

La *romanización* de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración

Rodolfo R. de Roux*

Resumen

Desde mediados del siglo XIX la Iglesia católica ha adelantado un proceso de *romanización*, es decir, su centralización y unificación institucional según las directivas de la Curia romana, con miras a integrar a todos los católicos del mundo en torno a la figura del Papa. En Iberoamérica ese proceso de romanización corresponde al final del *Patronato* o *Padroado*, que había convertido a los reyes de España y de Portugal (y luego al emperador del Brasil) en «patronos» de la Iglesia. La *romanización* – animada por un catolicismo «integral» y aun «integrista» – logró en las Iglesias latinoamericanas una renovación y reestructuración de las estructuras eclesíásticas y de la vida eclesial. En ese proceso de romanización, del que se analiza el porqué y el cómo, el Concilio Plenario de América Latina (Roma, 1899) fue un acontecimiento importante y la Iglesia católica brasileña es un ejemplo significativo.

* Profesor de la Universidad de Toulouse II, Francia, rodolfoderoux@gmail.com

Palabras clave

América Latina, Brasil, catolicismo, Santa Sede, romanización.

The Romanization of the Catholic Church in Latin America: a Long-Term Political-Religious Strategy

Abstract

From the mid-Nineteenth century on, the Catholic Church has undergone a process of romanization, ie, the institutional centralization and unification according to the directives of the Roman Curia, in order to integrate all the world's Catholics around the figure of the Pope. In Latin America the process of Romanization meant the end of the regime of Padroado, which had turned the kings of Spain and Portugal (and later the emperor of Brazil) into "patrons" of the Church. The process of Romanization - animated by a "comprehensive" and even "fundamentalist" Catholicism - has promoted a renewal in the ecclesiastical structures and the ecclesial life in Latin American Churches. In this process - whose causes and forms are here analyzed -, the Plenary Council of Latin America (Rome, 1899) was an important event and the Brazilian Catholic Church is a significant example.

Keywords

Latin America, Brazil, catholicism, Holy See, romanization.

La Iglesia católica ha conocido desde mediados del siglo XIX un proceso de *romanización*, es decir, su centralización y unificación institucional según las directivas de la Curia Romana, con miras a integrar a todos los católicos del mundo en torno a la figura del Papa en un momento en el que la Santa Sede se enfrentaba a los gobiernos liberales – tanto en Europa como en América Latina –, luchaba contra el avance de la “Modernidad” y emprendía un fortalecimiento de su influjo político-religioso decidida a no dejarse “encerrar en las sacristías”. Ese paulatino fortalecimiento del Papado y de su Curia ha reconfigurado las relaciones entre la Santa Sede y las iglesias locales, modificado la vida misma de la Iglesia y su acción político-religiosa, incluidas las relaciones entre la Iglesia y los Estados.

Aunque el proceso de romanización involucra a la Iglesia católica en general, en América Latina fue favorecido en sus inicios por una coyuntura particular: el surgimiento de nuevas repúblicas y el final del régimen de “Patronato real”, régimen que había sacado a las Iglesias del Nuevo Mundo del control directo de la Santa Sede. Desde una perspectiva histórica se ofrecen a continuación elementos de comprensión sobre el porqué y el cómo de este proceso de romanización, desde su comienzo hasta mediados del siglo XX.

Final del *Patronato*, continuación del *Padroado*.

A lo largo de todo el periodo colonial los reyes de España y de Portugal actuaron como patronos de la Iglesia¹ en sus dominios americanos y como vicarios del Papa en materias eclesiásticas gracias al *Patronato real* que les concedió la autoridad para establecer y organizar la Iglesia en sus dominios de ultramar. El centro de la Iglesia colonial no estuvo, pues, en Roma sino en Madrid y en Lisboa (Gómez Hoyos, 1961; Shiels, 1961).

Después de las independencias hispanoamericanas a principios del siglo XIX, la Santa Sede – liberada del Patronato real – emprendió la lenta tarea de retomar el control de la Iglesia en los antiguos dominios de España. Los nuevos gobernantes republicanos buscaron ser los herederos del antiguo Patronato real para poder utilizar y controlar a la Iglesia, la cual, a pesar de todo lo que había sido afectada por las luchas de la Independencia, continuaba siendo la institución más sólida de las jóvenes repúblicas. Finalmente la Santa Sede no accedió a otorgar estos patronatos republicanos y prefirió negociar concordatos para regular las relaciones

1. En gracia de la brevedad, de aquí en adelante cuando me refiera a la Iglesia católica escribiré simplemente, la Iglesia.

con los nuevos Estados que, en su mayoría, querían tener un representante ante la Santa Sede.

En el caso del Brasil la transición de colonia portuguesa a imperio independiente se caracterizó por la continuidad mantenida tanto en la esfera eclesiástica como en otras esferas a causa del traslado de la corte portuguesa desde Lisboa a Río de Janeiro en 1807-1808, momento de la invasión de la península ibérica por las tropas de Napoleón I. El catolicismo continuó siendo la religión del Estado y la transferencia del *Padroado* del rey portugués al emperador brasileño fue reconocida por León XII en la bula papal *Praeclara Portugalia* de 1827 (CEHILA, 1980). Sin embargo, este *Padroado* real no fue benéfico para la Iglesia: en cincuenta años de reinado, Pedro II (1840-1889) solo fundó tres diócesis y, en 1855, puso fin al reclutamiento de novicios para las órdenes y congregaciones religiosas, de manera que, en 1889 no quedaban en Brasil sino 10 franciscanos, 170 religiosos de diversas comunidades y 520 sacerdotes seculares formados en los seminarios del Estado para atender a aproximadamente 14.500.000 habitantes. Siglo y medio antes la situación era sustancialmente más favorable para la Iglesia: en 1759 había en Brasil 950 franciscanos, 320 jesuitas, 850 religiosos de otras congregaciones y 580 sacerdotes seculares para atender a una población de 2.700.000 habitantes (Wosiack Zulian, 2011). A fines del siglo XIX en realidad se trataba de una Iglesia simplemente tolerada por un Estado que esperaba que muriera de muerte natural.

De una Iglesia regalista a una Iglesia ultramontana.

Después de un periodo de gobiernos relativamente conservadores en Hispanoamérica entre 1830 y 1850, el advenimiento del Estado liberal a mediados del siglo XIX anunció una ruptura más fuerte con el pasado colonial y con la Iglesia católica que, según los liberales, era una institución que dependía de un poder extranjero, la Santa Sede, y que por lo tanto atentaba contra la soberanía que correspondía a la nación.

Como resultado de ello, el conflicto entre el Estado liberal y la Iglesia se convirtió en la cuestión política central en toda Hispanoamérica a mediados del siglo XIX y también en los años posteriores. Todo lo anterior contribuyó a que la Iglesia, después de haber sido mayoritariamente *regalista* en el siglo XVIII, es decir, defensora de los privilegios de los reyes en asuntos eclesiásticos, terminara en la segunda mitad del siglo XIX siendo mayoritariamente *ultramontana*, o sea, defensora acérrima de la autoridad papal frente a los gobernantes civiles.

El endurecimiento del conflicto entre la Iglesia y los gobiernos liberales en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX es inseparable de los conflictos entre la Santa Sede y los gobiernos liberales en Europa. En ese contexto de lucha, Pío IX promulgó en 1864 su famoso *Syllabus*, catálogo de ochenta proposiciones en las que condensó y condenó los “errores del mundo moderno”: panteísmo, racionalismo, indiferentismo, socialismo y liberalismo. Seis años después, para reforzar la autoridad del Papa, el Concilio Vaticano I proclamó el controvertido dogma de la infalibilidad pontificia. Era el 18 de julio de 1870. Dos meses más tarde el Papa perdía los últimos vestigios del poder temporal que ejercía sobre los Estados Pontificios. Pío IX se declaró a sí mismo “prisionero” en el Vaticano.² En aquellas circunstancias el pensamiento católico tradicionalista, convertido en la corriente predominante dentro de la Iglesia, interpretó la Historia como si estuviera controlada por “los poderes del mal”. Y acentuó una visión maniquea del mundo: por un lado estaban los enemigos de Dios y de la Iglesia; por el otro lado estaban los buenos católicos, que debían unirse al Papa en una actitud clara y decididamente antiliberal.³ La devoción al Corazón de Jesús – que se promovió ampliamente – expresó de manera típica esta visión del mundo: Jesús era “el prisionero del Sagrario”, y sus devotos debían refugiarse a sus pies para reparar los pecados cometidos por los perversos y por los enemigos de la Iglesia.

Los partidarios más convencidos del ultramontanismo pertenecían a la corriente de los llamados “católicos intransigentes” que afirmaban la inmutabilidad, intangibilidad e integralidad del pensamiento católico y se oponían duramente a los “católicos liberales”. Estos últimos – que existían tanto en Europa como en América Latina –, criticaban la *romanización* de la Iglesia; consideraban que el liberalismo era compatible con el cristianismo; apoyaban la separación entre la Iglesia y el Estado, lo mismo que la libertad de conciencia; y estimaban que el clero debía abstenerse de hacer política partidista.⁴

El *catolicismo liberal* terminó siendo aplastado por el rodillo compresor de la *romanización* y del *catolicismo intransigente* imbuidos de un conservadurismo que le tenía horror al mundo nuevo nacido de la Ilustración y de la Revolución fran-

2. Para el caso de Italia y de Francia, Emile Poulat ha analizado con lucidez y minuciosidad el conflicto que opuso a la Iglesia con los regímenes liberales burgueses no sólo a lo largo del siglo XIX sino hasta bien entrado el siglo XX. Véanse, por ejemplo, sus obras: *Intégrisme et catholicisme intégral*, Casterman, 1969; *Catholicisme, Démocratie et Socialisme*, Casterman, 1977; *Église contre bourgeoisie*, Casterman, 1977.

3. Para una visión de conjunto del conflicto entre la Iglesia romana y los gobiernos liberales en Europa durante el siglo XIX véase, Roger Aubert, “L’Église catholique de la crise de 1848 à la Première guerre mondiale”, en R. Aubert, M. D. Knowles, L.-J. Rogier, *Nouvelle Histoire de l’Église*, tomo 5: *L’Église dans le monde moderne* (1848 à nos jours), París, Éditions du Seuil, 1975, p. 9-120.

4. Sobre el catolicismo liberal hay una buena síntesis y una abundante bibliografía en Roger Aubert, *Le pontificat de Pie IX* (1846-1878), París, Bloud et Gay, 1952.

cesa. Para este catolicismo intransigente, la sociedad estaba organizada de forma rígidamente jerárquica; cada cual tenía desde el nacimiento su lugar y cometido; la dirección de la sociedad, al igual que los estudios, estaban destinados por voluntad divina a unos cuantos privilegiados; y “cualquier novedad en política era revolución; en filosofía, error, y en teología, herejía.” (Martina, 1974, p. 106). La *Civiltà Cattolica*, fundada en 1850 y dirigida por los jesuitas, se convirtió en el principal exponente del catolicismo intransigente y romanizante y en el fiel intérprete de las ideas y directivas de la Santa Sede. Para ello la revista trabajó especialmente en cuatro campos: la crítica de los principios liberales; la defensa del poder temporal de los Papas; la exposición de los principios de la doctrina social de la Iglesia; y la propaganda del *tomismo* (pensamiento de Tomás de Aquino), convertido por Pío X en 1914 en el pensamiento filosófico oficial de la Iglesia católica.⁵ Ya desde 1879 el *tomismo* había sido enfáticamente recomendado por León XIII en su encíclica *Aeterni Patris* con el fin de proporcionar a los católicos un vocabulario y unos principios comunes. Desde el punto de vista de la romanización, soñar con un “orden social cristiano” piloteado por la Santa Sede implicaba una estricta disciplina del pensamiento, que se debía imponer a todo el sistema de enseñanza católica. La renovación del *tomismo* no fue, pues, una simple cuestión de preferencias metafísicas, ni solo asunto de *saber* sino también de *poder* (Poulat, 1974, p. 5-21; Thibault, 1972). Quedaba por dar a ese orden social cristiano un contenido que tuviera en cuenta la situación concreta de la evolución social; ese fue el cometido de la encíclica *Rerum Novarum* (1891), primer gran texto de la doctrina social de la Iglesia.

La reconquista romanizante

Ante un adversario identificado como liberal, positivista, masón y protestante, la Iglesia católica respondió volviéndose más romana y agresiva. Excluida de un poder político que, salvo excepciones, le era hostil, esta Iglesia clerical y ultramontana se

propuso, dentro del espíritu del *Syllabus*, recristianizar no solamente la sociedad sino también la política y el Estado. Con el apoyo decidido de la Santa Sede, la Iglesia latinoamericana se renovó sobre todo a partir del último tercio del siglo XIX gracias a ese proceso de restauración que se propuso modelar al clero, a las estructuras eclesiásticas y a la

5. En 1910, Pío X promulgó el motu proprio *Sacrorum Antistitum*, conocido como “Juramento antimodernista”, que debía ser pronunciado por cualquiera que quisiera conservar o acceder a un oficio eclesiástico, incluida la docencia en teología. Sobre la crisis modernista y la reacción integrista durante el pontificado de Pío X véase, Emile Poulat, ‘Modernisme’ et ‘Intégrisme’. Du concept polémique à l’irénisme critique, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, N° 27, 1969, pp. 3-28.

sociedad según los designios “romanos”, con todo lo que aquello implicaba de rigor doctrinal y jerárquico.

El proceso de romanización comenzó durante el pontificado de Pío IX (1846-1878) a partir de 1848, cuando la situación de crisis política en Europa obligó a la Santa Sede a reagrupar las fuerzas católicas en torno a un centro único de irradiación contra el liberalismo revolucionario y anticristiano. En lo concerniente a América Latina la primera gran fecha simbólica de la *romanización* es 1858 cuando se abrió en Roma el Colegio *Pío Latino Americano* dirigido por los jesuitas y destinado a formar según los designios papales a la élite del clero que habría de constituir una parte importante del episcopado latinoamericano. En 1899 – cuando se celebró en Roma el Concilio Plenario de América Latina – había ya 19 obispos egresados del Pío Latino Americano.⁶

La política de romanización fue fomentada sistemáticamente por las nunciaturas y los jesuitas. Los profesores de la Universidad Gregoriana de Roma (fundada y regentada por los jesuitas) enfatizaron las tesis clásicas sobre el primado del Papa, la infalibilidad pontificia y el poder indirecto de la Iglesia sobre la autoridad civil. Se multiplicaron en las Iglesias locales las intervenciones de los delegados apostólicos y de los nuncios, a pesar de que estos últimos eran simplemente los embajadores de la Santa Sede ante un gobierno extranjero. A los obispos les urgió la obligación de la visita *ad limina* que debían hacer a Roma cada cinco años y que había caído en desuso. La Santa Sede apoyó a los sacerdotes fieles a la mentalidad romana nombrándolos obispos y combatió todo aquello que tendiera a fomentar peculiaridades regionales, promoviendo la observancia del derecho canónico tal como se enseñaba en Roma y alentando el recurso a la Curia Romana aun para las cuestiones secundarias.

León XIII (1878-1903) acentuó todavía más el proceso de centralización romana. Los nuncios y delegados apostólicos ya no serían únicamente los representantes diplomáticos ante los gobiernos sino también los canales normales de comunicación entre la Santa Sede, los obispos, el clero y los fieles en general. En las relaciones con el Estado el nuncio pontificio adquirió gran poder, llegando a desplazar a los obispos locales. Según la Santa Sede, dado que estas relaciones con el Estado concernían a toda la Iglesia, caían directamente bajo la competencia del Papa y por ende, de sus representantes diplomáticos. Más tarde Pío X (1903-1914) encargó a los nuncios de informar a Roma sobre la situación de las diócesis, vigilar la enseñanza impartida en los seminarios y visi-

6. Después de casi siglo y medio de funcionamiento (en abril de 1999) habían pasado por el Colegio 3.735 alumnos, de entre los cuales 391 habían llegado a ser obispos y arzobispos y 27 cardenales (Palomera, 2000, p.1.131 y p. 1.142).

tar los conventos de religiosos. Se aumentaron así las interferencias de los nuncios pontificios en los asuntos internos de las diócesis. En la práctica se llegó a atribuir a la Curia Romana – conjunto de órganos de gobierno de la Santa Sede – la misma autoridad que al magisterio del Papa. Pío X insistió en la necesidad de acatar incondicionalmente no sólo sus órdenes estrictas sino incluso las manifestaciones de su voluntad transmitidas eventualmente por medio de sus colaboradores. Así se llegó a identificar de hecho, si no de derecho, a la Santa Sede con la Iglesia.

Primer Concilio Plenario de América Latina.

Un acontecimiento significativo en el proceso de romanización de la Iglesia latinoamericana fue el *Primer Concilio Plenario de América Latina*⁷ (CPAL) convocado por León XIII el 25 de diciembre de 1898 y celebrado en Roma en la sede del Colegio Pío Latino Americano entre junio y julio de 1899. De 113 circunscripciones eclesiásticas entonces existentes en América Latina asistieron al Concilio 13 arzobispos y 40 obispos de 12 repúblicas: Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, Haití, México, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela. De todos ellos, eran egresados del Colegio Pío Latino Americano 8 obispos y los arzobispos de Quito, Montevideo, Salvador de Bahía (Jerónimo Thomé da Silva, Primado del Brasil, que vivió 9 años en el Pío Latino Americano) y Río de Janeiro (Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, que estuvo 10 años en el Pío Latino Americano y que en 1905 se convirtió en el primer cardenal latinoamericano).

El Concilio fue preparado en Roma en gran parte por el capuchino español José Calazans de Llevaneras ayudado por los jesuitas Gennaro Buceroni y Francisco Wernz (quien luego sería Prepósito General de la Compañía de Jesús). Ningún teólogo o canonista latinoamericano, ni siquiera los que habían sido traídos por sus obispos, fue admitido a los trabajos del Concilio, permaneciendo sólo los ocho teólogos y canonistas puestos a disposición de los obispos latinoamericanos por la Curia Romana (Pazos, 2000, p.149-184; Piccardo, 2000, p.185-234).

Aunque el Concilio Plenario marcó el rumbo que la Iglesia habría de recorrer en

América Latina a lo largo del siglo XX, hizo gala de una altiva ignorancia del pasado eclesial latinoamericano y de su rica legislación eclesiástica. Los Decretos del CPAL están atiborrados de citas de los Concilios de Trento (1545-1563) y del Vaticano I

7. La expresión *América Latina* no aparece en documentos importantes de la Santa Sede sino a partir de 1897. El Concilio Plenario de América Latina afianzó definitivamente en los documentos de la Santa Sede el uso de los términos *América Latina* y *Latinoamericano*. (Palomera, 2000, p. 1131)

(1869-1970), lo mismo que de citas del magisterio pontificio, sobre todo de Pío IX y de León XIII. Pero no hay una sola cita de los Concilios Provinciales hispanoamericanos de los siglos XVI, XVII y XVIII, ni siquiera de los famosos Sínodos III de Lima y III de México que trataron sobre la aplicación del Concilio de Trento en el Nuevo Mundo. No hay tampoco cita alguna de las Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia que fueron durante casi 200 años (1707-1900) la armazón jurídico-pastoral de la Iglesia católica en el Brasil. Hay apenas diez citas de Concilios provinciales latinoamericanos realizados en los treinta años que precedieron al Concilio Plenario de 1899.⁸ Como anota el historiador brasileño José Oscar Beozzo (1978, p. 172),

“no se puede negar al Concilio Plenario latinoamericano la importancia histórica de haber colocado por primera vez bajo la luz de una misma legislación tanto a la América española cuanto a la América portuguesa. No se puede sin embargo esconder que esta unidad se consiguió por la imposición de un proceso que los historiadores contemporáneos han calificado de ‘romanización’ de las estructuras de la Iglesia, de la pastoral y de la teología en América Latina.” (BEOZZO, 1978, p. 172)

El CPAL aprobó 998 artículos para la reorganización de la Iglesia en América Latina e indudablemente aumentó la conciencia colegial del episcopado latinoamericano. Pero desde el punto de vista teológico y canónico no constituyó novedad alguna. Sus decretos expresan su firme adhesión a lo ya establecido por el Concilio Vaticano I en cuestiones de fe, revelación y eclesiología, marcada ésta por una fuerte afirmación de la “romanidad” de la Iglesia (AGUIER, 2000). En 1900 se publicaron en latín las actas y decretos del CPAL junto con un apéndice que incluía 135 documentos (encíclicas, cartas apostólicas, constituciones del Concilio Vaticano I, decretos e instrucciones de las congregaciones romanas, etc). Seis años después se publicó la traducción oficial castellana de las actas y decretos, que hizo accesible el texto aun en las parroquias más alejadas. Los decretos del CPAL sirvieron como una especie de código de derecho eclesiástico latinoamericano antes de que Benedicto XV promulgara en 1917 el *Codex Iuris Canonici* (CIC), cuerpo legislativo único para toda la Iglesia católica de rito latino que se convirtió en un instrumento más del proceso de romanización.

8. A saber, 7 citas del Concilio Provincial de Nueva Granada (Colombia, 1868), una cita del Concilio Provincial de Quito (Ecuador, 1869) y dos citas del Concilio Provincial de Antequera (México, 1893).

Aunque queda todavía mucho por investigar sobre el influjo del CPAL, sabemos que quince obispos publicaron cartas pastorales presentando el Concilio y que, en América Latina, tras el Concilio Plenario se celebraron al menos 14 Concilios provinciales y 58 sínodos diocesanos que en sus documentos citan continuamente textos del Concilio Plenario o hacen referencia a sus disposiciones (González, 2000, p. 254-317). En el caso del Brasil, los obispos elaboraron en 1904, 1907 y 1915 pastorales colectivas que ponían en práctica la legislación del CPAL. Además, se convocaron los sínodos diocesanos de Diamantina (1903), Mariana (1904), Florianópolis (1910) y el segundo de Diamantina en 1913. (Saranyana, 2002, p. 52)

La Iglesia católica brasileña, ejemplo de *romanización*.

Después de una independencia incruenta, el Brasil se convirtió en imperio y la Santa Sede intentó en vano que se anulara el *Padroado* real. En 1831 los eclesiásticos fueron asimilados a los funcionarios y bajo la Regencia (1831-1840) el padre Diogo Feijó (1784-1843), ministro de justicia y después regente, hizo todo lo posible para realizar el programa regalista de una Iglesia nacional, alejada de Roma y sometida al Estado.

El emperador Pedro II (1840-1889), regalista como Feijó, vigiló estrechamente los asuntos eclesiásticos, escogió personalmente a los obispos que habían de ser nombrados y, cuando en 1864 Pío IX publicó la encíclica *Quanta Cura* acompañada del *Syllabus*, el emperador rehusó que el texto se difundiera en el Brasil. En medio de unas relaciones tensas entre la jerarquía católica y el emperador sobrevino, en 1889, la proclamación de la República por parte de un grupo de militares positivistas. En 1891, la nueva constitución republicana estableció la libertad de cultos, el matrimonio civil y la secularización de la enseñanza, excluyendo al clero como docente y a la religión como materia de estudio; el Estado dejó de pagar al clero y los religiosos fueron exentos de los votos religiosos. La República renunció al *Padroado* y escogió también alejarse de una Iglesia católica brasileña cada vez más romana (Meyer, 1995, p. 977).

La Iglesia, por su parte, sin perder la esperanza de obtener en el futuro el apoyo del Estado, aprovechó sus relaciones por fin libres con la Santa Sede para “romanizarse” y emprender un rápido desarrollo institucional: de 12 diócesis en 1891 pasó a 17 en 1900, 30 en 1910, 58 en 1920, 100 en 1940, 113 en 1950, 145 en 1960 y 212 en 2013.⁹ Los nuevos obispos fueron escogidos por Roma, que nombró un nuncio apostólico

en 1901, un cardenal en 1905, y no cesó de enviar consignas, clero y dinero. Pero si los seminarios y

⁹ Véanse los diferentes *Annuario Statisticum Ecclesiae Catholicae*.

conventos se multiplicaron, las vocaciones brasileñas no siguieron el mismo ritmo, por lo que la Santa Sede envió un gran número de sacerdotes y religiosos europeos: jesuitas, lazaristas, redentoristas, dominicos franceses, capuchinos franceses e italianos, salesianos italianos, carmelitas holandeses, benedictinos belgas y alemanes, franciscanos alemanes. El aflujo de congregaciones religiosas femeninas también fue muy importante. Solamente entre 1889 y 1900 llegaron 5 nuevas congregaciones religiosas femeninas provenientes de Italia, 5 de Francia, 2 de Alemania y 2 de Bélgica.¹⁰

Con un clero cuya élite se formaba en Europa y cuya otra mitad venía de Europa, la Iglesia prosiguió su reforma. Los seminarios jugaron un papel importante en la romanización del clero, mientras que, entre los laicos, los colegios católicos y las misiones populares confiadas a los religiosos propagaron la frecuentación de los sacramentos y el discurso apologético contra el protestantismo, la masonería y el liberalismo. En competencia con la república liberal y con los protestantes, la Iglesia católica hizo un esfuerzo particular en la educación de los niños, de las clases medias y de las élites. El desarrollo de la prensa católica, la ayuda a los inmigrantes (entre 1850 y 1910 se calcula que llegaron 2.650.000 europeos) y las misiones entre los indígenas fueron también manifestaciones del dinamismo de esta Iglesia. Las congregaciones religiosas femeninas, que ocuparon el vacío dejado por las cofradías y las “órdenes terceras” en crisis, se encargaron del trabajo en los hospitales, los asilos de ancianos y los orfanatos. En el ámbito político el clero se alejó de la participación política directa para evitar la “contaminación” con el liberalismo; en el ámbito cultural el clero trabajó por el triunfo de la ortodoxia romana y contribuyó también a la difusión de la cultura europea que él vehiculaba, tanto más cuanto que de la población de inmigrantes europeos surgieron muchas vocaciones.

Para 1930 la Iglesia brasileña, después de cuarenta años de separación del Estado, se había convertido en una institución centralizada y sólidamente organizada que decidió claramente recuperar un lugar de privilegio en la vida pública al lado del Estado. El inspirador de este movimiento fue Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, figura sobresaliente del catolicismo brasileño de la pri-

10. Las cinco congregaciones religiosas femeninas provenientes de Italia fueron: Capuchinas de Loano (1889), Hijas de María Auxiliadora (1892), Misioneras de San Carlos Borromeo – Scalabrinianas – (1895), Hermanitas de la Divina Providencia (1900), Apóstolas del Sagrado Corazón de Jesús (1900). Las cinco provenientes de Francia: Franciscanas de la Pequeña Familia del Sagrado Corazón de Jesús (1890), Buen Pastor de Angers (1891), Santos Ángeles (1893), Hermanas de San José de Tarentaise (1896), Religiosas franciscanas (1899). Las dos provenientes de Alemania: Hermanas de la Divina Providencia de Münster (1895), Religiosas de Santa Catalina Virgen y Mártir (1897). Las dos provenientes de Bélgica: Religiosas de la Instrucción Cristiana (1896) y Hermanas de San Vicente de Paúl de la madre Candele de Ghysseghem (1896). A las anteriores hay que añadir, para el mismo período, cuatro congregaciones religiosas femeninas de origen brasileño: Auxiliadoras de Nuestra Señora de la Piedad (1892), Hermanitas de la Inmaculada Concepción (1895), Carmelitas de la Divina Providencia (1899) y Franciscanas del Corazón de María (1900) (Beozzo, 1983, p. 123-124).

mera mitad del siglo XX (arzobispo de Olinda-Recife: 1916-1921, obispo coadjutor de Río de Janeiro: 1921-1930 y arzobispo cardenal de Río: 1930-1942). En 1931, Dom Leme organizó dos grandes manifestaciones religiosas en Río de Janeiro: un jubileo en honor a Nuestra Señora de Aparecida – patrona del Brasil –, y una semana en honor a Cristo Redentor, cuya estatua – que se convirtió en uno de los símbolos de la ciudad – fue erigida en el Corcovado. La Iglesia mostró así su fuerza al presidente Getulio Vargas – la principal figura política brasileña entre 1930 y 1945 – quien vio las ventajas que podía obtener de un apoyo por parte de la Iglesia en momentos en que el sistema político se hallaba en crisis. En 1931 Dom Leme junto con cincuenta obispos visitó al presidente Vargas para presentarle sus reivindicaciones. El acercamiento no fue en vano. La constitución de 1934 mantuvo la separación entre la Iglesia y el Estado pero reconoció a éste el derecho de apoyar a la Iglesia, concedió el derecho de voto a los clérigos, mejoró la situación jurídica de las congregaciones religiosas y otorgó al matrimonio religioso el valor de matrimonio civil; el divorcio fue prohibido y la Iglesia obtuvo el derecho de enseñar el catecismo en las escuelas públicas (Meyer, 1990, p. 984). Cuando en 1937 se proclamó la nueva constitución corporatista y autoritaria del *Estado Novo*, que suprimió los partidos y limitó las libertades políticas, la Iglesia la declaró conforme con la doctrina social de Pío XI.

Efectos de la *romanización*.

Desde el punto de vista de la reorganización y aumento de las circunscripciones eclesiales fue decisiva la intervención de la Santa Sede una vez terminado el régimen del Patronato real. A lo largo del siglo XIX se crearon 65 diócesis, de manera que en 1900 América Latina tenía 20 arquidiócesis y 93 diócesis. Ese esfuerzo se intensificaría posteriormente. Entre 1900 y 1950 se erigieron 44 arquidiócesis, 144 diócesis, 31 vicariatos apostólicos, 34 prelaturas y 15 prefecturas apostólicas; o sea, 268 nuevas circunscripciones eclesiales.¹¹

Igualmente junto al proceso de romanización se dio globalmente en Latinoamérica un incremento del número de sacerdotes y se mejoró su preparación en los seminarios diocesanos, tal como había insistido el Concilio Plenario de América Latina. Hubo asimismo una preocupación por mejorar la disciplina sacerdotal. Como ya se dijo para el caso del Brasil, también en el resto de América Latina el clero regular aumentó con la llegada, fomentada por la Santa Sede, de nuevas

11. Datos en, CELAM, *Directorio Católico Latinoamericano*, Bogotá, 1968. Actualmente, en 2013, hay 530 diócesis en América Latina (incluyendo Haití).

congregaciones religiosas que no habían existido durante el periodo colonial. Se trataba de congregaciones masculinas como los pasionistas, los redentoristas, los sacerdotes del Verbo Divino, los hermanos cristianos, los maristas, los claretianos, los lazaristas; y de congregaciones femeninas como el Sagrado Corazón, el Buen Pastor, María Auxiliadora y el Divino Niño. La Iglesia reanudó con su trabajo misionero en las regiones periféricas de las repúblicas, trabajo que había entrado en crisis desde la época de la Independencia a principios del siglo XIX. Se fortalecieron las estructuras parroquiales; comenzó a desarrollarse una “prensa católica” y se instó al laicado a un mayor compromiso con la Iglesia para construir verdaderas “naciones católicas”. (De Roux, 2012).

Dentro de las preocupaciones de esta Iglesia en vías de romanización se prestó especial atención a la defensa de la “educación católica”. Téngase en cuenta que, en el caso de América Latina, a partir del último tercio del siglo XIX, la ideología dominante entre las élites intelectuales y políticas liberales fue un positivismo que, además de la filosofía positiva de Augusto Comte, englobaba el evolucionismo de Darwin, su aplicación por Herbert Spencer a la sociedad y a la historia, y el utilitarismo de John Stuart Mill. Ese “positivismo” fue vivido en América Latina como una “cultura científica” que buscó modelar la economía, la sociedad y la política, y también como una especie de “religión del progreso” que cuestionó radicalmente a la Iglesia católica, a la que consideraba como una supervivencia arcaica destinada a desaparecer con el avance de la ciencia y de la educación; de ahí la importancia que adquirió para la Iglesia la “batalla educativa” sobre todo en los grandes países, como México (donde en 1867 Benito Juárez encomendó la organización de la educación nacional a Gabino Barreda, discípulo de Augusto Comte en París), Argentina (donde los positivistas llegaron a la presidencia de la república en 1880 con el general Julio Roca), o el Brasil, donde – como ya dijimos – un golpe de Estado dirigido por militares positivistas proclamó la república en 1889.

Romanización coordinada a escala continental.

Una dinámica significativa del periodo posterior a 1940 fue el esfuerzo de integración de la acción de la Iglesia a nivel latinoamericano; esfuerzo impulsado por la Santa Sede que buscó así una respuesta positiva, inmediata y generalizada a sus directivas. Además de las reuniones de coordinación a nivel continental, como la I Asamblea iberoamericana de universidades católicas (Lima, 1944), se fundaron la Confederación Latinoamericana de Educación Cristiana (CIEC, Bogotá, 1945), el Se-

cretariado Latinoamericano de Acción Católica (Santiago, 1946), el Movimiento Familiar Cristiano (Montevideo, 1951) y la Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos (CLASC, Santiago, 1954).

Todo ese esfuerzo de coordinación continental culminó, en cierto sentido, con la I Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en 1955 en Río de Janeiro. En dicha Conferencia se fundó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), primero del mundo en su género. La jerarquía católica latinoamericana, que pasó bajo Pío XII de 268 a 436 obispos, se dotó así de un importante instrumento de coordinación y de trabajo entre los episcopados de 22 países. Fue precisamente la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano convocada por el CELAM, y realizada en Medellín en 1968, la que abrió una nueva etapa en el compromiso social de la Iglesia en América Latina. Signo de la importancia prestada por la Santa Sede a estas Conferencias es el hecho de que, por primera vez en la historia, un papa en ejercicio – Pablo VI – viajó a América, precisamente para inaugurar la II Conferencia Episcopal del CELAM, en Medellín. Posteriormente, Juan Pablo II inauguró la V Conferencia del CELAM (Santo Domingo, 1992) y Benedicto XVI la VI (Aparecida, Brasil, 2007).

Después de la creación del CELAM, se fundó en Roma en 1958 la Pontificia Comisión para América Latina, órgano que coordina las diferentes congregaciones de la Curia Romana en lo concerniente a los problemas de la región. También en 1958, y en Roma, se fundó la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) que ha tenido un papel de primera importancia en la coordinación del trabajo de los miles de religiosos y religiosas presentes en el continente.

Un *catolicismo social*, integral e intransigente articulado con el proceso de romanización.

Desde finales del siglo XIX y principios del XX, en reacción al liberalismo laicizante y a la aparición del socialismo, del comunismo y del anarquismo, entró en escena un “catolicismo social” articulado con el proceso de romanización. De la jerarquía, los clérigos y el laicado surgió una élite que con espíritu misionero se propuso instaurar un orden social cristiano por medio de una “tercera vía”, ni capitalista ni socialista sino de “doctrina social de la Iglesia”. La Iglesia, para lograr su cometido y orientada desde el Vaticano, desarrolló una militancia en el campo social y político que tuvo mayor o menor fortuna e intensidad según los países. Dicha militancia iba en la línea señalada por la encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII que con su crítica al

liberalismo, al anarquismo y al socialismo, y por otra parte con sus propuestas reformistas, dio a los católicos una pauta de combate y el esbozo de otro tipo de sociedad más justa en lo social y no secularizada en lo religioso. Dentro de esta perspectiva romanizante de dar una sólida unidad de dirección y de pensamiento a la Iglesia, los sucesivos papas han ido enriqueciendo este *corpus* de “doctrina social de la Iglesia” que se halla sintetizado en el “Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia” que el Consejo Pontificio “Justicia y Paz” publicó en 2005.¹²

El *catolicismo social* fue igualmente “integral”, pues no se contentaba con el rol subalterno y marginal que le reservaba el Estado liberal a la Iglesia, sino que reivindicaba el derecho y el deber de modelar “íntegramente” la sociedad y el Estado, restaurando un orden social cristiano (*instaurare omnia in Christo*), del que la Iglesia católica y romana sería alma y cabeza para enfrentarse al mal absoluto que aparecía a sus ojos encarnado en una hidra de tres cabezas: la Reforma (protestante y anglosajona), la Revolución (francesa, mexicana, bolchevique) y el Liberalismo (masonería, positivismo). El sueño “integralista” presentó entonces al catolicismo como factor de mediación y de equilibrio, detentor de la posible “redención social” frente al capitalismo y frente a la lucha de clases. Este *catolicismo integral* (intransigente tanto con el individualismo liberal ligado al capitalismo como con el colectivismo de un nuevo orden socialista o comunista), es el catolicismo que se embarca en una “tercera vía” de “doctrina social de la Iglesia” que se expresó en el modelo de los *Círculos de Obreros* de la llamada *pastoral obrera* y en los partidos políticos demócrata-cristianos.¹³

Al *catolicismo integral* se le llamó así no sólo por ser fiel a la integridad dogmática o por tener una manera estrecha y rígida de entender dicha integridad (lo que le da su carácter *integrísta*) sino también por la pretensión de ser un catolicismo aplicado a las necesidades íntegras de la sociedad contemporánea, repensadas a la luz de la doctrina de la Iglesia. El catolicismo integral se opuso entonces tanto al liberalismo como al socialismo, que poseen su doctrina sobre la sociedad y que concuerdan en pensar que con sus respectivas doctrinas pueden resolver los problemas sociales sin tener que recurrir a la religión, la cual no debe inmiscuirse en el manejo de la *polis* y ha de permanecer en el terreno de la vida privada, de la conciencia individual. Comienza ahí la batalla, pues una tesis negociable de las enseñanzas pontificias y de la institu-

12. Compendio que, como muchos otros documentos del Papado, puede consultarse fácilmente en el sitio web: www.vatican.va

13. En 1949 se creó la Organización Demócrata Cristiana de América (OCCA), cuya voluntad de pesar en la vida política latinoamericana se concretó con la fundación, en una quincena de años, de partidos demócrata cristianos en la casi totalidad de los países latinoamericanos donde todavía no existían.

ción eclesiástica católica es que la religión no es un asunto privado ni una cuestión de conciencia dejada al libre examen del individuo sino un asunto de sociedad. Para el tipo de catolicismo encarnado por la Santa Sede lo “espiritual” no existe sin lo “temporal” y no bastan las virtudes burguesas de la familia y del individuo para constituir una sociedad cristiana. Es esta tesis del aspecto social y público de la religión la que determina la actitud *intransigente* de la Iglesia católica en la sociedad moderna frente a todos aquellos que quisieran encerrarla en las sacristías y reducirla a no ser sino un culto más sometido, junto con los demás cultos, al derecho de las asociaciones libres.

Aunque el *catolicismo social* en América Latina comenzó, según los países, entre 1890 y 1930, en líneas generales las décadas de su auge fueron las de 1930-1960, cuando la Iglesia debió adaptarse a un cambio profundo de las estructuras políticas y económicas, y se propuso más decididamente construir una verdadera contra-sociedad a través de un “paralelismo católico” creador de sindicatos, universidades, colegios, escuelas, prensa y movimientos católicos de todo tipo. Ya desde principios de la década de 1920, con los nuevos vientos que soplaban desde Europa, los católicos fueron estimulados por las opciones socio-políticas ligadas tanto al *neotomismo* – con la influencia de Jacques Maritain y el ideal de una *Nueva Cristiandad* –

(Compagnon, 2003) como al fascismo. Es el caso, por ejemplo, del Brasil, donde actuó por una parte el grupo del *Centro Dom Vital*,¹⁴ que difundió el neotomismo de Maritain y se convirtió a los valores democráticos del pluralismo religioso y político; y, por otra parte, el grupo inspirado por Plinio Salgado, fundador del movimiento *Integralismo* (Antoine, 1973). Este compromiso – antiliberal, anticapitalista, nacionalista y corporativista –, tomó sin embargo rumbos diversos según los países, lo que hace difícil una generalización.

Entre la década de 1930 y la mitad de la década de 1960, los grupos de *Acción Católica* fueron el principal instrumento para coordinar el compromiso apostólico de los laicos, en particular de las nuevas clases medias ciudadanas.¹⁵ De ahí la definición que dio Pío XI de la Acción Católica como

14. El *Centro Dom Vital* tomó su nombre de Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, obispo de Olinda, que fue condenado a prisión en 1874 por enfrentarse a los francmasones. El Centro fue fundado en 1922 por Jackson de Figueiredo, figura importante del laicado católico brasileño. En 1921, Figueiredo fue uno de los fundadores del periódico *A Ordem*, que se inscribió dentro de la tradición de un catolicismo intransigente, ultramontano y antiliberal. Tras la muerte de J. de Figueiredo en 1928, Alceu Amoroso Lima tomó la dirección del *Centro Dom Vital*, que se convirtió en pocos años y bajo la supervisión de la jerarquía eclesiástica, en un lugar de formación donde se organizaron múltiples conferencias y seminarios, y en un lugar de encuentro entre los laicos católicos y los medios eclesiásticos. El Centro fue también un lugar donde se desarrolló la renovación tomista brasileña. Alceu Amoroso Lima fue uno de los fundadores de la democracia cristiana brasileña, lo mismo que de la Organización demócrata-cristiana de América (ODCA) en 1947. De 1967 a 1972, Amoroso Lima fue miembro del Consejo Pontificio “Justicia y Paz”.

15. La Acción Católica, que surgió en Italia en 1923, tuvo una amplia y rápida recepción en América Latina, especialmente en Cuba, Colombia, Chile y Argentina, donde se fundó en 1931 y a mediados de siglo ya contaba con 300.000 miembros.

“participación de los laicos en el apostolado jerárquico”¹⁶ concibiéndola como una fuerza activa que agrupara a los fieles bajo la autoridad episcopal – y la alta dirección de la Santa Sede –¹⁷ para lograr la recristianización de las costumbres y de la vida pública. La Acción Católica se convirtió así en una herramienta fundamental en la tarea de “instaurar el reino de Cristo en la sociedad” (el ya mencionado *instaurare omnia in Christo*).

A un primer tipo de Acción Católica general se agregó una Acción Católica “especializada” que tuvo su mayor influjo en América Latina en la década de 1950 y hasta mediados de la década de 1960. La Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Agraria Católica (JAC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC) fueron lugares en los que muchos jóvenes descubrieron las exigencias del compromiso político, reformista al principio y, para algunos de ellos, revolucionario después.

Una paradoja de esta historia es que del catolicismo social, integral y romanizante del que formaba parte la Acción Católica especializada, a fines de la década de 1960 nació la corriente de cristianismo socialista y utópico llamada *Teología de la liberación*¹⁸ y el movimiento *Cristianos por el socialismo* (Richard, 1976). Esta corriente de cristianismo socialista y utópico – cuyo auge coincide con el declinar de la Acción Católica – cuestionará el modelo eclesial de la *romanización* por su carácter fuertemente centralizador en torno a la figura del Papa y de la jerarquía eclesiástica, y por un ejercicio hegemónico del poder sagrado por parte del clero en perjuicio del pueblo cristiano (Boff, 1981). Se criticará igualmente el modelo socio-político y económico de la *doctrina social de la Iglesia* considerando ilusoria su “tercera vía”, y se fustigará a los partidos demócrata cristianos por considerar que no son en la realidad una tercera vía entre capitalismo y socialismo sino una alternativa más dentro del sistema capitalista (Maduro, 1978). Por otra parte, este *cristianismo de la liberación* rechaza la posibilidad de una “Nueva Cristiandad”, es decir, de una restauración católica de la sociedad bajo la orientación, en última instancia, de la jerarquía eclesiástica (Richard, 1978).

Se agudizaron, entonces, los conflictos entre

16. Pius XI, Epist. *Quae Nobis ad Card.* Bertram 13 nov. 1928.

17. En 1938 se estableció un secretariado central de la Acción Católica en Roma; y, en 1945, se celebró la I Semana Interamericana de Acción Católica en Santiago de Chile.

18. Para no mencionar sino unos pocos pero significativos ejemplos: Dom Helder Câmara, uno de los precursores insígnies de la teología de la liberación, fue coordinador nacional de la Acción Católica brasileña. Gustavo Gutiérrez, “padre” de la teología de la liberación, fue capellán de la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos), el equivalente peruano de la JUC. Ronaldo Muñoz, mentor de *Cristianos por el Socialismo*, fue líder de la JUC chilena. Frei Betto, conocido dominico brasileño, fue miembro de la coordinación nacional de la JEC en Brasil. La primera editorial de los libros de la teología de la liberación fue MIEC-JECI (Movimiento Internacional Estudiantil Católico – Juventud Estudiantil Católica Internacional), emanación de la Acción Católica.

corrientes en el seno mismo de la Iglesia. El grupo integrista *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade*, fundado en São Paulo en 1960, se proclamó “defensor de la civilización occidental y cristiana” y extendió, a principios de los 70, su influjo a Argentina, Chile, Uruguay y Colombia.¹⁹ En 1972, el episcopado latinoamericano eligió una nueva directiva para el CELAM, que procedió a destituir de sus organismos a la mayoría de quienes pertenecían o simpatizaban con la corriente de la Teología de la liberación (TL). Bajo el pontificado de Juan Pablo II (elegido en 1978), el Papado redobló esfuerzos para limitar el influjo de la TL mediante la investigación y sanción a conocidos teólogos de la liberación, el control estricto de los lugares de formación del clero y del laicado, el nombramiento de obispos de reconocida fidelidad a las directivas pontificias y las advertencias solemnes contra la corriente de la TL, acusada de atentar contra la unidad (a la manera romana) de la Iglesia, de utilizar acriticamente el análisis marxista y de conceder excesiva importancia a la liberación sociopolítica con respecto a la liberación espiritual.²⁰ Juan Pablo II se apoyará en organizaciones de claro catolicismo integral y romanizante como los *Legionarios de Cristo* y el *Opus Dei*, que conocen en esa época su hora de gloria. Pero entramos aquí en un periodo que desborda el marco cronológico del presente escrito. Sin embargo, la historia continúa. La *romanización* no ha terminado.

Epílogo: Nuevos desafíos, continuidad de un proceso.

La *romanización* no ha estado exenta de conflictos internos pues el mundo católico no es homogéneo; está atravesado por distintas corrientes, es decir, por maneras diferentes de interpretar y de vivir el mensaje cristiano en circunstancias históricas

determinadas. Concretamente, la *romanización* ha sido promovida por una corriente de catolicismo *integral e intransigente* que se ha opuesto duramente tanto a un catolicismo *liberal* como a un catolicismo *socialista*. Por el momento estas dos últimas corrientes han sido eficazmente neutralizadas por la Curia Romana.

En el proceso de romanización – que es de larga duración – se han utilizado instrumentos diversos para la reorganización de la vida eclesial²¹, para la estructuración del pensamiento filosófico-

19. Uno de los fundadores del grupo y su principal ideólogo fue Plinio Correa de Oliveira, antiguo alumno de los jesuitas.

20. Véanse los documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis Nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* (1984) y *Libertatis conscientia. Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación* (1986). El segundo documento procura atenuar y, en parte, corregir, la condena emitida en el primero.

21. Colegio Pío Latino Americano, Concilio Vaticano I, Concilio Plenario de América Latina, Código de Derecho Canónico, congregaciones de la Curia Romana como la de los Obispos, la del Clero, la de los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos...

-teológico de la Iglesia²², para la difusión de su pensamiento político, económico y social²³, para la movilización del laicado²⁴, para el control de la santidad “oficial” en la Iglesia²⁵, para la promoción y coordinación del influjo religioso y cultural de la Iglesia²⁶, para la regulación de las relaciones de la Santa Sede con los Estados (cordatos, nunciaturas...).

Los desafíos que dieron origen en el siglo XIX al proceso de romanización han cambiado. A lo largo del siglo XX, al tradicional enemigo liberal de la Iglesia se añadió el ateísmo militante de los nuevos regímenes comunistas. Y desde fines del siglo XX se vive en América Latina un proceso de creciente pluralismo religioso. Si en 1995 el 80% de los latinoamericanos se autodefinían como católicos, en 2004 sólo lo hacía el 71%, en contraste con los que se definían genéricamente como evangélicos, que en 1995 eran el 3% y en el 2004 el 13% (Corporación Latinobarómetro, 1995-2004). Un nuevo mapa religioso se va delineando como resultado de una explosión de creencias, de comunidades emocionales, de “bricolajes” e hibridaciones religiosas “a la carta”. El catolicismo hegemónico se encuentra desestabilizado por la competencia religiosa, en particular, pentecostal. Por otra parte, aunque los referentes religiosos continúan siendo importantes para la mayoría de la población latinoamericana, también se ha dado un avance de la *secularización*, entendida como un proceso cultural de progresiva marginalización y/o privatización de las prácticas y de las creencias religiosas. Las evidencias empíricas indican una progresiva pérdida de influencia de la Iglesia católica en la legitimación de normas y valores sociales, lo que ha facilitado una generalizada separación entre Iglesia y Estado y la adopción constitucional del principio de neutralidad del Estado en materia religiosa. En este nuevo escenario la Iglesia ha buscado redefinir sus relaciones con el Estado buscando tanto autonomía como reciprocidad: al mismo tiempo que mantiene una distancia crítica frente a las políticas estatales neoliberales trata de apoyarse en el Estado para combatir mejor a sus rivales religiosos.

Por otra parte, los nuevos desafíos le han servido de estímulo al Papado para adelantar una “nueva evangelización” del continente cuyas grandes pautas señaló Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*, que promulgó el 22 de enero de 1999 al clausurar el Sínodo de América

22. Promoción del *tomismo*, Congregación para la Doctrina de la Fe, Comisión Teológica Internacional...

23. *Corpus* de la Doctrina social de la Iglesia, Pontificio Consejo *Iustitia et Pax*, Pontificio Consejo *Cor Unum* para el Desarrollo Humano y Cristiano...

24. Pontificio Consejo para los Laicos, Pontificio Consejo para la Familia, Acción Católica, Círculos de Obreros, partidos demócrata cristianos, sindicatos católicos...

25. Congregación para las Causas de los Santos.

26. Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Congregación para la Educación Católica, Pontificio Consejo de la Cultura, Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales...

en la Basílica mexicana de Guadalupe.²⁷ El Papa invita reiteradamente a encontrar soluciones en la doctrina social de la Iglesia, que pide difundir ampliamente (numerales 55, 56, 67); exhorta a la formación de laicos que trabajen para la transformación de las realidades terrenas (54); plantea la necesidad de que la Iglesia “prepare dirigentes sociales para la vida pública en todos los niveles” (56); recomienda vivamente el uso del *Catecismo de la Iglesia católica* y del *Directorio general para la Catequesis* (69); plantea como algo fundamental la utilización de los medios de comunicación social. Para ello propone formar agentes pastorales especializados; fomentar centros de producción cualificada; usar satélites y nuevas tecnologías; adquirir nuevas emisoras y redes de radio y televisión; desarrollar las publicaciones católicas; coordinar las actividades en materia de medios de comunicación social a nivel interamericano (72). De lo anterior podemos colegir que la “nueva evangelización” aborda los desafíos del presente planteando una recatolización de la sociedad bajo la guía del magisterio eclesiástico encargado de difundir la sana doctrina religiosa (catecismo) y social (doctrina social de la Iglesia), y de formar dirigentes laicos que se encarguen de la “transformación (católica) de las realidades terrestres”. No estamos lejos del viejo ideal de una “Nueva Cristiandad”. En continuidad con lo propuesto por Juan Pablo II, su sucesor Benedicto XVI creó en 2010 el “Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización”.

La Iglesia continúa y, por ello mismo, cambia. Según desde donde se la juzgue, cambia por acción del Espíritu Santo, por convicción profunda, por sentido de la historia, por habilidad táctica, por la fuerza de las circunstancias, por la presión de sus fieles, por la acción de algunos personajes innovadores o por otras posibles razones. Pero la Iglesia cambia dentro de una continuidad. Con la excepción de algunos cercanos colaboradores, el nuevo papa Francisco hereda la Curia Romana y los nuncios que servían a su predecesor, gobernará con los cardenales y obispos existentes antes de su elección como Papa y, previsiblemente, no pondrá fin a ese esfuerzo de centralización que ha acrecentado no sólo el papel de la Curia sino también el de la figura del Papa, como puso de relieve el funeral de Juan Pablo II que congregó en Roma cerca de millón y medio de peregrinos y reunió en la Plaza de San Pedro a los gobernantes

de casi todo el mundo para rendir homenaje a un personaje que encarnó de manera excepcional la macrocefalia papal promovida por la *romanización* de la Iglesia.

27. Puede verse el texto completo de la *Ecclesia in America* en la página electrónica del Vaticano: www.vatican.va. Los números entre paréntesis corresponden a los números del documento pontificio.

Sin entrar a analizar ni a cuestionar los fundamentos y principios del gobierno fuertemente centralizado y monárquico de la Iglesia, vistas las cosas desde un punto de vista puramente sociohistórico no se puede negar que la estrategia de romanización le ha permitido a la Santa Sede recuperar una posición geopolítica que parecía perdida. Baste recordar que, a pocos meses de comenzar el siglo XIX, el papa Pío VI fue encarcelado y deportado a Francia en la época de la Revolución francesa. Cuando murió en Valence-sur-Rhône, el 29 de agosto de 1799, se le negó al cadáver un entierro cristiano. El prefecto de la localidad inscribió en el registro de defunciones: “Falleció el ciudadano Braschi, que ejercía profesión de pontífice”. Muchos periódicos y gacetas de Europa sentenciaron al Papado titulado: “Pío VI y último” (Moral Roncal, 2007, p. 58 y p. 12).. Subestimaron el hecho de que – como escribió Benedetto Croce (1932, p. 30) – “la vieja fe era un modo, tan mitológico como se quiera, de mitigar y aplacar sufrimientos y dolores, de resolver el angustioso problema de la vida y la muerte.” Subestimaron, igualmente, la extraordinaria resistencia del sistema confesional católico que ha mostrado gran aptitud para asimilar golpes e imaginar respuestas gracias a una larga experiencia histórica, una sólida organización institucional y una proverbial capacidad de espera que le permite hacer planes de larga duración.

Referências bibliográficas

ACTA ET DECRETA CONCILII PLENARII AMERICAE LATINAE. Roma, Typographia Vaticana, 1900. *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*. Roma: Typographia Vaticana, 1906. (Edición bilingüe).

AGUIER, Héctor Rubén. Los Documentos del Concilio Plenario de América Latina. Análisis teológico, jurídico y pastoral. In: PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA. *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. p. 235-254.

ANTOINE, Charles. *L'intégrisme brésilien*. Paris: Centre Lebret, 1973.

BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das Ordens e Congregações religiosas no Brasil, 1870-1930. In: AZZI, Riolando (Ed.). *A vida religiosa no Brasil*. Enfoques históricos. São Paulo: Paulinas, 1983.

BEOZZO, José Oscar. L'évangélisation en Amérique latine à la lumière de son histoire. *Lumen Vitae*, Bruxelas, v. XXXIII, n. 2, 1978.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.

CEHILA. *História geral da Igreja na América Latina*, tomo II/2: Brasil (siglo XIX). Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1980.

COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO. *El catolicismo en América Latina al inicio del papado de Benedicto XVI. Latinobarómetro 1995-2004*. Disponible en: www.latinobarometro.org

CROCE, Benedetto. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Bari: Laterza, 1932.

DE ROUX Rodolfo. De la 'Nación Católica' a la 'República Pluricultural' en América Latina. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, año 9, n. 16, p. 1-35, 2012.

GÓMEZ HOYOS, Rafael. *La Iglesia de América en las leyes de Indias*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1961.

GONZÁLEZ, Fidel. Aplicación, frutos y proyección del Concilio Plenario Latinoamericano. In: PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA. *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. p. 254-317.

MADURO, Otto. Democracia Cristiana y opción liberadora por los oprimidos en el catolicismo latinoamericano. *Revista Concilium*, Petrópolis, n. 213, p. 278-292, 1978.

MARTINA, Giacomo. *La Iglesia de Lutero a nuestros días*, tomo 3: *Época del liberalismo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

MEYER, Jean. L'Amérique latine. In: MAYEUR J.-M. et al., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XI (1830-1914), Paris: Desclée, 1995.

MEYER, Jean. L'Amérique latine. In: MAYEUR J.-M. et al. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XII (1914-1958). Paris: Desclée, 1990.

MORAL RONCAL, Antonio Manuel. *Pío VII: un papa frente a Napoleón*. Madrid: Ediciones Silex, 2007.

PALOMERA, Luis. El Pontificio Colegio Pío Latinoamericano de Roma. In: PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA. *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. p. 1.125-1.144.

PAZOS, Antón M. Preparación y convocatoria del Concilio Plenario de la América Latina. In: PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA. *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. p. 149-184.

PICCARDO, Diego Rafael. La celebración del Concilio Plenario de América Latina. In: PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA. *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. p. 185-234.

POULAT, Émile. L'Église romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique. *Archives des Sciences sociales des Religions*, Paris, n. 37, p. 5-21, janv.-juin 1974.

RICHARD, Pablo. *Cristianos por el socialismo. Historia y Documentación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

RICHARD, Pablo. *Mort des chrétientés et naissance de l'Église. Analyse historique et interprétation théologique de l'Église en Amérique latine*. Paris: Centre Lebreton, 1978.

SARANYANA Josep-Ignasi (Dir.). *Teología en América Latina, volumen III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2002.

SHIELS, William E. King and Church. *The Rise and Fall of the "Patronato Real"*. Chicago: Loyola University Press, 1961.

THIBAUT, Pierre. *Savoir et Pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1972.

WOSIACK ZULIAN, Rosângela. Alguns pontos de reforma na Igreja do Brasil e a assistência ao imigrante: considerações sobre o caso do Paraná. *Anais do III Encontro nacional do GT História das religiões e das religiosidades – ANPUH – Questões técnico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá (PR), v. III, n. 9, jan. 2011. ISSN 1983-2859. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Consultado el 12 jul. 2013.

Submetido à publicação em 21 de janeiro de 2013. Aprovado em 27 de maio de 2013.

ERRATA

No v.25, n.1 (73) jan./abr. 2014, na página 44, primeiro parágrafo:

onde se lê: “Signo de la importância prestada por la Santa Sede a estas Conferencias es el hecho de que, por primera vez en la historia, un papa en ejercicio – Pablo VI – viajó a América, precisamente para inaugurar la IV Conferencia Episcopal del CELAM, en Medellín. Posteriormente, Juan Pablo II inauguró la V Conferencia del CELAM (Santo Domingo, 1992) y Benedicto XVI la VI (Aparecida, Brasil, 2007).”

leia-se: “Signo de la importância prestada por la Santa Sede a estas Conferencias es el hecho de que, por primera vez en la historia, un papa en ejercicio – Pablo VI – viajó a América, precisamente para inaugurar la II Conferencia Episcopal del CELAM, en Medellín. Posteriormente, Juan Pablo II inauguró la V Conferencia del CELAM (Santo Domingo, 1992) y Benedicto XVI la V (Aparecida, Brasil, 2007).”