

COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIZO
PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD



11

LAICIDAD Y AMÉRICA LATINA

ERNESTO BOHOSLAVSKY

*Para
entender
y pensar
la laicidad*



CÁTEDRA EXTRAORDINARIA
BENITO JUÁREZ SOBRE LAICIDAD
UNAM



COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIZO

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD



COLECCIÓN | C o o r d i n a d a p o r
DE CUADERNOS | PEDRO SALAZAR UGARTE
"JORGE CARPIZO" | PAULINE CAPDEVIELLE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Colección de cuadernos "Jorge Carpizo".
Para entender y pensar la laicidad, Núm. 11

Coordinadora editorial
Elvia Lucía **FLORES ÁVALOS**
Coordinador asistente
José Antonio **BAUTISTA SÁNCHEZ**
Diseño de interiores
Jessica **QUITERIO PADILLA**

Edición
Leslie Paola **LÓPEZ MANCILLA**/
Miguel **LÓPEZ RUIZ**
Formación en computadora
Jessica **QUITERIO PADILLA**
Diseño de forro
Arturo de Jesús **FLORES ÁVALOS**

L aicidad y América Latina

Ernesto BOHOSLAVSKY



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CÁTEDRA EXTRAORDINARIA BENITO JUÁREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
INSTITUTO IBEROAMERICANO DE DERECHO CONSTITUCIONAL
MÉXICO • 2013

Primera edición: 14 de marzo de 2013

DR © 2013, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

LAICIDAD Y AMÉRICA LATINA POLÍTICA, RELIGIÓN Y LIBERTADES DESDE 1810

I. Introducción y propuesta	1
II. Cultura, política y religión.....	4
III. Las independencias y la naturaleza del nuevo orden político ¿y religioso? (1810- 1850)	7
IV. El orden oligárquico: liberalismo y auto- ritarismo (1850-1910).....	12
V. De una guerra a otra: la Iglesia al contra- ataque (1910-1945)	20
VI. Modernización, religión y violencia polí- tica (1945-1989)	25
VII. El mundo actual (de 1989 a nuestros días)..	32
VIII. Conclusiones	40
Notas	43
Bibliografía.....	45

LAICIDAD Y AMÉRICA LATINA
POLÍTICA, RELIGIÓN Y LIBERTADES
DESDE 1810

Querer separar la religión de la política es una locura tan grande o mayor que la de querer separar la economía de la política. No ya el catolicismo, sino el cristianismo y toda la religión tiene que ser política [...] Es torpeza, y torpeza insigne, la de querer trazar a la política un campo restringido. La política no es una especialidad; la política es una forma de concebir, plantear y resolver todo problema.

Miguel de UNAMUNO, "Los antipoliticistas", *Soliloquios y conversaciones*, 1947.

I. INTRODUCCIÓN Y PROPUESTA

Después de la Segunda Guerra Mundial, y especialmente tras la Revolución cubana, las ciencias sociales estadounidenses miraron con mayor detenimiento lo que ocurría en tierras latinoamericanas. Se multiplicaron los centros de investigación sobre el continente, sus problemas para alcanzar el desarrollo y los rasgos de sus poblaciones urbanas e indígenas, entre otras cuestiones. En buena medida, esos trabajos estaban orientados por la llamada "teoría de la modernización", una teoría según la cual los problemas de América Latina se derivaban

de poseer (más bien de arrastrar) una serie de rasgos culturales hostiles al progreso, al liberalismo y a la modernidad. Así, según esta teoría, América Latina sería demasiado machista, autoritaria, de mentalidad pasiva y amante del ocio como para ser capaz de enfrentar a las tradiciones y la historia, que la tendrían inmovilizada —o dormida— en el tiempo. Uno de los rasgos en los que se insistía mucho era en el carácter férreamente católico del continente, que habría impedido o retrasado la constitución de una cultura política plural, tolerante y civilizada. Según esta creencia, el predominio del ultramontanismo desde el siglo XVI en adelante habría sido un rasgo opresor, que dificultó, cuando no ocluyó, el adelanto y la dinamización de las relaciones sociales, la búsqueda del lucro y la constitución de individuos deseosos de tomar decisiones sustentadas solo en sus intereses y en sus propios argumentos. En definitiva, sería ese piso cultural católico el responsable de los fracasos civilizatorios y económicos vividos en los siglos XIX y XX. Lo que se intentará mostrar en estas cuartillas es cuán desacertada resulta esa imagen para dar cuenta de la experiencia histórica latinoamericana, en lo que se refiere al vínculo entre catolicismo y cultura política. En esta región no ha existido algo así como un sustrato ibérico e hispánico que se impuso siempre y en todo lugar sobre las prácticas y las creencias políticas desde 1810 a la fecha. Por el contrario, es posible encontrar diversas experiencias históricas que testimonian la existencia de distintas culturas políticas, algunas no solo independientes del catolicismo y de la Iglesia, sino abiertamente enfrentadas a esa herencia ideológica y al poder fáctico de esa institución.

Una problematización de las culturas políticas latinoamericanas de los últimos dos siglos permite ver cómo las principales fuerzas políticas de algunos países procesaron políticamente el dato del predominio del catolicismo en su sociedad. Al hacerlo, vincularon esa realidad con otra serie de cuestiones, entre ellas: la estructura legal y constitucional que debía adoptarse, la creación de una esfera pública (y una privada) con rasgos, reglas y competencias irreductiblemente particulares y, por último, con el lugar que la Iglesia católica debía tener en el sistema político y en la vida cultural del país. Contrariamente a lo que postulaba la “teoría de la modernización” en el sentido de que el catolicismo sería un aire plúmbeo que se les colaba en el cuerpo a los hombres y las mujeres de esta tierra al punto de inmovilizarlos en la pasividad histórica, es posible percibir que los actores de la política latinoamericana en muchos casos *jugaron* con esa herencia católica, al punto que algunos la combatieron encarnizada y exitosamente; otros la relegaron y exiliaron a la esfera de los asuntos privados, y hubo otros que, finalmente, la convirtieron en una marca de una identidad orgánica que podía ser usada para la movilización política y electoral.

A continuación se ofrecen algunas ideas acerca cuáles han sido las culturas políticas dominantes en la región sobre este particular. Allí se indican también los principales conflictos vividos en el continente en lo referido al vínculo entre política y creencias religiosas desde 1810 a la fecha. Las siguientes secciones, ordenadas cronológicamente, caracterizan las formas en las que esos problemas fueron procesados y solucionados (o al menos reemplazados por otros). Finalmente, en las conclusiones se ofrecen algunas ideas

para pensar los desafíos actuales de la vida política en un continente mayoritariamente católico, pero que está viviendo un proceso de creciente diversificación religiosa.

II. CULTURA, POLÍTICA Y RELIGIÓN

En la modernidad no hay una única cultura política. Uno de sus rasgos es la inevitable diversidad y simultaneidad de culturas políticas. Sus relaciones no son necesariamente cordiales, sino más bien de enfrentamiento, y van desde las formas más amenas del debate político a las guerras civiles. En un país dado conviven varias culturas políticas, pero solo una de ellas es la que mantiene la hegemonía sobre las otras, que se muestran en proceso de retirada, absorción o desafío frente a la dominante. En América Latina es posible identificar tres situaciones a la hora de estudiar las maneras en las que los principales actores políticos se enfrentaron a los problemas del vínculo entre creencias religiosas y orden político.

Por un lado tenemos aquella situación en la que ha predominado la cultura política católica desde inicios del siglo XIX a la fecha. Se trata de países en los cuales la Iglesia católica ha mantenido (o incrementado) sus niveles de intervención política, de control de la educación y la cultura, así como su poder de veto sobre la legislación y las posibles reformas alentadas desde los gobiernos. Es el caso de todos los países de la región durante los primeros dos tercios del siglo XIX. En el caso de Perú y de buena parte de América central (con la salvedad de Costa Rica), esa situación se man-

tuvo durante buena parte del siglo XX, con lo que ha implicado en términos de predominio de la Iglesia y limitaciones a su separación —incluso formal— respecto al Estado.

La segunda situación es aquella en la que predomina una cultura política de cuño laico-progresista. Esta cultura afirma la necesidad de deslindar claramente las esferas privadas de las públicas, afirmando el carácter intrínsecamente laico de las segundas. En algunos países, desde finales del siglo XIX se afianzó una cultura política abierta al individualismo y promotora de reformas sociales que afectaron intereses materiales, políticos y simbólicos de la Iglesia. Aunque no necesariamente anticlericales, en los países en los que predominó esta cultura política se sucedieron conflictos y rupturas con la Iglesia. Es el caso de México desde la década de 1850, de Chile, Uruguay, Argentina (este último hasta la década de 1930) y de Cuba (desde 1959 a la fecha). En estos casos el Estado se muestra abiertamente laico, y en algunos casos dotado de cierta animosidad anticlerical.

Por último, encontramos aquellas sociedades en las cuales no es posible encontrar una hegemonía estable por parte de alguna de las dos culturas políticas. Por el contrario, lo que hay es una situación de enfrentamiento abierto y de alternancia en el dominio del escenario político. Así, la situación de Ecuador y de Colombia en el siglo XIX; de Chile hasta 1925, ofrecen ejemplos de bruscas alternancias y tensiones entre culturas políticas de signos opuestos.

A efectos de ilustrar la compleja relación entre las culturas políticas latinoamericanas y la condición religiosa de la población desde 1810, se han seleccionado cinco periodos.

- El primero de ellos hace referencia a los problemas políticos derivados de cómo constituir un orden político tras la ruptura del lazo colonial en las décadas de 1810 y 1820 en sociedades unánimemente católicas, y en las cuales el patronato de la Iglesia correspondía formalmente al monarca español.
- El segundo periodo seleccionado es el que va de mediados del siglo XIX a finales de la década de 1910: por entonces se entroniza el liberalismo en el orden económico y constitucional del continente, en un contexto signado por la promoción de las exportaciones primarias y la modernización de la vida social. En ese marco, las disputas entre los defensores de los fueros y bienes de la Iglesia y los campeones del laicismo y el positivismo adquirieron un tono muy agrio y desembocaron en algunos casos en enfrentamientos armados.
- El tercer punto abarca los años que van desde la Revolución mexicana hasta la salida de la Segunda Guerra Mundial. Entonces la Iglesia católica y muchos de sus hombres pusieron proa hacia una reconquista del Estado y de la política nacional, dispuestos a revertir los avances producidos por la cultura política laica. Un fuerte espíritu antiliberal, en el contexto de crecimiento de los fascismos y de impugnación de la civilización burguesa decimonónica, revitalizó la discusión política y reubicó a la identidad católica —nacional y/o americana— en el centro de la escena.
- El cuarto periodo se extiende hasta finales de la década de 1980. Se trata de una fase de rápida modernización de la sociedad latinoamericana, que es testigo de los procesos de surgimiento de opciones políticas más radicales y más autoritarias. En ese contexto, el propio mundo católico se ve envuelto en muy intensas discusiones y tomas de partido a derecha e izquierda, enfrentado al problema de cómo pensar el vínculo entre religión y política en el marco del Concilio Vaticano II.
- En el último apartado se hacen algunas referencias a cuestiones más actuales, relacionadas con el ciclo democrático iniciado en las décadas de 1980 y 1990 en el cono sur y América central. Ese ciclo dio comienzo también a un

conjunto de debates en los cuales la dimensión religiosa (no solo de actores católicos) tomó renovada fuerza y capacidad para condicionar debates y políticas públicas: divorcio, derechos reproductivos y aborto, entre otros, son algunos de los asuntos que se plantearon en estos años, y que suscitaron polémicas.

III. LAS INDEPENDENCIAS Y LA NATURALEZA DEL NUEVO ORDEN POLÍTICO ¿Y RELIGIOSO? (1810-1850)

Los procesos revolucionarios iniciados en América con la noticia de la captura de Fernando VII consiguieron politizar muchas de las situaciones que se tenían por naturales o dadas en las colonias. No solo se puso en discusión el vínculo entre la Corte y las colonias americanas, sino que también se colocó en el centro del debate la legitimidad del orden político y el lazo de este orden con la Iglesia católica. Aunque no de manera inmediata, la búsqueda de un nuevo orden político —primero republicano y luego también nacional— consiguió desnaturalizar que las autoridades políticas asumieran como misión explícita la promoción de la fe católica. La presencia de ideas liberales y contractualistas, leídas siempre bajo el prisma pactista y constitucionalista español, contribuyó a quitarle sacralidad a los arreglos de las instituciones, y a darle a la política una enorme centralidad en la vida de las sociedades hispanoamericanas en las primeras décadas de vida independiente.

¿Cuál debía ser el lugar de la religión en un orden republicano?, ¿cómo tratar la universalidad de la adscripción a la fe católica en la población?, ¿qué

hacer con la Iglesia y sus hombres, quienes en buena parte de las tierras americanas se mostraron reacios a las ideas republicanas y recelosos al fomento de la inmigración desde países no católicos?, ¿cómo debían tratar las nuevas autoridades políticas a sacerdotes que hubieran mostrado fidelidad a la Corona española y que eran hostiles a aceptar la nueva situación? Preguntas todas de cierta relevancia para la teoría y la filosofía políticas, pero que, en todo caso, tenían para los actores políticos de la época una enorme actualidad e incidencia sobre sus decisiones. En todos los casos, es interesante hacer notar que las respuestas a estas inquietudes no pasaban por un cuestionamiento de la validez universal de la fe católica, sino por un reacomodamiento de las relaciones entre el poder político y el eclesiástico. En efecto, no conviene exagerar el supuesto ateísmo de los líderes revolucionarios: la pertenencia católica estaba sólida y sinceramente afincada y “se trataba de un contexto profundamente tradicional en términos sociales, con una presencia ubicua y un peso ingente de la Iglesia católica en la vida social”.¹ El reclamo de libertad de culto brilla por su ausencia, salvo en el caso del caudillo uruguayo Gervasio Artigas, probablemente porque no existían sujetos que se reconocieran en público como no católicos. Para decirlo claramente, la religión no era un tema de los que estaban en juego en 1810 ni en las décadas que le siguieron inmediatamente. Y aunque probablemente las percepciones sobre el lugar de la Iglesia en la vida social o sobre el sentido de ser católico eran cuestiones potencialmente polémicas, en la primera mitad del siglo XIX “las percepciones y la cultura eran en su mayoría católica, monárquica y tradicional”.²

Vale la pena recordar que los procesos de guerras y de independencia no enfrentaron a realistas católicos contra “patriotas” liberales y ateos. Sea por conveniencia o por verdadera fe, lo cierto es que todos se declaraban católicos, tanto los que proclamaban fidelidad a Fernando VII como a las sucesivas juntas peninsulares o a los cabildos locales. Líderes realistas y “patriotas” pertenecían a las elites coloniales, y con toda seguridad habían leído las mismas bibliotecas, aquellas que incluían tanto al contractualismo francés como a los teóricos de la monarquía absoluta. Lo que los diferenciaba no era su formación intelectual, sino sus diagnósticos políticos. Y si bien es cierto que los revolucionarios más inspirados en el jacobinismo —los que en Chile recibían el pertinente nombre de “exaltados”— concebían a la independencia no solo como un mero traspaso de autoridades, sino como la plena realización del ideal de la Ilustración, sus posturas en general eran excéntricas dentro de unas elites formadas en instituciones coloniales unánimemente católicas. “Dios” estaba presente en el vocabulario político de todos los múltiples bandos enfrentados. Era claro que era esperable que estuviera en boca de los sacerdotes, tanto de quienes permanecieron realistas como de los rebeldes, como el caso de José María Morelos, quien en la Proclama de la salida de Tlacosautlán, de 1813 afirmaba: “Somos libres por la gracia de Dios e independientes de la soberbia tiranía española, que con sus Cortes extraordinarias y muy extraordinarias y muy fuera de razón, quieren continuar el monopolio con las continuas metamorfosis de su gobierno”.

El Manifiesto de Puruarán de 1815 indicó que se había creado un gobierno independiente “jurando por el sacrosanto nombre de Dios, testigo de nuestras

intenciones, que hemos de sostener, a costa de nuestras vidas, la Soberanía e Independencia de la América Mexicana". La declaración de independencia de las provincias del Río de la Plata, en julio de 1816, también invocaba a la divinidad como fuente de legitimidad:

Nos los representantes de las Provincias Unidas en Sud América, reunidos en congreso general, invocando al Eterno que preside el universo, en nombre y por la autoridad de los pueblos que representamos, protestando al Cielo, a las naciones y hombres todos del globo la justicia que regla nuestros votos: declaramos solemnemente a la faz de la tierra, que es voluntad unánime e indubitable de estas Provincias romper los violentos vínculos que los ligaban a los reyes de España.

El juramento por Dios siguió siendo una pieza inevitable y ritualizada de la toma del poder político, aun para aquellos que no eran especialmente devotos ni amigos de la Iglesia, sino que tenían su corazón (y su sociabilidad política) en las logias masónicas. Todavía en 1832, alguien poco identificado con las causas conservadoras, como el colombiano Francisco de Paula Santander, al tomar posesión de la presidencia de Nueva Granada, expresaba: "Acabo de prometer solemnemente una sumisión absoluta a la constitución de la Nueva Granada. Yo seré fiel a esta promesa, por temor al Ser Supremo que he invocado, por la dicha de mi país, y por mi propio honor".

Al momento de otorgarle una Constitución a la recién creada república de Bolivia, Simón Bolívar expresó en 1826 que la cuestión religiosa no debía ser objeto de tratamiento por la carta magna. Los actos de conciencia eran una cuestión individual y moral,

y, por lo tanto, solo podían ser sometidos al juicio divino:

En una constitución política no debe prescribirse una profesión religiosa; porque según las mejores doctrinas sobre las leyes fundamentales, éstas son las garantías de los derechos políticos y civiles; y como la religión no toca a ninguno de estos derechos, ella es de naturaleza indefinible en el orden social, y pertenece a la moral intelectual. La Religión gobierna al hombre en la casa, en el gabinete, dentro de sí mismo: sólo ella tiene derecho de examinar su conciencia íntima. Las leyes, por el contrario, miran la superficie de las cosas: no gobiernan sino fuera de la casa del ciudadano. Aplicando estas consideraciones ¿podrá un Estado regir la conciencia de los súbditos, velar sobre el cumplimiento de las leyes religiosas, y dar el premio o el castigo, cuando los tribunales están en el Cielo y cuando Dios es el juez?

Después de todo, las razones para asumir una fe no podían descansar en su utilidad y su contribución al bien común, sino en la adhesión voluntaria por motivos estrictamente morales e íntimos: “Los preceptos y los dogmas sagrados son útiles, luminosos y de evidencia metafísica; todos debemos profesarlos, mas este deber es moral, no político”. En definitiva, lo que venía a decir Bolívar al ofrecer la primera Constitución boliviana era algo que en la segunda mitad del siglo XIX se iría constituyendo como un lugar común de la teoría política: la inconveniencia de mezclar asuntos terrenales —legislables por los hombres— con los espirituales —que pertenecen por su propia naturaleza a un orden ahistórico, inmutable—;

¿Cuáles son en este mundo los derechos del hombre hacia la Religión? Ellos están en el Cielo; allá el tribunal recompensa el mérito, y hace justicia según

el código que ha dictado el Legislador. Siendo todo esto de jurisdicción divina, me parece a primera vista sacrílego y profano mezclar nuestras ordenanzas con los mandamientos del Señor [...] Dios y sus Ministros son las autoridades de la Religión que obra por medios y órganos exclusivamente espirituales; pero de ningún modo el Cuerpo Nacional, que dirige el poder público a objetos puramente temporales³

Lo llamativo del discurso de Bolívar es que debe detenerse a justificar la distinción entre las competencias religiosa y política, una tarea que medio siglo más tarde será considerada innecesaria para buena parte del arco político liberal, que dominaba la escena política.

IV. EL ORDEN OLIGÁRQUICO: LIBERALISMO Y AUTORITARISMO (1850-1910)

Probablemente este fue el periodo de la historia latinoamericana en que se desarrollaron las más intensas batallas políticas y culturales en torno a la religión. La segunda mitad del siglo está plagada de enfrentamientos políticos, culturales y armados entre diversas fracciones sociales, enfrentadas en torno al modelo de Estado a desarrollar y el peso que debía tener la religión en él. Casi sin exclusión en el continente, los procesos de modernización de las actividades económicas y políticas y la complejización y la diversificación de los grupos sociales contribuyeron a que se produjeran una serie de reformas constitucionales y legales, que pusieron en el centro del debate público al vínculo entre el poder político y la Iglesia. El proceso conviene verlo en toda su magnitud; esto es, como

parte del esfuerzo llevado adelante por grupos oligárquicos en alianza con capitales extranjeros, destinado a generar nuevas condiciones económicas y políticas que permitieran superar tanto las limitaciones al crecimiento de las exportaciones como asegurar el control pleno de los territorios y de las poblaciones que les habían tocado en suerte tras las independencias. Fueron eliminados o restringidos muchos de los monopolios estatales y de los impuestos y aranceles que provenían de los tiempos coloniales. En aras de promover la modernización económica y a la vez asegurar el lugar dominante que tenían los grandes propietarios rurales, fueron privatizadas grandes extensiones de tierras fiscales, así como otras que pertenecían a instituciones —como la Iglesia— o a comunidades indígenas. Se hizo explícito el deseo de que solo existieran formas individuales de propiedad y de que estas reemplazaran a las colectivas, estatales o corporativas: la desamortización de las tierras eclesiásticas y la erección de nuevos códigos civiles y comerciales deben ser pensados como parte de este mismo proceso. A ello le acompañaron las discusiones acerca del papel que le cabría a la Iglesia como institución en el sistema educativo y a la religión como contenido dentro de las aulas. En muchos casos, también se le agregaba el permiso a sacerdotes protestantes para que misionaran en el territorio nacional o abrieran sus propias escuelas. La eliminación de los tradicionales fueros y privilegios de sacerdotes y militares (por ejemplo, en la llamada “Ley Juárez” de 1855) también formó parte de un proceso de transformación social, política y cultural, que intentó poner en el centro de la escena el individuo moderno a crear en América o a importar de la Europa industrializada. Buena parte de

las elites estaban convencidas de que necesitaban un Estado neutral (en términos religiosos, no de clase), que generara las suficientes garantías a los habitantes europeos que se deseaba incorporar a la población, sea para incrementar la productividad laboral o para “blanquear” a la población local. De esta manera, la misión del Estado ya no era la misma que tenía la Iglesia —asegurar a toda costa el predominio político del catolicismo—, sino que incluso pasó a ser el opuesto: ofrecer igualdad de derechos a quienes habitaran o quisieran habitar el territorio nacional, con independencia de su fe. Por primera vez desde que la Iglesia católica se asentó en tierras americanas, sus intenciones e intereses aparecían como contradictorios y separados del poder político: su autoridad moral, hasta entonces incuestionablemente de aplicación universal en los países americanos, pasó a ser considerada un elemento particular y restringido a la esfera doméstica. En ese contexto, hay que entender que ya en la década de 1910 mexicanos y uruguayos disfrutaran de una ley de divorcio.

Es por ello que en la segunda mitad del siglo XIX la cuestión religiosa, o más bien la cuestión de la Iglesia, se colocó en el centro de los debates políticos e intelectuales en buena parte de América Latina. Escritores, políticos y militares participaron de estas disputas intensas. No llama entonces la atención que en muchos casos el enfrentamiento entre la Iglesia y las autoridades políticas alcanzara fuertes niveles de intensidad. Argentina y México son dos de los casos más extremos. En Argentina, el presidente Julio Roca rompió relaciones con El Vaticano en 1885 a causa de lo que consideraba inadmisibles intromisiones romanas en asuntos internos. El punto central del enfrentamien-

to tenía que ver con un conjunto de reformas laicas, como la ley 1420, que le fijaba al Estado la obligación de educar a la población (excluyendo la enseñanza católica), y las leyes de registro civil, que le otorgaban al Estado la potestad de asentar nacimientos, matrimonios y defunciones de los habitantes. Asimismo, hubo algunos choques debido a la intervención de la Iglesia en el nombramiento de directores y maestros de escuela. En parte, de lo que se trataba era del problema de cuál era la extensión del patronato del Estado nacional —heredado de la monarquía española— sobre la Iglesia local. Lo cierto es que el enfrentamiento con Roma no se produjo por razones de fuerte peso económico, puesto que la Iglesia argentina era muy pobre comparada con la mexicana, la peruana o la brasileña. No eran sus tierras lo que estaba en juego, sino, como marcaron Di Stefano y Zanatta, el hecho de que por primera vez en la historia argentina el Estado y las elites decían inspirarse abiertamente en una cultura política ajena e incluso refractaria a la doctrina católica, como eran el positivismo y el liberalismo.⁴ Los políticos que se opusieron a la separación de Iglesia y Estado se organizaron en partidos y movimientos “católicos”, que promovieron una prensa desde entonces titulada “católica”: el adjetivo había dejado de ser redundante, puesto que había partidos, prensa e intelectuales que no se reconocían ya como parte de la cristiandad.⁵

En el caso mexicano, la imposición de la Constitución de 1857 y luego el predominio de la tradición juarista —en parte traicionada, pero también continuada por Porfirio Díaz—, así como la derrota de Maximiliano y su alianza con la Iglesia, hicieron que el país viviera bajo un fuerte manto de laicidad y de

positivismo su proceso político. La Iglesia perdió sus tierras y buena parte de su poder político nacional, además de su peso en la construcción de la identidad mexicana. De allí en adelante, y con mayor intensidad en el siglo XX, la cuestión de la fe permanecería como un asunto privado y familiar, como un espacio relegado al campo de lo no político, y sin derecho a opinión ni a intervención en áreas consideradas patrimonio exclusivo del gobierno.

Las reformas civiles apuntaban a una separación entre el ciudadano y el fiel más que a una persecución eclesiástica.⁶ Las autoridades estatales no tenían la voluntad de deshacerse de la Iglesia, salvo en el caso de algunas figuras muy identificadas con el positivismo y con lecturas evolucionistas y anarquistas: en general, les interesaba someterla a su dominio, y de esta manera pacificar algunos conflictos sociales. Sin embargo, la percepción ofrecida por la Iglesia católica, tanto a nivel nacional como desde Roma, fue que se trataba de una verdadera lucha entre Dios y el demonio. El Vaticano de la segunda mitad del siglo XIX expresa su odio por la modernidad y sus males, como lo señala el *Syllabus Errorum* de 1864. Allí se encontraba el listado de los 80 errores del mundo moderno según el papado, como el racionalismo, la insubordinación del Estado a la Iglesia, el utilitarismo, la libertad de culto y de conciencia, entre otros. La Iglesia ofrecía la imagen de ser una fortaleza asediada por los males modernos: el liberalismo, el socialismo y el cientificismo. Fuertemente autoritario y ultramontano, estaba dispuesto a lanzarse a la reconquista de la vida social y política: tuvo su oportunidad después de la Primera Guerra Mundial.

La preparación de esa reconquista implicaba en primer lugar restaurar la propia autoridad papal. La “romanización” de las Iglesias situadas en América implicó centralizar y homogeneizar los discursos y las prácticas eclesiásticas: ello se expresó en un control del Vaticano sobre los episcopados nacionales, de estos sobre obispos y de estos sobre las diócesis y los sacerdotes. La formación de los sacerdotes se hizo más sistemática y controlada con la instalación en Roma del Colegio Pío Latinoamericano (1859) y especialmente tras la realización del Primer Concilio Plenario Latinoamericano de Obispos Católicos (1899). Los sacerdotes formados en ese espíritu de revancha antiliberal fueron los responsables del posterior renacimiento de la filosofía tomista y de una teoría política intransigentemente antiliberal.

Pero si este período se inicia con señales negativas hacia la Iglesia como institución y el catolicismo como creencia, se cierra con horizontes en sentido contrario. En primer lugar, porque muchos de los gobiernos de finales del siglo XIX y de inicios del siglo XX, de signo crecientemente autoritario, han comenzado a percibir las utilidades que puede ofrecerle el discurso católico para promover la paz social ante las inquietudes políticas de la clase trabajadora. Las iniciativas de la Iglesia en materia de caridad, asistencia social y actividad sindical (como los Círculos de Obreros Católicos), así como una disposición a promover la resignación social más que los cambios, no dejaron de ser percibidas y alentadas por un poder político hasta entonces receloso de las intervenciones eclesiásticas en cuestiones públicas. Por entonces, la imagen que se difunde de la Iglesia ya no es la de una institución ultramontana y reaccionaria, sino la de

una aliada para el fomento de la paz social. En efecto, la “cuestión social” desplazó el interés antaño más intenso por reducir el poder de la Iglesia. En los casos argentino y brasileño, las elites políticas liberales y la Iglesia compartían a inicios del siglo XX el miedo a los efectos sociopolíticos de la llegada de inmigrantes europeos. Suponían que un brusco descenso de la fe católica en la población subalterna estimularía los conflictos sociales y sindicales y desestabilizaría el orden político oligárquico.

En segundo lugar, porque tras la intervención norteamericana en Cuba en 1898 se producen una serie de reajustes en la autoimagen de los latinoamericanos. En efecto, la hispanofobia —lugar común del pensamiento americano del siglo XIX— después de 1898 dio paso a una apurada relectura de la civilización española, su lengua y el catolicismo: todos estos elementos dejan de ser percibidos como lastres que España dejó en sus colonias, para pasar a ser considerados parte de un patrimonio común, valioso y encomiable. La “latinidad” comienza a ser percibida como un rasgo definitorio de los americanos de México al sur. Y en la latinidad, el catolicismo —no el cristianismo— tenía un lugar central, puesto que la identidad latina venía definida por su sensibilidad artística, su desdén por el lucro y su espiritualidad. Pocas expresiones más claras hay de esta sensibilidad antinorteamericana, como el poema “A Roosevelt” que Rubén Darío incluyera en *Cantos de vida y esperanza*, en 1905:

[...] Eres los Estados Unidos,
eres el futuro invasor
de la América ingenua que tiene sangre indígena,

que aún reza a Jesucristo y aún habla en español.

Eres soberbio y fuerte ejemplar de tu raza;
eres culto, eres hábil; te opones a Tolstoi.
Y domando caballos, o asesinando tigres,
eres un Alejandro-Nabuconodosor.

[...] Y, pues contáis con todo, falta una cosa: ¡Dios!

Si los norteamericanos aparecían definidos por la ausencia de Dios, los latinoamericanos venían a estar caracterizados como aquellos que vivían plenamente su vida espiritual (“aun reza a Jesucristo”). Esta afirmación identitaria, que encontró su punto más alto en el libro *Ariel* (1900) del uruguayo José Enrique Rodó, parecía indicar que algunas cosas habían cambiado en las mentes de los hombres de América Latina, o al menos de su *intelligentzia*. En efecto, este periodo, que se inicia con el combate intenso entre los defensores de la Iglesia y de la fe católica como fundamentos de la vida social americana (en general los conservadores) y los promotores del individualismo, la libertad de culto y la hispanofobia (normalmente los liberales), dio paso a un consenso acerca del carácter católico del continente. Pero esta asunción no implicaba de ninguna manera una vuelta al catolicismo contrareformista de los jesuitas, sino de una espiritualidad entendida como desprecio al lucro, al materialismo y al culto a la novedad, y a la prepotencia de Estados Unidos en la región. Como se verá a continuación, la Iglesia no quedó conforme con esa recuperación de lo espiritual y con su rehabilitación como cemento moral y social frente a la disolución de los lazos sociales, puesto que aspiraba a monopolizar la custodia

de las almas, y sobre todo, a orientar la acción política de los hombres y de los Estados.

V. DE UNA GUERRA A OTRA: LA IGLESIA AL CONTRAATAQUE (1910-1945)

Los años que van desde la década de 1910 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial son testigos de un conjunto de procesos ideológicos y políticos sumamente innovadores, tanto en América como en Europa. Por entonces ocurren fenómenos que por su envergadura y por la cantidad de personas y de fuerzas sociales involucradas (Revolución mexicana, crisis de 1929, guerra civil española y Segunda Guerra Mundial), constituyeron puntos de quiebre. En el nivel ideológico la expansión del fascismo es uno de los puntos más llamativos, pero al que conviene colocar en una ola más amplia, que lo abarca. En efecto, si hay un tono que prima en las décadas de 1920 a 1940 es el antiliberalismo. Este se va a expresar, como se indicó, en el fascismo, pero también —y quizás sobre todo en el caso de América Latina— en un renacimiento del catolicismo como ideología y como propuesta política. Tras la crisis de las ideas liberales y evolucionistas a la salida de la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa, la Iglesia apareció socialmente revestida de algunas certezas para enfrentar a un mundo más caótico de lo previsto.⁷ Muñida de un espíritu de venganza frente a las conquistas obtenidas por el Estado laico en el medio siglo anterior, la Iglesia católica se lanzó a la reconquista de la sociedad y del aparato de gobierno a través de diversos procesos.

Si quisiéramos ofrecer una idea contundente y visual de los cambios que se viven, basta recordar que en 1931 se inauguró en Río de Janeiro una estatua monumental de casi cuarenta metros del Cristo Redentor en el Cerro Corcovado. Desde esa altura el Cristo mira a una ciudad en la que se proclamó en 1889 una república que desde sus inicios abrazó al credo positivista, al punto de que su bandera lleva inscrito el lema “Ordem e Progresso”.⁸

Al salir del asedio (a veces real, a veces imaginado) de la civilización liberal, la Iglesia se decidió a ejercer una influencia creciente sobre la vida política de cada uno de los países americanos. Para ello difundió una doctrina integrista e intransigente, que señalaba a la modernidad liberal (y a su “hijo”, el comunismo) como el principal de los males de la humanidad. El integrismo expresaba la convicción de que no debían separarse las esferas de la vida humana (economía, política, fe, moral, etcétera) sino que todas ellas debían quedar regidas o subsumidas en una concepción católica unitaria de la existencia. Al decir de Jean Meyer, el catolicismo integrista se presentaba como un modelo de “contrasociedad”, antimoderna, orgánica y con jerarquías y funciones diferenciadas,⁹ que fuera capaz de superar al viejo orden decimonónico, secular, liberal, materialista e individualista. El integrismo pretendía una vía totalitaria para la instauración de Cristo en la tierra: era intrínsecamente autoritario y contrario a la valoración de la pluralidad (especialmente de la religiosa). Encontró en el franquismo en el gobierno (1939-1975) una experiencia de gobierno cercana a sus ideas antiliberales.

La Iglesia vivió un proceso de crecimiento institucional, a través de la constitución de instrumentos es-

pecíficos de intervención social, como la Acción Católica. Esta era una organización de laicos formada y controlada por la Iglesia, que en las décadas de 1920 a 1940 actuó en diferentes frentes (sindical, escolar, periodística, juvenil) de fuerte impacto sobre la sociedad. Acción Católica tenía una actividad rígidamente organizada, que dividía claramente entre mujeres y varones, jóvenes y adultos y en cada jurisdicción, y que eran férreamente vigiladas por una cúpula eclesiástica, que ocasionalmente debía convocar al orden y la vuelta a la ortodoxia.¹⁰ En efecto, el mundo católico de entreguerras quedó fuertemente marcado por el poder de las autoridades de la Iglesia sobre los sacerdotes y de estos sobre los laicos. La uniformización espiritual y de las prácticas, que Roma alentaba desde finales del siglo XIX, constituiría la demostración palmaria de la firmeza de las decisiones eclesiásticas. Esa homogeneización doctrinaria es la que se evidencia en la “coincidencia de ideas y tonos entre la *Revista Javeriana de Bogotá* y la mexicana *Christus*, la porteña *Criterio* y la carioca *A Ordem*”.¹¹

La doctrina integrista postulaba que la Iglesia debía no solo estar afuera, sino arriba, más allá de la política partidaria: es decir, la misión de la Iglesia no era ganar más diputados, sino recristianizar el orden político. Presentarse a elecciones habría implicado legitimar la existencia de opiniones divergentes y asumir que había multiplicidad de opiniones válidas, incluso entre los católicos. Es por eso que la doctrina integrista apuntaba a promover la influencia de la Iglesia en el orden social, para que ello terminara colonizando, finalmente, las estructuras políticas. En definitiva, ningún partido debería arrogarse el monopolio de la representación de la Iglesia, dado que eso movería a

disputas menores y confusión. Probablemente en ningún lado el proceso el catolicismo se mostró tan poco propenso a la intervención en la política partidaria como en la Argentina de la década de 1930, donde entabló una feroz disputa con el orden político basado en partidos. La celebración en 1934 en Buenos Aires del Congreso Eucarístico Internacional, al que asistió el presidente Agustín Justo, testimonia el marcado peso político que fue adquiriendo la Iglesia. Sin embargo, la Iglesia conoció el máximo de su influencia recién en 1943, con un golpe de Estado de tono integrista, que luego dio paso a la experiencia peronista, que implementó la educación católica obligatoria en las escuelas públicas.¹² En Chile, en cambio, la Iglesia aceptó, mantuvo y promovió al Partido Conservador como su legítimo y exclusivo representante político, al que llamaba a votar abiertamente. En Brasil funcionó desde la década de 1930 la Liga Eleitoral Católica, un organismo que fiscalizaba las plataformas electorales de los partidos y otorgaba o no el visto bueno para su apoyo por los fieles.

Fueron numerosas las intervenciones públicas de intelectuales y de políticos que se reconocían como principal —cuando no exclusivamente— católicos. Estas figuras estaban dispuestas a dar batalla en torno a cuál era la identidad nacional y cómo esta había sido falseada o vituperada por el “demoliberalismo” y el ateísmo. Esa relectura de la historia nacional intentaba poner de manifiesto el carácter intrínsecamente católico del país, y descalificaba por artificial y ajeno al ser nacional al liberalismo y al comunismo. Los nombres son varios, y se pueden encontrar por buena parte de América: en Argentina Gutavo Martínez Zuviría y los sacerdotes Julio Meinvielle y Gustavo Fran-

ceschi; en Colombia, el grupo de los leopardos y Laureano Gómez; en Chile, Jaime Eyzaguirre y la revista *Estudios*; en Brasil, Gustavo Barroso, Plinio Salgado, Alberto Torres, Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima.¹³ Incluso un país de fuerte y hegemónica impronta laica como era Uruguay a mediados del siglo XX, fue testigo del arrastre electoral y político que generó el dirigente del Partido Nacional e historiador, Luis Alberto de Herrera, promotor de un fuerte hispanismo católico. Este conjunto de intelectuales y políticos pretendían, como sostiene el historiador italiano Loris Zanatta, el paso “del Estado liberal a la nación católica”.¹⁴

Junto a algunos de estos hombres de la elite se generaron movimientos políticos muy significativos — por la cantidad de personas movilizadas y por la radicalidad de sus posturas— que pusieron en discusión el carácter laico del Estado y el respeto a la diversidad religiosa. Entre ellos podemos contar en México a movimientos de insurrección como la Cristiada (1926-1929) y a organizaciones como las Camisas Doradas y el sinarquismo; en el resto de América hubo grupos poderosos, como Aliança Integralista Brasileira (1932-1937), los seguidores del conservadurismo colombiano y los nacionalsocialistas chilenos (1932-1938); todas ellas expresiones políticas de un antiliberalismo promotor de la recristianización del Estado y de una cultura política ultramontana e intolerante. Su cercanía —mas no mimesis— con el fascismo terminó siendo la causa de que su fuerza política no sobreviviera a 1945.

VI. MODERNIZACIÓN, RELIGIÓN Y VIOLENCIA POLÍTICA (1945-1989)

El final de la Segunda Guerra Mundial trajo una serie de consensos políticos entre las elites políticas de América Latina, entre los cuales parecía contarse el rechazo al fascismo y la necesidad de jugar en el recientemente creado marco de la guerra fría. La Iglesia no fue inmune a este proceso: de hecho, en su seno prosperaron una serie de discusiones y luego de transformaciones en sus discursos, prácticas y alianzas políticas, que resultaron sumamente innovadoras. De hecho, puede postularse que en la década de 1960 la Iglesia católica en América Latina vivió una verdadera renovación institucional e ideológica, que obligó a revisar buena parte de las posturas que los actores políticos habían tenido respecto a ella en el siglo y medio anterior.

Ya en las décadas de 1930 y de 1940 habían comenzado a desarrollarse en Europa una serie de debates teológicos en los que estuvieron involucrados Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, que intentaban volver a poner en discusión cuál debía ser la relación de la Iglesia con la modernidad y la democracia. Desafiando las líneas entonces dominantes de un integrista intolerante, estos teólogos del “humanismo cristiano” procuraron un *aggiornamento* de la Iglesia, que aceptara e incluso aprovechara los cambios políticos sucedidos en Occidente desde el siglo XIX. Pero fue solo después de la Segunda Guerra Mundial cuando la Iglesia comenzó un proceso de debate que condujo a abandonar su condena a la modernidad y a asumir la necesidad de actualizar sus posturas polí-

ticas y sociales. Ese cambio fue posible por el proceso de reforma conocido bajo el nombre de Concilio Vaticano II, que abarcó el final de la década de 1950 y la siguiente. En definitiva, el Concilio fue un gesto de apertura de la Iglesia después de su autoencierro y de una aguda sensación de estar sitiada. Antes que seguir apostando por la homogenización y la centralización romana, el Vaticano intentó que la Iglesia se moviera en los distintos terrenos en los que le tocaba actuar (la política, la cultura, la fe) y en los diversos países en los que actuaba, teniendo en cuenta todas las particularidades y los problemas locales.

En lo que se refiere a las prácticas litúrgicas, el Concilio permitió la introducción de modificaciones de acuerdo con las costumbres (y lenguas) nacionales, abandonando la uniformización que el Vaticano había perseguido desde fines del siglo XIX. Los medios de comunicación modernos fueron completamente aceptados para difundir la doctrina oficial. Los problemas sociales y económicos fueron planteados abiertamente. La encíclica *Populorum Progressio* (1967) abordó por primera vez como tema el desarrollo del mundo. Pablo VI denunciaba allí las grandes desigualdades entre países ricos y países pobres, y advertía —pero no legitimaba— sobre la posibilidad de un estallido violento ante la opresión que vivían las naciones subdesarrolladas. Puede decirse que la doctrina católica hizo las paces con el liberalismo político, pero no con el económico. La democracia multipartidaria fue aceptada como regla de juego legítima: ello se expresó en la creación y promoción de partidos demócrata-cristianos que jugaran su suerte en elecciones, desdénando las salidas antaño preferidas (golpes de Estado, cooptación de las elites, autoritarismo político). Crear

este vehículo de sus intereses implicaba que los cristianos se asumían como una parte de la sociedad, y ya no como el todo, o como los únicos legítimos. Con esa alternativa, algunos políticos demócrata-cristianos llegaron a la presidencia de su país: Eduardo Frei (Chile, 1964), Jânio Quadros (Brasil, 1960) y Rafael Caldera (Venezuela, 1969). El deseo de reemplazar la democracia por un orden teocéntrico, por una “nueva edad media”, como se llamaba el libro de Nicolai Berdiaeff de 1924, dio paso al programa de cristianizar la democracia. Y si bien el deseo final seguía siendo *instaurar omnia in Christo*, la metodología elegida era otra.¹⁵

Quizá lo más interesante del Concilio Vaticano II no hayan sido las decisiones tomadas —muchas de ellas luego fueron modificadas o revertidas—, sino que legitimó la posibilidad de disentir públicamente entre los católicos. En efecto, la convocatoria al Concilio permitió que emergieran —no que existieran— las profundas diferencias que tenían los católicos sobre cuestiones sociales y económicas, pero también sobre aspectos de la organización eclesiástica y de definiciones teológicas. De alguna manera, José Zanca ha dado en la tecla al señalar que este proceso desembocó en la desarticulación de la idea de “cristiandad”, puesto que se hizo evidente que había más de una postura legítimamente católica entre laicos y sacerdotes sobre casi todos los temas, al punto de que puede considerarse que se creó una “opinión pública” cristiana, en la que ser obispo no garantizaba inmunidad frente a las críticas.¹⁶

El debate interno se profundizó porque el Concilio Vaticano II intentó desandar el proceso de centralización y de disciplinamiento que se había venido de-

sarrollando desde hacía un siglo: se crearon grupos de estudio, de consulta, de convivencia y de trabajo en las diócesis, así como formas de participación en la conducción de la Iglesia, que incluían a los laicos. La orientación de la política eclesiástica dejó de ser monopolio de los obispos: sacerdotes y laicos pasaron a tener creciente relevancia en el proceso, y les fue reconocida autonomía a pesar de no contar con formación teológica. Se impulsó la militancia laica en diversos ámbitos profesionales, comunitarios y sociales, sin necesidad de que todo fuera controlado por las autoridades eclesiásticas.

El ecumenismo venía a reemplazar a la intransigencia y la militancia cerrada del catolicismo como única fe legítima. Difícil encontrar mejores ejemplos que el *Te Deum* realizado en Santiago de Chile en 1971 por iniciativa del cardenal Raúl Silva Henríquez, que incluyó la participación de distintas Iglesias protestantes y de representantes de las comunidades judía y musulmana de Chile. Si seguimos a Enrique Dussel, la convocatoria al Concilio no generó entusiasmo por doquier: en Brasil, Chile y Colombia los episcopados emitieron cartas colectivas en un contexto en el que estaban más preocupados por las posibles réplicas de la revolución cubana, la expansión del protestantismo en el continente y el contenido de las enseñanzas en las aulas.¹⁷ Lo cierto es que hacia finales de la década de 1960 tuvieron lugar fuertes procesos de radicalización ideológica al interior de las Iglesias latinoamericanas. Uno de ellos fue el “Manifiesto de los Sacerdotes del Tercer Mundo” (1967), en el cual distintos obispos, entre los cuales destacaba el brasileño Hélder Câmara, intentaba aplicar el Concilio Vaticano II y la encíclica *Populorum Progressio* a los países no

alineados. Allí explicitaba su rechazo a los sistemas socialmente injustos fijados solo para el “interés de unos cuantos”. El horizonte socialista se dejaba ver sin mucha ambigüedad:

En el momento en que los pueblos y las razas pobres, toman conciencia de sí mismos y de la explotación de la cual todavía son víctimas, este mensaje dará valor a todos los que sufren y luchan por la justicia, condición indispensable de la paz [...] En cuanto a lo que la Iglesia tiene de esencial y de permanente, es decir, su fidelidad y su comunión con Cristo en el Evangelio, nunca es solidaria de ningún sistema económico, político y social. En el momento en que un sistema deja de asegurar el bien común en beneficio del interés de unos cuantos, la Iglesia debe, no solamente denunciar la injusticia, sino, además, separarse del sistema inicuo, presta a colaborar con otro sistema mejor adaptado a las necesidades del tiempo, y más justo.¹⁸

La figura del obispo Hélder Câmara fue crucial para el desarrollo de espacios de resistencia a la dictadura brasileña (1964-1985), y para la constitución de lo que se dio en llamar la “teología de la liberación”, alentada por los también brasileños Frei Betto y Leonardo Boff y por el peruano Gustavo Gutiérrez. La teología de la liberación no se ofrecía como una teología de validez universal, sino destinada para los pueblos oprimidos de América: su función no es la preservación del *statu quo* sino su ruptura. No aspiraba a la preparación para la vida trascendental sino que es una propuesta de acción política maximalista.

En muchos casos, las dictaduras del cono sur y el gobierno prúista de las décadas de 1960 y 1970 se enfrentaron con figuras de la Iglesia por considerarlas cómplices o aliadas de la subversión, como fue

el caso del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina), Sacerdotes para el Pueblo (México), Movimiento de Sacerdotes Galconda (Colombia), Movimiento Sacerdotal Oficina Nacional de Información Social (Perú), Cosdegua (Confederación de Sacerdotes de Guatemala), y en el caso de Chile el Grupo de los ochenta sacerdotes que apoyaron el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973) o de los que denunciaron las violaciones a los derechos humanos de la dictadura pinochetista en la Vicaría de la Solidaridad (1976-1992).

Algunas de sus líneas centrales de radicalización ideológica católica quedaron expuestas en la afamada II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín en 1969. El documento final combinaba el mesianismo cristiano con la convicción marxista de que la historia evolucionaba inevitablemente hacia el socialismo:

No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. No podemos dejar de descubrir en esta voluntad cada día más tenaz y apresurada de transformación, las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo. Progresivamente ese dinamismo lo lleva hacia el dominio cada vez mayor de la naturaleza, hacia una más profunda personalización y cohesión fraternal y también hacia un encuentro con Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano [...]

Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva [...]

América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticias que puede llamarse violencia institucionalizada... No puede pues extrañar que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos¹⁹

En el caso de Nicaragua, fue notoria la incidencia de la Iglesia católica —y especialmente de la teología de la liberación— en la constitución del Frente Sandinista de Liberación Nacional y su lucha contra la dictadura de Somoza en la década de 1970. En Colombia, el acuerdo liberal-conservador (llamado Frente Nacional, vigente entre 1958 y 1974) implicaba que los dos partidos se alternarían en la presidencia cada cuatro años. La cerrazón del sistema político invitó a muchos opositores, entre ellos el sacerdote Camilo Torres, a especular con la vía armada como un medio para acceder al poder. Al momento de pasar a la clandestinidad y sumarse a las guerrillas, Camilo Torres escribió:

Ahora el pueblo ya no creerá nunca más. El pueblo no cree en las elecciones. El pueblo sabe que las vías legales están agotadas. El pueblo sabe que no queda sino la vía armada. El pueblo está desesperado y resuelto a jugarse la vida para que la próxima generación de colombianos no sea de esclavos. Para que los hijos de los que ahora quieren dar su vida tengan educación, techo, comida, vestido y, sobre todo dignidad. Para que los futuros colombianos puedan tener una patria propia, independiente del poderío norteamericano.²⁰

La apertura de la Iglesia, alentada por el Concilio Vaticano II, condujo a una fuerte polarización de

las posturas ideológicas dentro de la institución. Así como se desarrollaron fuertes corrientes que establecieron diálogos con el marxismo y alentaron transformaciones sociales radicales y un proceso de apertura ecuménica incluso por la vía armada, hubo otros grupos que promovieron posturas ideológicamente muy alejadas. Fue el caso de los grupos de sacerdotes y de laicos nucleados en organizaciones como Legionarios de Cristo, Opus Dei o Sodalitium Christianae Vitae, que comenzaron o vieron crecer sus actividades en el mismo momento en el que las elites latinoamericanas veían que perdían a “su” Iglesia. Este otro sector apostó a intervenir directamente sobre la población más rica del país con una agenda que era social, teológica y moralmente reaccionaria, y que a su vez apuntaba a legitimar y vigorizar la iniciativa empresarial. Cuando los aires del Vaticano empezaron a orientarse para la derecha, a finales de la década de 1970, fueron estos grupos los que comandaron la renovación de la Iglesia, asumieron decididamente la educación y socialización de las elites y militaron por el abandono de las innovaciones litúrgicas e ideológicas que había traído el Concilio. Las dictaduras que asolaron América Latina en la década de 1970 se sintieron acompañadas y legitimadas por estos actores católicos.

VII. EL MUNDO ACTUAL (DE 1989 A NUESTROS DÍAS)

En la década de 1980 América entró en una nueva etapa histórica. Las razones guardan relación con cambios en la región y en el ordenamiento global. Tras la caída del bloque soviético y la restauración de la

democracia en el cono sur y América central, el continente no solo se caracterizó por la aceptación definitiva de la democracia representativa como la única forma de gobierno legítima, sino también por una puesta en práctica de nuevas reglas de la economía política y la reafirmación de la hegemonía norteamericana en la región. En efecto, el modelo de desarrollo basado en el estímulo a la industrialización y el consumo del mercado interno dio paso a una estrategia neoliberal de apertura y desregulación de los mercados, ingreso del capital financiero y fortalecimiento de las actividades económicas privadas en desmedro de las públicas. Sobre ese particular estuvieron de acuerdo buena parte de los actores políticos relevantes, incluyendo a aquellos que habían tenido una trayectoria ideológica en sentido contrario, como el PRI en México, el MNR boliviano o el peronismo en Argentina. Buena parte de los aspectos que diferenciaban a izquierdas y derechas se diluyeron después de 1989, o al menos así se creyó, en un contexto en el que incluso se profetizó sobre la llegada del fin de la historia y de los conflictos políticos e ideológicos. Algunos sucesos antaño imposibles de imaginar, tuvieron lugar. Quizá uno de los más llamativos es que el Partido Comunista cubano aceptó el ingreso de católicos en sus filas desde 1991, y pocos años después organizó la visita de Juan Pablo II a la isla en 1998, cuando ofreció una misa para cerca de un millón de cubanos.

Sin embargo, es interesante percibir que los conflictos ideológicos prosiguieron. No solo a causa de las resistencias sociales y políticas a los marcos de la economía neoliberal, sino porque se han suscitado una serie de conflictos en los cuales los aspectos valorativos y las creencias religiosas estuvieron presentes. Entre los as-

pectos que suscitaron fuertes batallas culturales se contaban aquellos vinculados a las familias, un tema sobre el cual la Iglesia católica ha sostenido permanentemente su derecho a opinar y pontificar. En igual sentido ha ido la cuestión de las políticas públicas para prevención y control de enfermedades de transmisión sexual, especialmente del sida/VIH, abiertamente desafiadas por la Iglesia y por grupos de laicos. En consecuencia, una buena parte de los diferendos culturales han girado sobre ese punto, en el que confluyen derechos individuales al libre uso del cuerpo, la organización y el reconocimiento legal de las familias.

Parece necesario recordar que la Iglesia ya no era la que había vivido con entusiasmo el proceso del Concilio Vaticano II. Ese proceso se cerró con la muerte de Juan Pablo I en 1978 y la consagración de un nuevo papa, Juan Pablo II, consustanciado con el anticomunismo y receloso de la teología de la liberación y de las experiencias de diálogo con otras tradiciones de pensamiento. La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla en 1979 revisó y desvirtuó las conclusiones del encuentro anterior en Medellín. Es por ello que las voces más conservadoras, muchas de ellas provenientes o cercanas al Opus Dei, han ido ganando cada vez más espacios dentro de la Iglesia católica. En la actualidad diez de los 54 obispos peruanos son miembros del Opus Dei.²¹ En el desarrollo de su agenda política (contra la legalización del aborto, la flexibilización del divorcio, la planificación familiar y el matrimonio entre personas del mismo sexo, así como a favor de la pena de muerte) han establecido alianzas con muchas Iglesias pentecostales y con ONG y *think tanks* internacionales “pro-familia”.

El peso de la Iglesia católica sobre la legislación de familia siguió siendo poderoso, pero claramente se ha mostrado en retroceso en las últimas décadas, y la situación parece a la fecha irreversible (aunque las fuerzas provenientes del pentecostalismo han venido a engrosar los sectores moralmente más conservadores). En Argentina se consagró el divorcio en el primer gobierno tras la dictadura (1987), e incluso en Chile, finalmente, fue aprobada en 2004 una ley que lo permite (tras un debate iniciado en 1995...). La comercialización de la llamada “píldora del día después” generó una enorme controversia en Chile bajo la presidencia de Michelle Bachelet (2006-2010).²² Los derechos reproductivos han ido apareciendo cada vez más en el debate público. Impulsado primero por ONG y militantes feministas, de a poco la promoción de la despenalización del aborto ha ido sumando adeptos, incluso entre grupos explícitamente católicos, como la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir, creada en 1987, y actualmente con sedes en una docena de países del continente.

Hay un dato de orden sociológico de este último cuarto de siglo que ha jugado un rol creciente en la vida política de América Latina. Se está viviendo un proceso de reducción de los porcentajes de su población no católica en la región. Paralelamente, ha ido creciendo el peso que tienen otras creencias, especialmente las evangélicas. En Chile, los evangélicos pasaron del 3% al 15% de la población entre 1992 y 2002, y los católicos descendieron del 76% al 69%.²³ El censo realizado por el Instituto Brasileiro de Geografía e Estatística en el año 2000 indicó que 74% de la población se identificaba como católica, mientras que 18% se presentaba como protestantes,

principalmente evangélicos. Una encuesta realizada en Honduras en 2007 indicaba que un 47% de la población se identificaba como católico, y un 36% como protestantes. La información provista en 2007 por el Instituto Nacional de Estadísticas de Uruguay indicaba que 45% de la población se decía católico, un 10% cristiano no católico y casi el 28% se manifestaba como “creyente sin afiliación religiosa”. El estudio realizado en 2005 por el Instituto Nicaragüense de Estadísticas y Censos ubicó al 58% de la población como católica y al 21% como protestante. En 2007, un 81% de los peruanos se decían católicos y un 12% protestantes (principalmente evangelistas). El censo boliviano de 2001 identificó al 78% como católicos y al 16% como protestante (con picos del 20% en las áreas rurales). Se podrían dar más ejemplos, pero serían redundantes. Lo relevante es que aparece crecientemente discutida una tesis que hasta hace medio siglo estaba absolutamente consagrada: el carácter homogéneamente católico de los sectores populares latinoamericanos, sea urbanos o rurales, mestizos, afro-descendientes o indígenas. La penetración de las diversas Iglesias protestantes ha sido muy intensa entre esos sectores, especialmente en América central, Perú y Brasil.

La identidad protestante no debe entenderse como una sola. Allí se descubren al menos dos grandes grupos. Por un lado encontramos un sector protestante más clásico, “promotor de un Evangelio social con vocación a integrarse con el pensamiento democrático liberal de derechos humanos, libertad religiosa, Estado de Derecho y diálogo interreligioso con la Iglesia Católica”.²⁴ Por el otro se encuentra un conjunto de Iglesias pentecostales, con lazos con la *Christian*

Coalition de Estados Unidos, fundamentalistas e interesadas en instaurar un Estado cristiano antes que en defender una cultura política laica: de allí sus coincidencias con la línea actual del Vaticano y de las ONG “pro-familia”.²⁵

Eso ha sido un factor que ha terminado traspasando a la política y a las discusiones públicas. Por un lado, porque el incremento de la pluralidad religiosa ha puesto al Estado frente a un conjunto de problemas, tales como asegurar la provisión de servicios religiosos a los militares evangélicos y discutir la pertinencia de la presencia de símbolos católicos en edificios y parques públicos (¡e incluso en los billetes de curso legal!²⁶). Por otro lado, porque los evangelistas han asumido la fuerza electoral de su grey y han ingresado a la política. En las elecciones de 2006 en Brasil apoyaron la candidatura de Luiz Ignacio “Lula” da Silva: un volumen de cerca de treinta millones de electores es un botín demasiado grande como para dejarlo de lado. Lo propio puede decirse del voto evangélico peruano, eficazmente cortejado por Alan García en la segunda vuelta electoral de 2006 para obtener la presidencia. Lo interesante del fenómeno es que los evangelistas no apuestan ya (o no solo) al éxito electoral de alguna personalidad destacada proveniente de su Iglesia, sino que intentan crear estructuras políticas de naturaleza abiertamente confesional, que negocian en los parlamentos según sus intereses específicos. En la celebración del Día de la Biblia junto a las comunidades evangélicas en 2008 en Nicaragua, el presidente Daniel Ortega prometió desgravar la construcción de nuevos edificios religiosos: “multar este esfuerzo, a quienes realizan esfuerzos por levantar un templo, es

multar a Dios y a Dios no se le puede multar, a Cristo no se le puede multar”.

Marco Huaco ha señalado con cierta razón que América Latina no parece ir en el sentido de consagrar a la laicidad como principio constitutivo del Estado. Más bien, lo que estaría desarrollándose es un proceso de pluriconfesionalidad del Estado, resultado del progresivo avance de derechos de ciertas Iglesias (principalmente evangélicas), que van logrando equiparaciones simbólicas, legales e incluso presupuestarias con la antaño dominante Iglesia católica.²⁷ Este investigador entiende que se trata de un proceso de colonización del Estado por parte de múltiples confesiones, puesto que

- a. No promueven la igualdad de derechos entre los no creyentes y los miembros de las distintas confesiones religiosas que coexisten en un país. Apuntan, más bien, a un régimen jurídico-político que privilegia solo a las Iglesias registradas, de manera tal que termina consolidando la discriminación entre Iglesias más que la libertad religiosa;
- b. Rechazan de plano la idea de que el Estado permanezca exento de influencias cristianas en sus fundamentos, en sus políticas públicas y en la legislación,
- c. Entienden que la libertad de conciencia y religiosa no implican aceptar, por ejemplo, derechos sexuales y reproductivos de las minorías sexuales y de las mujeres ni derechos culturales de los pueblos originarios.²⁸

Es por eso que un área permanente de conflicto es el proceso de reconocimiento oficial de las nuevas Iglesias, y su estatus legal (absoluto y comparado con el de otras religiones ya registradas). Diputados evangélicos de Argentina, Brasil y de Perú presentaron entre 2008 y 2010 proyectos para que el Estado les brinde a las Iglesias legalmente reconocidas un estatus legal y ventajas patrimoniales comparables a los que posee la Iglesia católica a través de acuerdos firmados entre esos países y la Santa Sede. El proceso de reconocimiento por parte del Estado es clave, porque permite obtener beneficios tributarios y arancelarios.²⁹

El retroceso de la Iglesia católica no debe leerse como pérdida absoluta de autoridad moral de los obispos y los sacerdotes. Por el contrario, han sido recurrentes las intervenciones políticas de hombres de la Iglesia católica y de otras confesiones, ya sea como candidatos o simplemente como actores con peso político. Quizá el ejemplo más llamativo sea el de Fernando Lugo, quien pasó de ser obispo a presidente del Paraguay (2008-2012). El pastor evangélico Humberto Lay fue candidato presidencial en Perú en 2006 y fue electo diputado en 2011. Pero a ello hay que sumar a tantas otras figuras, que participaron de la política latinoamericana reciente, como el cardenal Julio Terrazas, que en 2008 intentó actuar como garante de las negociaciones entre el presidente Evo Morales y los jefes políticos de las regiones que deseaban su secesión del país. De igual manera, el cardenal Juan Luis Cipriani ha sido una figura clave de la vida política peruana de los últimos veinticinco años.

Sobre la situación de la educación, el panorama es bastante heterogéneo en América Latina. En Brasil, las escuelas ofrecen instrucción religiosa opcional

para los estudiantes. En Uruguay y en Nicaragua, en cambio, la instrucción religiosa está prohibida en las escuelas públicas, pero en el país centroamericano el Estado apoya con fondos a colegios (y universidades) de inspiración religiosa. En Perú, solo el catolicismo se enseña en la escuela pública, pero las escuelas privadas no católicas están libres de hacerlo, y los padres pueden solicitar que sus hijos estén exentos de asistir a esas clases (algo parecido ocurre en la provincia de Salta, en el norte argentino). Antes que a tratar de dirigir la educación pública, la Iglesia y las confesiones evangélicas parecen más interesadas en construir su propio sistema educativo paralelo al oficial y socialmente segmentado —muchas veces total o parcialmente financiado por fondos públicos—, que incluye desde los niveles iniciales al posgrado

VIII. CONCLUSIONES

Como bien ha señalado Jean Meyer, la religión ha sido siempre un problema para el Estado moderno, pero la política no ha sido una entidad menos conflictiva para la Iglesia católica.³⁰ En efecto, el inicio del proceso de secularización de la vida política causó numerosos y muy complejos impactos en una institución que se consideró siempre a sí misma eterna y sagrada. En efecto, la presencia de culturas políticas no dominadas por el catolicismo implicó desde finales del siglo XIX para la Iglesia el planteo del problema de la estrategia política a seguir para asegurar o restaurar su presencia en la vida política y cultural de las nuevas naciones hispanoamericanas: sobre ese particular no había consenso, y la discusión fue la regla. ¿Cómo

hacer presente la fuerza institucional de la Iglesia? ¿Se debían bendecir partidos políticos ya existentes, para que defendieran los intereses de la Iglesia?, ¿había que crear uno que fuera específicamente el partido de los católicos?, ¿o era necesario, en realidad, desechar la partidocracia y tratar de cristianizar al régimen político?, ¿no bastaba acaso con lograr que las elites volvieran al seno de la Iglesia?, ¿o acaso el proceso debía ir en sentido contrario, tratando de cristianizar —o re-cristianizar— a los sectores subalternos? ¿Apostar a la influencia sobre las cúpulas estatales o a la creación de agrupaciones específica y exclusivamente católicas entre los empresarios, los estudiantes universitarios, los trabajadores, los artistas, las mujeres, etcétera? Las opciones fueron muchas, y no hubo una sola que no se intentara.

En esas luchas el espacio de la laicidad fue definido y redefinido según las capacidades y las definiciones de los actores involucrados. La lógica ha distado de ser aquella que una lectura ingenua de la Ilustración y su proyecto prometía: en efecto, no se trató de una marcha imbatible y creciente hacia la laicización de las sociedades americanas, puesto que la clericalización del Estado ha tenido marchas y contramarchas: la vida política de Ecuador y de Colombia de la segunda mitad del siglo XIX no hizo sino seguir ese intenso flujo y reflujo de presencia de la Iglesia en el orden político y en el entramado legal. De hecho, la pérdida de poder (relativo) de la Iglesia católica en la actualidad tampoco ha significado la caída de influencia de la religiosidad: por el contrario, en la actualidad vemos que los crecientes procesos de afianzamiento de la población enrolada en Iglesias pentecostales ha terminado por reforzar muchas de las posiciones mo-

ralmente más conservadoras y contrarias a la presencia de un Estado laico.

Ingresar a la historia de América, preguntándose por la incidencia del vínculo entre religión y política, ofrece la ventaja de permitir apreciar un conjunto de problemas y de relaciones desde perspectivas no tan comunes. Así, se logra mirar de una manera novedosa la historia de las leyes y de los debates parlamentarios aquí involucrados, pues cada uno de ellos implicaba definiciones acerca de qué es (y desde cuándo) una persona o una familia, qué orden político es legítimo, cuál es el lugar de la fe en la vida social, etcétera. Asimismo, la historia de la educación también puede ser revisada a la luz de los debates que se han suscitado y aun se suscitan acerca de quién tiene la obligación de —o al menos la habilitación para— enseñar, y de qué se debe enseñar en las aulas. Por el carácter fuertemente ideológico de estas cuestiones es que las culturas políticas chocan y chocarán en el futuro. En definitiva, como escribió Miguel de Unamuno, “la política es una forma de concebir, plantear y resolver todo problema”.

NOTAS

¹ Breña, Roberto (2009), "El liberalismo (hispanico) como categoría de análisis histórico; algunas tensiones con la historia de los conceptos y con la historia de los lenguajes políticos", en PaltiElías (org.), *Mito y realidad de la cultura política latinoamericana. Debates en Iberoideas*, Buenos Aires, Prometeo.

² Ávila, Alfredo (2008), "Las revoluciones hispanoamericanas vistas desde el siglo XXI", *Revista Digital de Historia Iberoamericana*, vol. 1, núm. 1, p. 22.

³ Bolívar, Simón, *Discurso al Congreso Constituyente de Bolivia*, Lima, 1826.

⁴ Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris (2000), *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo.

⁵ Di Stefano y Zanatta, *op. cit.*

⁶ *Idem.*

⁷ Funes, Patricia (2006), *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

⁸ Murilo de Carvalho, José (1997), *La formación de las almas: el imaginario de la República en el Brasil*; Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

⁹ Meyer, Jean (1992), *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta, p. 306.

¹⁰ Zanatta, Loris (1996), *Del Estado liberal a la nación católica: iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, cap. 1.

¹¹ Zanatta, Loris (2007), "La Iglesia a la conquista de la nación. El desafío católico al liberalismo en América latina en el período de entreguerras", *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, v. 6, núm.1, Santiago de Chile, p. 8.

¹² Caimari, Lila (1995), *Perón y la Iglesia católica. Religión, estado y sociedad en la Argentina, 1943-1955*; Buenos Aires, Ariel.

¹³ Beired, José Luis (2010), "A direita nacionalista na América Latina: personagens, práticas e ideologia", en Limoncic, Flávio y Palomanes Martinho, Francisco Carlos (orgs.), *Os intelectuais do antiliberalismo*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

¹⁴ Zanatta, L., *Del estado liberal*, *cit.*

¹⁵ Meyer, J., *Historia*, *cit.*, p. 301.

¹⁶ Zanca, José (2006), *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 15-19.

¹⁷ Dussel, Enrique (1992), *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, México, Mundo Negro-Esquila Misional, p. 223.

¹⁸ Câmara, Hélder *et al.*, *Manifiesto de los sacerdotes del tercer mundo*, Brasil, 1967.

¹⁹ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales*, Medellín, 1969.

²⁰ Torres, Camilo, *Proclama al pueblo colombiano*, Bogotá, 1966.

²¹ Huaco, Marco (2011), "Perú hacia un Estado pluriconfesional: el caso de la nueva ley de libertad religiosa", *Revista del Centro de Investigación*, Universidad La Salle, vol. 9, núm. 36.

²² Silva, Patricio (2011), "The Chilean right in the Concertación Era, 1990-2010", en Dominguez, Francisco, Lievesley, Geraldine and Ludlam, Steve (eds.) *Right-wing Politics in the New Latin America: Reaction and Revolt*, Zed Books, Londres, p. 215 y 216.

²³ En México el proceso es más lento: "Entre 1895 y 1970, el porcentaje de población católica pasó de 99.1% a 96.2%" pero con notables variaciones regionales. INEGI, *La diversidad religiosa en México. XII Censo general de Población y Vivienda 2000*, Aguascalientes, 2005.

²⁴ Huaco, M., "Perú", *cit.*, p 98.

²⁵ *Ibidem*, pp. 99 y ss. Según Huaco, se trata de un grupo fundamentalista, puesto que sus rasgos teológicos son "el literalismo bíblico, la inerrancia, simpatías por un mesianismo norteamericano en el marco de una teología dispensacionalista, el afán de retornar a *los fundamentos* de una doctrina bíblica única y verdadera y su rechazo al liberalismo teológico", p. 106.

²⁶ "MPF em SP pede retirada da frase 'Deus seja louvado' das notas de reais", *Globo.com*, sección "Economía", 12 de noviembre de 2012, disponible en <http://g1.globo.com/economia/noticia/2012/11/mpf-em-sp-pede-retirada-da-frase-deus-seja-louvado-das-notas-de-reais.html>

²⁷ Huaco, "Perú", *op. cit.*

²⁸ *Ibidem*, p. 107.

²⁹ U.S. Department of State (2009), *International Religious Freedom Report 2009*, Washington, Disponible en <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2009/127386.htm#> <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2009/index.htm>

³⁰ Meyer, *Historia*, *cit.*

BIBLIOGRAFÍA

- DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris (2000), *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo.
- DUSSEL, Enrique (1992), *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, México, Mundo Negro-Esquila Misional.
- HUACO, Marco (2013), *Procesos constituyentes y discursos contra-hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión: Ecuador, Perú y Bolivia*, Buenos Aires, CLACSO, disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20121108040727/ProcesosConstituyentes.pdf>
- KLAIBER, Jeffrey (1997), *Iglesias, dictaduras y democracias en América Latina*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MEYER, Jean (1992), *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta.
- U.S. Department of State (2009), International Religious Freedom Report 2009, Washington, disponible en <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2009/127386.htm#>
<http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2009/index.htm>

*Colección de cuadernos "Jorge Carpizo". Para entender y pensar la laicidad, núm. 11, Laicidad y América Latina, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 14 de marzo de 2013 en Impresión Comunicación Gráfica, S. A. de C. V., Manuel Ávila Camacho 689, col. Santa María Atzahuacán, delegación Iztapalapa, 09500 México, D. F. Se utilizó tipo *Optima* de 9, 11, 13, 14 y 16 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 70 x 95 de 90 kilos para los interiores y cartulina couché de 300 kilos para los forros; consta de 1,000 ejemplares (impresión offset).*