada en México a mediados de los años de 1930, alcanzó una gran significación, como lo siguen haciendo los Traductores Wycliffe de la Biblia y los proyectos de los Institutos Lingüísticos de Verano, que surgieron de aquella iniciativa. Esta misión no tiene lazos denominacionales, sino que colabora con las Sociedades Bíblicas en la tarea de poner la Biblia en las lenguas nativas. Sin embargo, se ha criticado a los Traductores Wycliffe y al Instituto Lingüístico de Verano que su labor lleva a un proceso de aculturación, que termina por liquidar el idioma indígena y su cultura, trayendo alienación.

La promoción social

Se han formado en América Latina diversas organizaciones evangélicas que han procurado la *promoción social del indígena*. El Comité Evangélico de Servicio Social Maya Quiché (CESSMAQ), tuvo su inicio a mediados de 1977. Nació presionado por la inmensa necesidad que se sentía en el Presbiterio Evangélico Maya Quiché. Este Presbiterio pertenece al Sínodo Nacional Presbiteriano de Guatemala, y se organizó como tal por la discriminación existente en las iglesias ladinas hacia los indígenas. Su ministerio consiste mayormente en servicios de alfabetización, difusión de técnicas agrícolas, medicina preventiva, préstamos a pequeños agricultores, y otras actividades de educación y mejora del nivel de vida de la población indígena.

En Ecuador se constituyó una Federación Nacional Quichua. En Perú, el Comité Andino Quechua ha desarrollado diversas activida-

⁸⁰Sobre la obra de los moravos entre los miskitos, ver Mary W. Helms, *Asang: adaptaciones al contacto cultural en una sociedad misquita* (México: Instituto Indigenista Interamericano, 1977); y Rooy, "La llegada de los moravos a Nicaragua," 21-22.

⁸¹Léonard, *O protestantismo brasileiro*, 40.

⁸²Monti, *Presencia del protestantismo*, 125-133.

⁸³"Dr. W. Cameron Townsend," *La Biblia* (enero-febrero 1983), 21-22.

des, entre ellas un Festival de Música Evangélica y otros encuentros de la comunidad indígena. Ya se han realizado dos Congresos Indígenas de Evangelización, que han reunido a



Mujeres cristianas en la hacienda de Guatajata, hacia 1950.

representantes de diversas etnias de fe evangélica en torno a su responsabilidad evangelística. No obstante, muchos conferencistas fueron ladinos o mestizos y no indígenas. En las últimas décadas han aparecido publicaciones dedicadas al tratamiento de la problemática del indígena en América Latina. Una de las más destacadas es *El Maíz*, que desde 1981 se publica en Guatemala como la "voz y expresión del pueblo indígena y evangélico de América Latina," bajo la dirección de Pedro Pol Sicap.

En 1982 se organizó la *Fraternidad Indígena Latinoamericana* (FIEL). Sus objetivos generales son los de promover el liderazgo indígena latinoamericano, y promover la revalorización de las culturas indígenas desde una perspectiva bíblica. El presidente de FIEL es Rafael Veizaga, de Bolivia.

Las misiones protestantes entre los indígenas lograron considerables éxitos en la predicación del evangelio, pero no siempre fueron de ayuda en la promoción humana del indígena. Poco antes de la Primera Guerra Mundial, la Peniel Hall Society compró tierras en Bolivia para ayudar a los indios *aimaráes*. Pero en la práctica estos quedaron ligados a la propiedad como siervos y trabajaron al servicio de la Sociedad. Como no se vio ningún

provecho con este proyecto, en 1920 se traspasó la propiedad a la Misión Bautista Canadiense, que también fracasó. Finalmente, en 1942 se dividió

la tierra y se la dio en propiedad a los indígenas. En la reforma agraria de 1953 se reconoció como un ensayo meritorio la experiencia de los bautistas en la hacienda de Guatajata.

Dio también buenos resultados el trabajo de los *adventistas* junto al lago Titicaca en el Perú. Se produjo allí una verdadera movilización indígena, especialmente después de la ordenación de Luciano Chambía, en 1912. Con ello, los indígenas *aimaráes* se hicieron cargo de la atención médica y educativa, así como de la evangelización.

Evaluación

El Comité de Cooperación para América Latina se preocupó de la coordinación de los esfuerzos misioneros protestantes entre los indígenas, especialmente después del Congreso de Montevideo, 1925.⁶⁴ No obstante, el objetivo seguido fue mayormente el de la asimilación del indígena a la vida nacional. Por lo tanto, se trataba de un propósito civilizador, que conducía fácilmente a la aculturación o integración del indígena, con la consiguiente pérdida de su identidad cultural. De este modo, muchas misiones degradaron a los indígenas a la condición de simples objetos misioneros. En otros casos, los misioneros sólo buscaron su propia realización personal, o pusieron a los indígenas a su servicio, e incluso se enrique-

cieron a su costa. Otros misioneros no prestaron la mínima atención a la cultura autóctona, y provocaron divisiones entre los grupos indígenas con la competencia misional entre las diferentes agencias misioneras. A veces los misioneros trataron de imponer a los indígenas una moral puritana, que no habían podido implantar en sus propias sociedades.

En general, las misiones entre los indígenas han pecado de considerar al indígena como inferior al blanco de habla castellana o portuguesa. Esto ha llevado a un desprecio por su lengua o a considerar al indígena como no capacitado para el liderazgo y necesitado de dirección. El perjuicio de la inferioridad del indígena ha generado serios problemas para el desarrollo de la obra en países con un alto porcentaje de indígenas. Tal ha sido el caso de la *Iglesia Metodista* en Bolivia, donde las comunidades *aimaráes* han doblado el número de fieles en el período 1975-1976, mientras que el sector de habla castellana sólo creció con lentitud. A pesar de ello, la dirección eclesiástica no ha estado en manos de los indígenas. Más recientemente, la *Iglesia Metodista Boliviana* ha nombrado un obispo *aimara* y ha prestado mayor atención a las bases indígenas que la constituyen.

Después de casi cinco siglos de evangelización de los pueblos indígenas del continente latinoamericano, los cristianos deben admitir su fracaso en dar a conocer el auténtico Evangelio de Jesucristo a quienes Dios puso primero en estas tierras. Un mejor conocimiento de las culturas nativas y la disponibilidad de mejores herramientas para la comunicación con estos pueblos deben alentar a un trabajo misionero más adecuado y efectivo. La creciente conciencia de que deben ser indígenas quienes evangelicen a los indígenas abre nuevas posibilidades para el desarrollo de la misión en el continente. La inquietud de llegar al indígena con el Evangelio de Jesucristo estuvo presente desde el primer viaje de Co-

lón. Tal inquietud puede ser asumida hoy con la experiencia recogida a lo largo de cinco siglos, para que también el pueblo indígena latinoamericano sepa que Jesucristo es el Señor.

GLOSARIO

acción social: acción orientada hacia, o influida por, otra persona o personas como intento organizado de resolver un problema social.

actitud: tendencia a actuar de manera consistente en relación a ciertos objetos y situaciones relacionadas.

consumismo: consumo descontrolado de riqueza, bienes y servicios principalmente con fines de ostentación, sin necesidad, o por encima del nivel de subsistencia.

familia nuclear: la unidad básica de la organización familiar, compuesta por los cónyuges y sus hijos. Puede ser parte de una familia más amplia o familia separada. A veces se usa la expresión equivalente de familia conyugal.

hedonismo: teoría de la motivación humana en la que se sostiene que la conducta puede ser mejor explicada y comprendida si se parte del supuesto de que, en última instancia, su objetivo consiste en evitar el dolor y buscar el placer. Como sistema de ética normativa, consiste en la doctrina según la cual el placer y la felicidad debieran constituir el valor más alto del esfuerzo humano.

inflación: condición económica caracterizada por la abundancia de dinero y de deman-

⁶⁴Christian Work in South America, 147-222.

da de compra en relación con la oferta de bienes disponibles, y que se manifiesta en lo fundamental por el alza de los precios, y a veces, por aumentos nominales de salarios, pero con altas tasas de desempleo.

medio ambiente: el ambiente efectivo, es decir, todo lo que estimula e influye en la conducta de un individuo o de un grupo.

medios masivos: todo medio o instrumento de comunicación que alcanza a un gran número de personas, tales como libros, periódicos, radio, televisión y cine.

patrones sociales y culturales: conjunto interrelacionado de normas sociales y complejos culturales sustentados por los miembros de un grupo.

pietismo: movimiento religioso de los siglos XVII y XVIII que buscaba rescatar la devoción y vida piadosa dentro del protestantismo, que se había tornado rígido y teórico. Sin haber llegado jamás a ser una denominación, el pietismo contribuyó mucho al desarrollo denominacional del protestantismo.

población: todas las personas que residen en un área geográfica delimitada, por ejemplo, una nación, una región geográfica, un Estado, un área metropolitana, una ciudad.

puritanismo: movimiento integrado por cristianos bíblicos que querían llevar a la iglesia de vuelta a una fe y práctica puras. Los puritanos eran acusados con frecuencia de ser demasiado solemnes, pero sus logros fueron grandes, especialmente en tiempos de Oliverio Cromwell en Inglaterra y en las colonias establecidas por los Padres Peregrinos en Norteamérica.

romanticismo: sistema o escuela literaria del movimiento literario y artístico que, a comienzos del siglo XIX, creó una estética basada en el rompimiento con la disciplina y reglas del clasicismo y del academicismo. El romanticismo se expresó en todas las artes.

tipología: esquema clasificatorio compuesto de dos o más tipos ideales (o tipos contruidos). Los tipos ideales proveen categorías abstractas, en función de las cuales se analizan los fenómenos individuales o grupales.

tradicón: costumbre social que se transmite de generación en generación por medio del proceso de socialización. Las tradiciones representan las creencias, valores y modos de pensar en un grupo social. Los usos, las costumbres y los mitos son ejemplos de tradiciones.

transición: proceso en el que, como resultado de la industrialización (o la modernización), se producen cambios en la estructura, funcionamiento y valores de una sociedad.

utopía: concepción de una sociedad ideal o perfecta que elimina todos los aspectos que se consideran indeseables de las sociedades corrientes. Las utopías altamente idealizadas representan sociedades en las cuales la gente vive sin conflictos interpersonales, sin rivalidad, sin competencia.

SINOPSIS CRONOLOGICA

1961	Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA II), Lima. Fundación de la Asociación de Seminarios Teológicos Evangélicos, Brasil.	de Evangelización, Lausanna, Suiza.
1962	Persecución de evangélicos en Cuba. Campañas de Billy Graham en América del Sur.	1976 Golpe de Estado en Argentina.
1962-1965	Concilio Vaticano II.	1977 Comité Evangélico de Servicio Social Maya Quiché, Guatemala.
1963	Consulta Cristiana de Acción Social y Servicio, Río de Janeiro. Fundación de la Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas, Cono Sur.	1978 Asamblea de Iglesias de América Latina, Oaxtepec, México.
1964	Golpe de Estado en Brasil.	1979 Segundo Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE II), en Huampaní, Lima.
1965	Intervención norteamericana en República Dominicana. Fundación de UNELAM.	1979-1980 Sucesión de golpes militares en Bolivia.
1966	Golpe de Estado en Argentina. Conferencia sobre evangelismo del CMI, en México. Congreso Mundial de Evangelización, Berlín.	1980 Fundación de Asociación Latinoamericana de Institutos por Extensión y Seminarios Teológicos (ALIET), América Central. Consulta sobre la Evangelización Mundial, Pattaya, Tailandia. Conferencia Mundial sobre Misión y Evangelización, Melbourne, Australia.
1967	Campaña de las Américas, por los bautistas.	1982 Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA). Campaña de Luis Palau en Asunción, Paraguay. Centenario de la obra evangélica en Guatemala. Fraternidad Indígena Latinoamericana.
1968	Golpe de Estado en Perú.	1991 Campañas de Billy Graham a nivel continental vía satélite.
1969	Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA III), Buenos Aires. Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I), Bogotá.	1992 Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE III), Quito.
1970	Gobierno socialista en Chile: Salvador Allende. Fundación de Fraternidad Teológica Latinoamericana.	
1973	Golpe de Estado en Chile.	
1974	Campaña de Billy Graham en Río de Janeiro. Golpe de Estado en Uruguay. Congreso Mundial	

CUESTIONARIO DE REPASO

1. Describa la situación económica de América Latina en los últimos 30 años. 2. Explique las condiciones de vivienda, crecimiento demográfico, urbanización, empleo y pobreza del continente. 3. Sintetice en sus palabras la situación política presente de América Latina. 4. Evalúe la tipología de Rubem Alves. 5. ¿Cuáles cinco tipos de Lalive d'Epinau toma Miguez Bonino para su tipología del protestantismo latinoamericano? 6. Sintetice la tipología de Orlando Costas. 7. ¿Qué elementos comunes parecen caracterizar al protestantismo latinoamericano? 8. ¿Qué se entiende por "protestantismo pietista"? 9. ¿Cómo describiría el crecimiento protestante de los últimos años? 10. ¿Qué factores dentro del catolicismo ayudan a explicar el crecimiento protestante? 11. Señale algunos cambios importantes dentro de la Iglesia Católica en los últimos años. 12. ¿Qué factores dentro del protestantismo ayudan a explicar su crecimiento? 13. Indique por qué el pentecostalismo parece tener un alto grado de apelación a las masas populares. 14. Describa el proceso de secularización latinoamericano. 15. ¿Cuáles han sido los efectos del proceso de secularización sobre el protestantismo? 16. Caracterice al fundamentalismo evangélico latinoamericano. 17. Desde un punto de vista intradenominacional, ¿cómo clasificaría a los evangélicos en América Latina? 18. Mencione algunas de las organizaciones para-eclesiásticas que operan en América Latina. 19. ¿Cuál es su opinión sobre el trabajo y misión de las organizaciones para-eclesiásticas? 20. Evalúe los resultados de la CELA III. 21. ¿Qué fue UNELAM? 22. ¿Qué es el CLAI y cómo se formó? 23. ¿Qué piensa de CONELA y sus fines? 24. ¿Considera que se justifica la existencia de asociaciones de seminarios? ¿Por qué? 25. Evalúe el trabajo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. 26. Sintetice los resultados de CLADE I, CLADE II y CLADE III. 27. ¿Considera de valor el trabajo de instituciones como FLET a nivel continental? 28. Explique la preocupación de los evangélicos latinoamericanos por la evangelización. 29. Enumere los problemas en la evangelización protestante. 30. Sintetice la situación presente de los indígenas latinoamericanos y los esfuerzos evangélicos por su evangelización y promoción social.

TRABAJOS PRACTICOS

TAREA 1 * Agenda teológica para el futuro

Lea y responda:

La Fraternidad Teológica Latinoamericana no se ve a sí misma como un grupo de poder entre los evangélicos latinoamericanos. Las luchas por el poder eclesiástico en

el continente, generalmente promovidas desde fuera de América Latina, pero alimentadas por las ambiciones y el caudillismo propios de nuestro medio, han impedido hasta aquí que los Evangélicos sirvan al Señor en estas tierras uniéndose mejor sus esfuerzos y recursos para una tarea tan vasta y amplia. La Fraternidad no quiere involucrarse en esas luchas. Quiere seguir siendo un punto de encuentro y un foco de reflexión que exprese la realidad evangélica del continen-

te con su variedad y su pluralismo. Sus miembros están activamente involucrados en el liderazgo de sus iglesias o denominaciones y en la tarea cotidiana de vivir y evangelizar, pero creen que es importante seguir haciendo teología, porque el ministerio del futuro y los interrogantes de las nuevas generaciones lo demandan constantemente. . . . La agenda de la Fraternidad para el futuro es básicamente teológica. . . . Como en los mejores tiempos bíblicos, nuestro itinerario teológico para el futuro brota de nuestra misión, y no de los caprichos académicos de la última celebridad universitaria. Ese itinerario es el que la Fraternidad quiere recorrer con los hombres y mujeres de Dios en América Latina.

América Latina y la evangelización en los años 80, xvi-xvii.

- Sintetice el origen y propósito de la FTL.

- ¿Cuál es su opinión sobre las luchas por el poder eclesiástico entre los evangélicos en el continente?

- ¿Considera que para hacer teología es indispensable estar involucrado en el trabajo de las iglesias y en la evangelización?

- ¿Cree que el quehacer teológico es una responsabilidad permanente de los creyentes? Explique sus razones.

- ¿Cuál es la relación entre reflexión teológica y misión?

- Evalúe el itinerario de la FTL desde su creación a la luz de las afirmaciones del texto leído.

TAREA 2 * Indígenas y evangelización

Lea y responda:

MANIFIESTO INDIGENA CONTRA LAS CELEBRACIONES DEL V CENTENARIO DEL DESCUBRIMIENTO Y PRIMERA EVANGELIZACION DE AMERICA

Nosotros, indígenas representantes de 30 nacionalidades de 13 países de América Latina, reunidos en ocasión de la 2a. Consulta Ecueménica de Pastoral Indígena Latinoamericana, en Quito, Ecuador, del 30 de junio al 6 de julio de 1986 en vista de las proximidades de las celebraciones del 50. Centenario del llamado descubrimiento y de la primera evangelización de América, manifestamos:

Nuestro repudio total a estas celebraciones triunfalistas por las siguientes razones:

1. Que no hubo tan descubrimiento como se quiere hacer creer, sino una invasión con las siguientes implicaciones: (a) exterminio a sangre y fuego y dolencias a más de 75 millones de hermanos nuestros; (b) usurpación violenta de nuestros dominios territoriales; (c) desintegración de nuestras organizaciones socio-políticas y culturales; (d) sujeción ideológica y religiosa en detrimento de la lógica interna de nuestras creencias religiosas.

2. La invasión de que fuimos objeto, desde sus inicios hasta nuestros días, fue una permanente violación de nuestros derechos humanos fundamentales.

3. En todo este proceso de destrucción y aniquilamiento, en alianza con el poder temporal, la Iglesia Católica y otras iglesias y más recientemente las sectas y corporaciones religiosas, han sido y son instrumentos de sumisión ideológica y religiosa de nuestros pueblos.

Tomado de *Tempo e Presença* (setiembre 1986): 36.

- ¿Qué actitud hacia el 5o Centenario refleja este documento?

- ¿Qué argumentos se esgrimen para afirmar que no hubo descubrimiento sino invasión?

- Ilustre de qué manera los derechos humanos fundamentales de los indígenas latinoamericanos han sido violados a lo largo de cinco siglos.

- ¿Qué grado de culpabilidad tiene la Iglesia Católica en la destrucción de las culturas indígenas? ¿Los protestantes están libres de culpa?

LECTURAS RECOMENDADAS

COSTAS, Orlando E. *El protestantismo en América Latina hoy: ensayos del camino (1972-1974)* (San José, Costa Rica: Publicaciones INDEF, 1975), 1-76.

COSTAS, Orlando E. "Una nueva conciencia protestante: la III CELA," en *Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina*, ed. por CLAI (San José, Costa Rica: CLAI, 1980), 81-118.

MIGUEZ, Néstor. "De Rosario a Oaxtepec: los movimientos ecuménicos y la búsqueda de la unidad cristiana en América Latina," en *Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina*, ed. por CLAI (San José, Costa Rica: CLAI, 1980), 121-131.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), 890-898, 1093-1117, 1124-1140.

INDICE GENERAL

PROLOGO	vii
INTRODUCCION	ix
PRIMERA PARTE - EL MUNDO RELIGIOSO LATINOAMERICANO	
UNIDAD UNO - Los antiguos sistemas religiosos	1
SUBUNIDAD I - América indígena	1
<i>La humanidad precolombina</i>	<i>1</i>
<i>Los indios</i>	<i>2</i>
<i>Su designación - Su origen</i>	<i>2</i>
<i>Las condiciones</i>	<i>5</i>
<i>Desigualdad cultural - Los grandes focos culturales - La población indígena antes de Colón</i>	<i>5</i>
<i>La religión precolombina</i>	<i>8</i>
<i>La religiosidad indígena</i>	<i>8</i>
<i>Los protagonistas</i>	<i>10</i>
SUBUNIDAD II - Area mesoamericana	17
<i>Los mayas</i>	<i>17</i>
<i>La civilización de los mayas</i>	<i>18</i>
<i>La religión de los mayas</i>	<i>19</i>
<i>Los rituales religiosos mayas</i>	<i>21</i>
<i>Creencias religiosas de los mayas</i>	<i>22</i>
<i>La creación del hombre y el diluvio</i>	<i>23</i>
<i>Los aztecas</i>	<i>24</i>
<i>La religión azteca</i>	<i>24</i>
<i>El mundo espiritual azteca - Características de la religión azteca</i>	<i>24</i>
<i>Los dioses aztecas</i>	<i>26</i>
<i>Los grandes dioses - Otras divinidades</i>	<i>26</i>
<i>Los sacrificios aztecas</i>	<i>29</i>
<i>Los sacrificios al Sol - Los sacrificios humanos</i>	<i>29</i>
<i>El templo azteca</i>	<i>30</i>
<i>Los chibchas</i>	<i>31</i>
<i>Area de difusión</i>	<i>31</i>
<i>Los dioses de Colombia</i>	<i>32</i>
<i>Las prácticas religiosas</i>	<i>33</i>
SUBUNIDAD III - Area caribeña	41
<i>Totemismo en América</i>	<i>41</i>
<i>Las culturas caribeñas</i>	<i>43</i>
<i>Las religiones caribeñas</i>	<i>44</i>
<i>Los arawak</i>	<i>44</i>

Los caribe	46
SUBUNIDAD IV - Area andina	51
Culturas preincaicas	52
Culturas de los Valles	52
Culturas de la Costa	53
Los mochicas - Los chimúes	53
Culturas de la Puna	56
Los incas	57
La religión incaica	58
La religión oficial del Estado incaico - La religión de las élites - La religión de los Estados conquistados - La religión de los ayllus	58
El culto incaico	63
Los templos - Los sacrificios - Otras prácticas religiosas - El sacerdocio - Las ceremonias	63
Las creencias incaicas	68
La confesión de pecados - Los sacramentos incaicos - La resurrección de los muertos	68
Culturas de la Cordillera	73
Religión de las culturas cordilleranas	73
Los diaguitas - Los atacameños y omahuacas - Los comechingones, calchaquiles y huarpes	73
La religión de los araucanos	75
El ser supremo - El Pillán y los espíritus	76
SUBUNIDAD V - Area sudatlántica	83
Los magallánicos	84
Las culturas magallánicas	84
La religión de los magallánicos	84
Ideas y prácticas religiosas	85
Los chonos - Los akalaluf - Los yaganes - Los onas	85
Los pampas	88
Las culturas del Gran Chaco	89
La religión de las culturas chaqueñas	90
Los guaraníes	91
Las divinidades guaraníes - Las creencias guaraníes	91
Brasil	94
Brasil oriental	94
Plantadores amazónicos	94
UNIDAD DOS - La religión de las masas	99
SUBUNIDAD I - Religiosidad y piedad latinoamericanas	99
Reconocimiento de una realidad	100
Durante la década de 1960	100
A partir de 1968	101

La cuestión en Puebla (1979)	103
Definición de religión y religiosidad	105
Religión	106
Religiosidad	107
Las varias formas de la religiosidad latinoamericana	107
Catolicismo tradicional	108
Catolicismo sincretizado	110
Protestantismo tradicional	111
Protestantismo inculturado	111
SUBUNIDAD II - Religiosidad popular	117
Definición de religiosidad popular	118
Definiciones varias	118
La religiosidad popular como sistema religioso	120
Las creencias - Los ritos - Las formas de organización	120
Subculturas populares	122
Raíces de la religiosidad popular	123
Desarrollo de la misión en América Latina	123
Elementos asumidos por la Iglesia Católica	124
Resultados del proceso de cristianización	126
Evaluación de la religiosidad popular	128
Elementos paganos	128
Sincretismo religioso	128
Sincretismos indígenas-cristianos - Sincretismos afro-cristianos	128
Valores a tomar en cuenta	132
Tipología de la religiosidad popular	133
Interpretación de la religiosidad popular	135
La variedad de la religiosidad popular	136
Una religiosidad popular de protesta - Una religiosidad popular de conformismo - Una religiosidad popular de manipuleo político	136
La complejidad de la religiosidad popular	137
El carácter masivo de la religiosidad popular	137
La variedad de manifestaciones de la religiosidad popular	137
El proceso de secularización y la religiosidad popular	137
La heterogeneidad de la religiosidad popular	137
Tres enfoques interpretativos	138
La religiosidad popular desde el punto de vista psico-sociológico	138
La religiosidad popular desde el marco de la "cultura de la pobreza"	138
La religiosidad popular desde el esquema de la "cristiandad colonial"	139
SUBUNIDAD III - Catolicismo popular	145
Definición de catolicismo popular	146
Diferencia entre religiosidad popular y catolicismo popular	146
¿Qué es el catolicismo popular?	146
Formación del catolicismo popular	148
Proceso formativo	148
Origen histórico	149
Migración interna	150
Inmigración europea	151

<i>Heterogeneidad del catolicismo popular</i>	152
<i>El Cono Sur</i>	152
<i>Las naciones andinas</i>	153
<i>Mesoamérica</i>	153
<i>América Central</i>	154
<i>El Caribe latino</i>	154
<i>Brasil</i>	154
<i>Evaluación del catolicismo popular</i>	155
<i>Actitudes hacia el catolicismo popular</i>	155
<i>Actitud elitista - Actitud popular ingenua - Actitud popular crítica</i>	155
<i>Rasgos fundamentales del catolicismo popular</i>	156
<i>La preeminencia de lo devocional - La marginalidad eclesial</i>	156
SUBUNIDAD IV - Protestantismo popular	161
<i>Definición de protestantismo popular</i>	161
<i>Concepto de protestantismo popular</i>	162
<i>Una forma de protestantismo - Raíces históricas - Un movimiento popular</i>	162
<i>Diferencias con el protestantismo tradicional</i>	164
<i>Una nueva forma de culto - Recuperación simbólica del discurso - Distribución de dones - Comunidades del Espíritu - Una fe que se vuelve a lo cotidiano</i>	164
<i>Características del protestantismo popular</i>	167
<i>Rechazo de la religión institucionalizada</i>	167
<i>Igualdad tanto en la organización como en la interpretación de la espiritualidad</i>	167
<i>Las congregaciones del protestantismo popular son organizaciones de clase</i>	167
<i>Solidaridad y resignación frente a las calamidades</i>	167
<i>Flexibilidad de espíritu que produce tolerancia</i>	167
<i>Seguimiento de personalidades carismáticas</i>	168
<i>Individualismo</i>	168
<i>Emocionalismo y misticismo</i>	168
<i>Adecuado sistema de comunicación</i>	168
<i>Liturgia de hondo contenido dramático</i>	168
<i>Énfasis en lo sobrenatural y milagroso</i>	168
<i>Énfasis sobre la participación grupal</i>	168
<i>El liderazgo adquiere su autoridad en base a su función y no en base a su trasfondo</i>	169
<i>Manifestaciones del protestantismo popular</i>	169
<i>La "iglesia electrónica"</i>	169
<i>Ministerios de evangelización masiva</i>	171
<i>Evaluación del protestantismo popular</i>	173
<i>Carácter popular de su religiosidad</i>	173
<i>Evangelismo de poder</i>	174
<i>Crecimiento numérico explosivo</i>	175
<i>Caudillismo carismático</i>	176
<i>Aislamiento eclesiástico</i>	177
SUBUNIDAD V - El mundo sobrenatural latinoamericano	181

<i>La devoción a la Virgen María</i>	182
<i>Origen de la devoción mariana</i>	182
<i>El culto mariano como instrumento de opresión</i>	183
<i>Las advocaciones marianas</i>	183
<i>La Virgen de Guadalupe - La Virgen de Luján - La "Chapetona"</i>	184
<i>La Virgen en la sociedad latinoamericana</i>	185
<i>La creencia en Satanás</i>	187
<i>La realidad de Satanás</i>	187
<i>Otros espíritus malignos</i>	188
<i>Los demonios - El duende - El dueño</i>	188
<i>El control de las fuerzas sobrenaturales</i>	189
<i>La devoción a Jesús</i>	190
<i>Monumentos y advocaciones</i>	192
<i>Devociones cristológicas</i>	193
<i>La devoción eucarística - La devoción al Sagrado Corazón de Jesús - Otras devociones populares</i>	193
<i>La devoción a los santos</i>	194
<i>El culto a los fieles difuntos</i>	196
<i>El culto de los muertos</i>	196
<i>Los ritos de la muerte</i>	198
<i>El viático - La muerte</i>	198

SEGUNDA PARTE - EL CRISTIANISMO LATINOAMERICANO

UNIDAD UNO - El cristianismo católico romano 207

SUBUNIDAD I - Tránsito histórico de la conquista religiosa de América Latina 207

<i>El cristianismo católico romano en América Latina</i>	207
<i>Heterogeneidad religiosa</i>	207
<i>El catolicismo en el mundo</i>	208
<i>La situación en América Latina</i>	209
<i>Iglesia y Estado</i>	211
<i>El feudalismo en la Península Ibérica</i>	212
<i>Los Reyes Católicos</i>	214
<i>Las reformas de Cisneros</i>	215
<i>El patronato real en España</i>	217
<i>Nacionalidad y fe</i>	219
<i>La Reconquista</i>	220
<i>La Inquisición</i>	222
<i>Los resultados</i>	224
<i>Cruzada y evangelización</i>	226
<i>Una larga lucha</i>	226
<i>Una epopeya militar-religiosa</i>	227
<i>Interpretaciones</i>	229
<i>La carne y el espíritu</i>	230
<i>El misticismo español</i>	230

Las obras de la carne	232
Don Quijote y Sancho Panza	234
Lo viejo y lo nuevo	236
Tres movimientos nuevos	237
Un nuevo saber - Una nueva vida - Un nuevo mundo	237
Una nueva Europa	239
Una vieja Península Ibérica	239
El escolasticismo y el nuevo saber	242
Desarrollo de la escolástica en España	242
Decadencia de la escolástica en España	243
El nuevo saber en España	244
Mesianismo y proyecto histórico	246
El mesianismo peninsular	246
Milenarismo y expectativa escatológica	247
Providencialismo ibérico	248

SUBUNIDAD II - El proceso de la conquista religiosa de América Latina 257

La aventura europea	257
En procura de una nueva ruta	257
La preocupación misionera	258
La espada y la cruz	260
Una evangelización belicosa	260
Los antecedentes - Las circunstancias - Los problemas - Las soluciones	260
El carácter de los conquistadores	265
El "Descubridor"	265
Los conquistadores	266
El individualismo español	270
Misiones católicas romanas en América Latina	271
El comienzo de la obra misionera	271
Vocación misionera de España	271
Los primeros misioneros	272
Las dificultades	274
Los protagonistas de la obra misionera	274
Los franciscanos - Los dominicos - Otras órdenes religiosas	274
La estrategia de la obra misionera	277
La alianza entre la Iglesia y el Estado	277
El proceso de conversión	278
La defensa de los indígenas	280
La destrucción del mundo indígena	283
La metodología de la obra misionera	285
La metodología empleada	285
La evangelización como educación	287
Los jesuitas y la obra misionera	288
La obra de los jesuitas	288
Las reducciones de los jesuitas	289
Los resultados de la obra de los jesuitas	291

SUBUNIDAD III - El establecimiento de la Iglesia en Indias 299

Los antecedentes jurídicos	299
----------------------------------	-----

Las bulas de partición y donación	300
Las bulas "Intercaetera" (1493) - Otras bulas papales	301
El Tratado de Tordesillas (1494)	303
El real patronato de las Indias	305
Concepto de real patronato	305
El patronato en Indias	306
La unión del altar y el trono	308
Vicariato real de las Indias	309
Resultados del patronato real	310
Los choques con el poder real	310
La riqueza de la Iglesia	311
El fuero eclesiástico	312
La Iglesia Católica en Indias	312
La primera organización formal	313
Los primeros obispados en el continente	314
Los obispos de Nueva España	314
Los obispos indios	316
De Iglesia misionera a Iglesia colonial	317
La organización institucional	319
Concepto político de Indias	319
El gobierno de América Hispánica	320
El Consejo de Indias	320
La Inquisición en el Nuevo Mundo	322
El carácter de la Inquisición	322
Definición de "Inquisición" - La ideología inquisitorial	322
La Inquisición en América	325
Las sedes - El propósito - Los medios - El desarrollo	325
Los resultados de la Inquisición	330
Anticlericalismo - Formalismo religioso - Retraso - Demora del protestantismo	330

SUBUNIDAD IV - El catolicismo colonial 341

La organización de la Iglesia	342
La estructura diocesana	342
Desarrollo - Estructura - Limitaciones	342
Concilios y sínodos coloniales	347
Concilios provinciales - El Tercer Concilio Peruano - Los sínodos diocesanos - Los cabildos eclesiásticos - La vida de la Iglesia	348
El clero y su preparación	353
Clero indígena - Clero mestizo - Clero criollo - Clero europeo	354
La disciplina del clero	357
La vida espiritual y religiosa	358
El bautismo-La penitencia y la eucaristía- Los sacramentos en la América colonial - El matrimonio en Indias -El trasmundo religioso colonial	358
Instituciones sociales y caritativas	361
Los hospitales - Ordenes femeninas - La esclavización de los africanos	361
La vida intelectual	367
La acción de la Iglesia	368
Escuelas, colegios y universidades	369

Convictorios y seminarios	371
La educación jesuita	371
El impacto de la Ilustración	373
La nueva educación	374
Los problemas de la Iglesia	375
La falta de personal	376
Una misa grande, pero pocos obreros	376
Trabas impuestas por el Estado	377
Efectos sobre la estrategia ministerial	377
El carácter foráneo del clero	379
La intervención del Estado	379
Absolutismo real y vicariato real	380
Una nueva legislación eclesiástica	380
La provisión de cargos	381
El control y vigilancia estatal	381
Los recursos de la Iglesia	382
El manejo de los diezmos	382
El patrimonio de la Iglesia	383
Problemas administrativos	384
SUBUNIDAD V - El catolicismo y los nuevos Estados nacionales	391
Período pre-revolucionario	391
Situación política	391
Los Austrias Menores - Los Borbones	392
Situación social	395
Estratificación social - Los criollos	395
Situación cultural	396
El barroco - Las nuevas ideas	397
Período de ajustes (1808-1825)	399
La independencia hispanoamericana	399
¿Independencia o dependencia?	401
Cambio político, pero no cambio social	403
Las relaciones de la Iglesia y el Estado	404
Los hombres - Las ideas	405
La Iglesia Católica y la independencia	406
Los obispos - El bajo clero - Los religiosos - El Papado	406
Resultados de la emancipación	411
Diversos problemas - Cambios inevitables - Situación religiosa	411
Período de crisis (1825-1850)	415
La situación de la Iglesia en los nuevos Estados nacionales	417
Gran Colombia - México - Argentina - Chile - Perú - Brasil	417
La cuestión del patronato	420
El patronato nacional - La actitud de Roma	420
La política de la Santa Sede	423
Los Papas - Los gobiernos	423
El ingreso del protestantismo	425
Protestantismo y liberalismo - Protestantismo y anticlericalismo	
Protestantismo y proselitismo - Protestantismo y competencia	425
SUBUNIDAD VI - Catolicismo vs. liberalismo	435

Apogeo del liberalismo	435
El conflicto conservador-liberal	436
El desarrollo del conflicto	437
Los temas en discusión - La situación en cada país - La posición de la Iglesia - El anticlericalismo del siglo XIX	437
El triunfo liberal	445
Liberalismo y francmasonería	447
Los nuevos lazos de la dependencia	448
Dependencia económica	449
Inglaterra primero, los Estados Unidos después	449
Una economía complementaria	450
La inmigración europea	450
Subordinación cultural	451
La educación - La filosofía	451
Dominación política	454
La Doctrina Monroe - La política del garrote - Las intervenciones armadas	454
La Iglesia y el Estado liberal	456
Conflictos	456
Concordatos	458
Coacción	459
Medidas liberales contra la Iglesia	460
En la esfera social	460
En la esfera económica	460
En la esfera jurídica	460
En la esfera religiosa	461
En la esfera cultural	462
Los problemas de la Iglesia	462
El laicismo	462
Las extensiones diocesanas y parroquiales	463
La falta de clero	463
Falta de obispos - Falta de sacerdotes	463
Pocos y malos	464
Intentos de recuperación	465
Reavivamiento misionero	465
Incremento de sacerdotes	466
Nueva conciencia colegial	466
Reorganización de la Iglesia	468
Recuperación de la cultura	469
Apertura a los laicos	471
SUBUNIDAD VII - Catolicismo, populismo y desarrollismo	479
La situación de América Latina entre 1930 y 1960	479
Situación política	479
Situación económica	481
Situación social	483
Situación cultural	483
Situación religiosa	484
Los indígenas - Las masas rurales - Las masas urbanas	485
Populismo político y religioso	487

Movimientos católicos laicos	487
La nueva estrategia - La Acción Católica - Organizaciones obreras, estudiantiles y sindicales - La Democracia Cristiana - Movimientos de piedad	488
La Iglesia y el Estado populista	492
El populismo latinoamericano - La Iglesia y los regímenes populistas	493
Situación del catolicismo latinoamericano	495
Debilidad institucional	496
Catolicismo nominal	497
Ignorancia religiosa	498
El problema - Las causas	498
Inconsistencia ética	501
En la esfera personal - En la esfera social	501
Iniciativas de renovación	502
Fe y devoción	503
Incremento de la catequesis - Desarrollo de la liturgia - Renovación de la eclesiología - Promoción de la mariología - Difusión de la Biblia	503
Alistamiento y capacitación de laicos	504
Movimientos integristas y fundamentalistas	505
¿Qué es el fundamentalismo? - El Opus Dei - Comunione e Liberazione	506
Preparación del clero nacional	511
Los problemas sociales	512
La latinoamericanización de la Iglesia	514
Hacia una Iglesia latinoamericana - La Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano - La fundación del CELAM	514
La Iglesia y el desarrollismo	518
Del populismo al desarrollismo	519
Crecientes polarizaciones	521
El fracaso de la Democracia Cristiana	521
La Revolución Cubana	522

SUBUNIDAD VIII - El catolicismo contemporáneo 529

Tres décadas de profundos cambios	529
La década de 1960	529
El desarrollismo - La revolución	530
La década de 1970	532
La Doctrina de la Seguridad Nacional - La defensa del "mundo occidental y cristiano" - Los gobiernos burocrático-autoritarios - La quiebra del sistema	532
La década de 1980	535
La democratización de América Latina - El peso de la deuda externa	535
El Concilio Vaticano II (1962-1965)	536
Los antecedentes	537
Otros Concilios - Las encíclicas papales	537
El desarrollo	539
Las decisiones	539
Nuevos rumbos de la Iglesia en América Latina	540
Cambio de mentalidad en los obispos	540
El ser humano común	541
La relación entre la Iglesia y el Estado	542

La necesidad de renovación	542
Mayores recursos	542
Hacia una Iglesia pobre	543
Los "hermanos separados"	543
El Vaticano II en América Latina	544
Conferencia de Medellín (1968)	545
Las circunstancias históricas	546
Los problemas discutidos	546
La significación de Medellín	548
Toma de conciencia de la realidad - Sentido de unidad - Latinoamericanización del Concilio - Desarrollo teológico	548
Conferencia de Puebla (1979)	552
Etapa preparatoria	553
Dos perspectivas dominantes - Divisiones y enfrentamientos - Convocatoria y preparación	553
Desarrollo de la Conferencia	555
Los participantes - El programa - Los contenidos - El Documento	555
Los resultados de Puebla	556
El Documento de Puebla - Los temas - Las interpretaciones	556
Catolicismo latinoamericano hoy	560
América Latina a fines del siglo XX	560
Realidad política - Realidad económica - Realidad social - Realidad religiosa	560
Aspecto teológico: teologías de la liberación	563
Reflexión teológica - Metas básicas - Hermenéutica - Ética - Historia - Evaluación	563
Aspecto institucional: pluralismo ideológico	569
Realidad polifacética - Posturas de la Iglesia	569
Aspecto eclesiológico: Comunidades Eclesiales de Base	569
Aspecto estructural: escasez de sacerdotes	571
Aspecto catequético: descentralización pastoral	573
Los Cursillos de Cristiandad - El Opus Dei	574
Aspecto religioso: la Iglesia a la defensiva	575
Actitud conservadora - Actitud defensiva	575

UNIDAD DOS - El cristianismo protestante 585

SUBUNIDAD I - Los antecedentes (1492-1810) 585

El cristianismo protestante en América Latina	585
Historiografía protestante	585
Historiografía general - Historiografía latinoamericana	585
El protestantismo en América Latina	587
El trasfondo histórico del protestantismo en América Latina	588
El protestantismo durante la Conquista	588
El protestantismo durante la Colonización	589
La Biblia durante la Conquista y la Colonización de América Latina	590
El protestantismo durante el período colonial	591
Tentativas frustradas de penetración (1492-1700)	591
La colonia alemana en Venezuela (1529-1546)	591
La colonia francesa en Brasil (1555-1567)	594

La colonia francesa en Florida (1564-1565)	597	Imperialismo político y económico - "Destino manifiesto" - Protestan-	
La colonia holandesa en Pernambuco 2(1624-1654)	597	tismo "de frontera" - Disponibilidad de recursos - Proyecto liberal neo-	
La colonia escocesa en Panamá (1698-1700)	599	colonial - Avivamientos religiosos - Promoción misionera	663
Piratas y particulares protestantes	600	Los pioneros	669
Piratas y corsarios - Comerciantes y aventureros	600	Allen Francis Gardiner - David Trumbull - Roberto Reid Kalley -	
Implantación del protestantismo en las Antillas (1655-1810)	603	Guillermo Taylor - Guillermo Smith Payne	669
Los ingleses - Los franceses - Los holandeses - Los daneses - Los		Las primeras denominaciones en llegar a América Latina	677
moravos	604	Los metodistas	677
Influencia de los grandes avivamientos en Inglaterra y Estados Unidos	608	Haití - República Dominicana - Brasil - Uruguay - Argentina - Bolivia -	
Evaluación de la penetración protestante del período	608	Panamá - Venezuela y Ecuador - México - Chile - Paraguay y Perú -	
		Cuba - Puerto Rico y Costa Rica	677
SUBUNIDAD II - La reaparición (1810-1880)	617	Los presbiterianos	683
Factores que hicieron posible la reaparición del protestantismo	618	Argentina - Colombia - Brasil - México - Chile - América Central -	
Factores políticos y económicos	618	Cuba - Puerto Rico y República Dominicana - Venezuela	683
Factores sociales y demográficos	618	Los bautistas	687
Factores ideológicos y culturales	620	Haití - Guatemala - México - Nicaragua - Brasil - Perú - Argentina -	
Factores espirituales y religiosos	621	Panamá - Cuba - Costa Rica - República Dominicana y Puerto Rico -	
La inmigración protestante a América Latina	622	Bolivia - Chile	687
Anglicanos ingleses	624	Otras denominaciones	693
Brasil - Argentina - Uruguay - Perú - Chile - Venezuela - América		México - América Central - Países bolivarianos - Cono Sur -	
Central	625	Brasil - Caribe	693
Presbiterianos escoceses	628	SUBUNIDAD IV - El establecimiento (1916-1930)	701
Bautistas galeses	629	El establecimiento del protestantismo del período	702
Valdenses italianos	630	Crecimiento	703
Luteranos alemanes	631	Las iglesias y el número de creyentes	703
Brasil - Venezuela - Chile - América Central - Argentina	631	Las misiones y el número de misioneros	706
Evangélicos norteamericanos	635	Organización	707
Los presbiterianos - Los bautistas - Los metodistas	636	Estructura denominacional - Liderazgo - Templos - Escuelas -	
Inmigrantes negros norteamericanos	637	Imprentas - Hospitales	707
Episcopales en Haití - Metodistas en República Dominicana	637	Difusión	711
Evaluación de la inmigración protestante a América Latina	637	El mensaje - Los mensajeros - Los oyentes - Los medios	711
La obra de las sociedades bíblicas	639	Los problemas del protestantismo del período	716
Sociedad Bíblica Británica y Extranjera	640	América Latina como campo misionero	716
Diego Thomson - Lucas Matthews - A.J. Duffield - José Mongiardino	640	América Latina en Edimburgo (1910)	717
Sociedad Bíblica Americana	644	América Latina en Panamá (1916)	717
Daniel P. Kidder - Ramón Montsalvatge - J. de Palma - Guillermo M.		América Latina en Montevideo (1925)	719
Patterson - José Norwood - Andrés Murray Milne - Francisco G.		América Latina en La Habana (1929)	720
Penzotti - Hugo Clarence Tucker	645	Evaluación de estos encuentros	721
Evaluación de la obra de las sociedades bíblicas	650	Las relaciones con la Iglesia Católica Romana	721
Los primeros intentos misioneros	650	La actitud de la Iglesia Católica	722
De Gran Bretaña	651	La actitud de las iglesias evangélicas	722
Los metodistas - Los bautistas	651	La actitud del pueblo latinoamericano	723
De Norteamérica	654	"Evangelio individual" vs. "Evangelio social"	723
De Europa continental	655	La formación de un liderazgo nacional	724
Evaluación de los primeros intentos misioneros	655	La dependencia del exterior	726
SUBUNIDAD III - La conquista (1880-1916)	661	Las características del protestantismo del período	726
Los primeros esfuerzos misioneros organizados	662	Espíritu polémico y controversial	727
Los factores	663	Dinámica social y política	728
		Actitud proselitista	729
		Celo por la Biblia	729

SUBUNIDAD V - El desarrollo (1930-1960) 735

<i>La situación de América Latina</i>	735
<i>La situación económica</i>	735
<i>La situación social</i>	735
<i>La situación política</i>	736
<i>El desarrollo de las iglesias</i>	737
<i>La situación después de 1930</i>	737
<i>Estrategias de crecimiento- Resultados del crecimiento</i>	737
<i>Factores del desarrollo de las iglesias</i>	739
<i>El ingreso de nuevas misiones</i>	739
<i>El cierre de otros campos misioneros</i>	740
<i>Las nuevas condiciones socio-políticas de América Latina</i>	741
<i>La crisis del catolicismo romano</i>	742
<i>El incremento de la influencia de los Estados Unidos</i>	743
<i>Un nuevo interés por América Latina</i>	744
<i>Una mayor cooperación entre misioneros y nacionales</i>	746
<i>El desarrollo del pentecostalismo</i>	746
<i>Una mayor aceptación popular</i>	747
<i>Surgimiento, desarrollo y maduración de un liderazgo nacional</i>	748
<i>El protestantismo autóctono</i>	751
<i>Comienzos y desarrollo en América Latina</i>	752
<i>Chile - Brasil - México</i>	752
<i>Características del pentecostalismo latinoamericano</i>	757
<i>Movimiento popular</i>	757
<i>Tendencia al ascenso social</i>	758
<i>Movimiento fundamentalista y anti-intelectual</i>	759
<i>Fenómeno fundamentalmente urbano</i>	760
<i>Enorme crecimiento numérico</i>	761
<i>Movimiento heterogéneo</i>	763
<i>Variedad teológica</i>	763
<i>Énfasis y características del protestantismo del período</i>	763
<i>Libertad religiosa</i>	763
<i>Identidad evangélica</i>	764
<i>Congreso Evangélico</i>	765
<i>Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I)</i>	765
<i>Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA II)</i>	766
<i>Movimientos ecuménicos</i>	767
<i>Heterogeneidad denominacional</i>	768
<i>Celo evangélico</i>	769
<i>Acción social</i>	769
<i>Expansión misionera</i>	770
<i>Impulso fundamentalista</i>	771
<i>Influencia de las controversias foráneas</i>	771
<i>Influencia de las circunstancias latinoamericanas</i>	771

SUBUNIDAD VI - La situación actual (1960 - Hoy) 779

<i>Panorama de la situación continental</i>	779
<i>Situación económica</i>	779
<i>Situación social</i>	780
<i>Situación política</i>	782

<i>Tipología del protestantismo latinoamericano</i>	783
<i>Diversas tipologías del protestantismo latinoamericano</i>	783
<i>Rubem Alves - José Míguez Bonino - Read, Monterroso y Johnson- Orlando E. Costas</i>	783
<i>Elementos comunes en el protestantismo latinoamericano</i>	789
<i>Protestantismo y crecimiento</i>	791
<i>Un crecimiento fenomenal</i>	791
<i>Factores en el catolicismo</i>	792
<i>Cambios en la Iglesia Católica - Un nuevo espíritu ecuménico</i>	792
<i>Factores en el protestantismo</i>	794
<i>La latinoamericanización del protestantismo</i>	794
<i>La apelación del pentecostalismo</i>	794
<i>Protestantismo y secularización</i>	799
<i>El proceso de secularización latinoamericano</i>	799
<i>Efectos del proceso de secularización sobre el protestantismo</i>	800
<i>Protestantismo y fundamentalismo</i>	801
<i>El fundamentalismo evangélico latinoamericano</i>	801
<i>El fundamentalismo como identidad intradenominacional</i>	802
<i>Liberacionistas - Conservadores - Fundamentalistas</i>	802
<i>Protestantismo y organizaciones para-eclesíásticas</i>	806
<i>Protestantismo y ecumenismo</i>	808
<i>Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA III)</i>	808
<i>Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM)</i>	810
<i>Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)</i>	810
<i>Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA)</i>	812
<i>Asociaciones de Seminarios</i>	813
<i>Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL)</i>	819
<i>CLADE I - CLADE II - CLADE III</i>	816
<i>Facultad Latinoamericana de Estudios Teológicos (FLET)</i>	817
<i>Protestantismo y evangelización</i>	818
<i>El fracaso de la evangelización católica</i>	818
<i>La preocupación por la evangelización protestante</i>	818
<i>Los problemas de la evangelización protestante</i>	820
<i>Falta de cooperación</i>	820
<i>Falta de una evangelización total</i>	821
<i>Falta de reconocimiento del ethos latinoamericano</i>	821
<i>Falta de un Evangelio integral</i>	821
<i>Falta de una evangelización comprometida</i>	822
<i>Protestantismo y culturas indígenas</i>	822
<i>La situación</i>	822
<i>La evangelización</i>	823
<i>La promoción social</i>	825
<i>Evaluación</i>	826

INDICE GENERAL 833