

Momentos de Iglesia en la Historia de América Latina¹

Nos interesa aquí la Iglesia, su autoconciencia, en las diversas épocas o etapas de la historia latinoamericana. No pretendemos ninguna historia eclesial, ningún seguir minucioso de su acontecer histórico. Se trata más bien de señalar algunos momentos muy significativos de esa historia en relación al desarrollo de la “eclesiología”. Significativos no solo por sí mismos, sino especialmente para nosotros, en cuanto pueden ser elementos para una mejor comprensión de la Iglesia latinoamericana de hoy. Nos importa la historia, por nuestra actualidad. La necesidad de comprender nuestro tiempo nos empuja a la revisión histórica. Nuestros problemas y desafíos tienen lejanas vertientes. Si no se sabe de ellas, de sus razones, nos exponemos a una mala inteligencia de nosotros mismos. Por eso, esos “momentos significativos” de la historia eclesial latinoamericana son luz o sombra de nuestra propia autocomprensión actual, contemporánea.

1. En la Fundación Eclesial Latinoamericana.

Los orígenes son siempre decisivos. Nos condicionan para siempre, aunque de diferentes maneras. Nuestros orígenes eclesiales están en la Europa de los siglos XV y XVI, más particularmente en España y Portugal. Como no conozco suficientemente la historia portuguesa, me limitaré a la de España. Nuestros orígenes están en las modalidades eclesiales que toma la evangelización de las culturas indígenas americanas, en sus modos iniciales de relación. Estos dos aspectos serán nuestro primer “momento”.

Primero nos preocupa qué Iglesia viene aquí. En Europa se están gestando los primeros Estados nacionales, por sobre la dispersión feudal o las ciudades libres. Aparece de modo cada vez más intenso la reflexión sobre la soberanía del Estado en relación a la Iglesia. Autonomía que se vuelve en muchos superioridad sobre la Iglesia, sujeción de la Iglesia al Estado. De modo paralelo a la configuración propia del Estado, comienza a tomar relieve la autoconciencia diferenciada de la Iglesia como tal, la reflexión sobre su autonomía, su independencia respecto del Estado y el sentido de su superioridad. Desde el seno de una “cristiandad” abarcadora, se diferencia más y más, como en contracanto recíproco, el Imperio o la Monarquía del Papado. Porque es singular: solo puede ser igual al Estado otro Estado. No hay igualdad entre la Iglesia y Estado, pues no son de la misma naturaleza. Si no es así, la Iglesia que siempre está dentro de la esfera del Estado, o está sometida al Estado –que tiene la potestad temporal máxima- o es independiente al Estado (dentro del Estado). Esto último solo puede ser posible si en algún sentido la Iglesia es superior al Estado, si es portadora de valores que trascienden al Estado. La relación de la Iglesia y Estado que bajo un aspecto pone a la Iglesia en inferioridad, siempre sometida a la potestad del Estado en algún sentido; o bajo otro aspecto, la pone en superioridad, trascendiendo al Estado en algún sentido, es tensión que estalla intensamente en los tiempos del descubrimiento y la conquista americana. Hay múltiples posibilidades y respuestas para esa extraña dialéctica de diferencia entre la Iglesia y el Estado por “superioridad” e “inferioridad” recíprocas desde ángulos distintos. Es una relación inevitable, forzosa; una dialéctica de contrarios muy extraordinaria. Así, el nacimiento de la teoría del Estado coincide, no por azar, con el surgimiento de la Eclesiología. La formación del Estado nacional en España que culmina con los Reyes Católicos, en el siglo XV,

¹ Separata de Medellín, vol. IX, Nro. 35, septiembre de 1983, pp. 339-353.

es contemporánea de una de las primeras eclesiologías, la “Summa de Ecclesia” (1453), de Juan de Torquemada.

El dominico Juan de Torquemada proviene, en sus perspectivas eclesiológicas, de Santo Tomás y Viterbo. Es crítico de las visiones nominalistas de la Iglesia que la desgranaban en la multitud de los fieles individuales. Apela a la teoría de las cuatro causas para la comprensión de la Iglesia como “cuerpo místico”: causa eficiente (principal Cristo; instrumental, sacramentos), causa material (fieles), causa final (participación en la Gloria) causa formal (unidad de Cristo por medio de la Fe). Pero el énfasis principal no está en el misterio de la Iglesia, sino en el Primado Romano, los concilios, el cisma y la herejía. Esto es bien explicable. Si la Iglesia debía afirmarse en su propio ser visible ante el Emperador o el Rey —encarnaciones visibles de la suma potestad del Estado— debía centrarse en su propia autoridad visible suprema, el Pontificado. De lo contrario se esfumaba en pura invisibilidad o se desgranaba en Iglesias nacionales, episcopales, perdiendo su “catolicidad” encarnada. La individuación de los Estados en múltiples soberanías, llevaba necesariamente al acento católico concreto en el Pontificado. Esta será una línea que irá acentuándose progresivamente desde el dominico Cayetano hasta los jesuitas Suárez y Bellarmino, en el siglo XVII. Se configura así uno de los elementos esenciales de la mentalidad eclesiológica del tiempo fundacional de América Latina.

Pero la historia no es tan sencilla. Si el nacimiento de la eclesiología responde ante todo a una lucha de la Iglesia por mantener su independencia e identidad en relación a los poderes de este mundo, su independencia siempre es relativa y frágil. Pues la Iglesia solo existe concretamente en la esfera de autoridad del Estado, soportando la presión incesante del Estado que tiende naturalmente a subordinar toda sociedad que forme parte de su Sociedad. En esta dialéctica incesante a que está sometida la acción de la Iglesia en el mundo (siempre dentro de Estados determinados) su independencia tomaba ahora una forma de dependencia concreta: el Patronato Regio. No olvidemos que en el mundo todas las independencias tienen dependencias; que éstas toman distintos rostros y formas en el curso de la historia, pero que jamás desaparecen. Solo Dios es cabalmente independiente.

La aparición del Patronato Regio se inscribe aquí dentro de la dinámica rival hispano-lusitana en los descubrimientos y conquistas africanas, por la implantación de las Iglesias en ellas y el recurso a la Santa Sede, habitual entonces. Esto culmina en la repartición del Papa Alejandro y los Tratados de Tordesillas. No es posible, ni interesa ahora, historiar las vicisitudes de la obtención del Patronato Regio por los Reyes de Portugal, Castilla y Aragón. Respecto de los Reyes Católicos tenía en su trasfondo la paradójica aceptación de la “donación pontificia” como título de dominio sobre tierras americanas. Los contrastes no faltan, la consolidación del Patronato Regio acaeció bajo el Papa Julio II, que pretendió justamente resistirlo más. Fue cuando Julio II promulgó la bula de erección de las primeras diócesis de América. Allí se jugó la batalla decisiva y final. El Papa no mencionaba ningún derecho de patronato real. Fernando bloqueó la bula. El Rey explicó a su embajador ante la Santa Sede: “Yo mandé ver las bulas que se expidieron para la creación y provisión de arzobispados de la Española; en los cuales no se nos concede el patronazgo de los dichos arzobispados y obispados, ni de las dignidades y canonjías, raciones y beneficios con cura o sin cura que en la dicha Isla Española se han de erigir. Es menester que Su Santidad conceda el dicho patronazgo de todo ello perpetuamente a mí y a los reyes que en estos reinos de Castilla y de León sucedieren” (ver Lopetegui y Zubilla “Historia

de la Iglesia en la América Española”, BAC, tomo I, p. 127). Exigió también tres concesiones: “concesión perpetua del patronato para la erección y provisión de todos los beneficios eclesiásticos; orden de que los obispos y beneficiados no percibirían más que aquella parte de los diezmos que constaran en la donación de ellos que los reyes hicieren; poder de que el rey pudiera precisar los límites de la diócesis”. Y ello no solo para la Isla Española, sino para las otras sedes de “las otras islas y tierra firme del mar Océano que son y fueren erigidas”. Y manifestaba su absoluta resolución en no admitir componendas (Idem, pp. 127-128). Hubo un forcejeo de tres años. El Papado se encontraba impotente para erigir la jerarquía; finalmente Julio II capitula, concediendo a Fernando los privilegios en la bula “Universalis Ecclesiae Regiminis” (1508). Así se afirmó el Patronato Regio para las Indias.

¡Si serán importantes los orígenes! El Patronato Regio fue concesión cuando todavía no se tenía ni idea que América fuera un nuevo continente y España solo dominaba unas islas en el Caribe. Sin embargo, las consecuencias de esta concesión pontificia fueron tan grandes como prolongadas. Pasaron –a pesar, otra vez, de la resistencia pontificia- a los nuevos Estados americanos independientes en el siglo XIX; solo en nuestros días los últimos Estados han renunciado al Patronato. Claro, el Patronato tuvo en la historia distintas implicaciones, diferentes significados. Condicionó fuertemente la vida de la Iglesia, pero no es la vida de la Iglesia. Acotemos que en relación al reino de Portugal, el Patronato Regio fue configurándose desde las bulas pontificias de 1455 y 1456 hasta la culminación en 1514 (imitando la victoria de Fernando) por concesión de León X.

El Patronato Regio incluye el derecho de presentación para el nombramiento de obispos por el Pontífice. El Estado siempre tuvo interés –especialmente en tiempos de cristiandad- de controlar a sus episcopados. Es cuestión siempre latente, con tensiones intensas de tanto en tanto, y que hoy acaece no solo con Estados confesionales ateos (como los marxistas) sino incluso con Estados que se proclaman no-confesionales. Lo cierto es que los “reyes católicos” (así designados por el Papa Borgia) tuvieron especial cuidado de realizar una verdadera “reforma del episcopado”, en el sentido de preocuparse por presentar muy buenos candidatos. Esto posibilitó luego la “reforma de los conventos” y monasterios de monjas, impulsada sobre todo por el notable Francisco Jiménez de Cisneros, con el apoyo de la monarquía. Cisneros fue fraile franciscano de estricta observancia. Llevó a cabo la reforma de la vida religiosa que pasaba por un período de relajación, con mano dura y rigorista. Pero no se trató solo de una reforma disciplinaria, sino que caló profundamente y se hizo también reforma cultural y científica. Nunca hay plena reforma religiosa sin reforma de los estudios. De tal modo, sostenido por los reyes católicos, el cardenal Cisneros llevaría a cabo una extraordinaria “reforma católica” que no solo evitó la “reforma protestante” en la península ibérica, sino que dio energías a la Iglesia para la gran reafirmación y reforma del Concilio de Trento. Las reformas de Cisneros alcanzaron su apogeo con la Universidad de Alcalá, con su educación humanista, con la obra monumental, la Biblia “Políglota Complutense”, como sostén de los colegios de formación sacerdotal, sin los cuales no había reforma eclesiástica. En la dialéctica entre las universidades de Alcalá y Salamanca, surgió la gran escolástica española –bajo el signo de Santo Tomás- con Vitoria, Melchor Cano, Soto, etc. De esta atmósfera espiritual-intelectual, saldrán desde los Bartolomé de las Casas hasta los Santo Toribio de Mogrovejo. De la reforma de Cisneros viene energía tanto para la “evangelización constituyente” en América, como para la respuesta de Trento en Europa. Tenemos ya una cierta noticia de la Iglesia que llega al mundo americano, la que enfrenta las

tareas inéditas de la evangelización de sociedades indígenas totalmente desconocidas. Para la evangelización un desafío hasta entonces insólito, dentro de muy específicas condiciones políticas.

La Iglesia real no coincide nunca con las “eclesiologías”, pues las desborda siempre, tanto en su ser como en su acción. La realidad de la Iglesia es mucho más rica que las eclesiologías, que son reflexión segunda. Estas son decisivamente determinadas por el repertorio de problemas relevantes y urgentes de un determinado tiempo. Ponen a la luz de algunos aspectos, pasan a la sombra otros, lo que no significa que estos últimos no existan, que no operen en la realidad. En la misma praxis eclesial –que es plural- hay muchas veces perspectivas eclesiológicas implícitas, que no llegan a tematizarse, que no se autoformulan conscientemente. La evangelización no es tampoco cuestión de sola predicación, asunto de la “palabra”, de Logos. Es también cuestión de praxis, acciones, gestos, ritos, liturgia, procesión, fiesta. Implica siempre una exigencia de justicia, de amor concreto, personal y social. De tal modo, los motivos eclesiológicos que determinaron la evolución eclesial en Europa y que fueron sí claramente explicitados, no eran los mismos que surgieron en la experiencia americana. Solo que aquí, por la inevitable dependencia inicial del centro europeo, no alcanzaron formulaciones eclesiológicas. Hubo nuevos planteos pastorales. Pero si las diversas pastorales implican distintas eclesiologías, aquí no se pudieron extraer de las pastorales los nuevos acentos eclesiológicos correspondientes. Por eso nos limitaremos a señalar singulares situaciones pastorales que pudieron tener consecuencias eclesiológicas. Ciertamente, nada se pierde, y pueden ingresar en la reflexión eclesiológica de hoy.

Corresponden solo breves anotaciones, como estímulo a la reflexión.

En primer lugar, la predicación. Ella irrumpió en su esplendor, con la Orden de los Predicadores, los dominicos. Cuando era general de la Orden el cardenal Cayetano, vinieron los primeros predicadores. El sermón de Montesinos desencadenó la lucha por la justicia en América en favor de los indios. Del que viene Bartolomé de las Casas. Su génesis está sin duda en la tradición de los grandes predicadores populares de los mendicantes. Más concretamente, viene de un profeta desarmado, Savonarola, ya muerto en la hoguera, que tenía gran influencia en los dominicos españoles de entonces. Pienso que en el sermón de Montesinos hay ecos de Savonarola. La repercusión fue inmensa. Desencadenó la disputa teológica más intensa sobre el Nuevo Mundo. Incidió en la legislación social, en la actitud del Estado, especialmente en las Leyes Nuevas de 1542. La evangelización afectaba a las instituciones sociales, no se concentraba solo en la conversión personal; esto puede acaecer en cualquier estructura social. Pero las estructuras sociales son formas habituales de relación entre las personas; residen, viven en las personas. Tocar una, implica afectar la otra, a mediano o largo plazo. La teología se vio conmovida por estas cuestiones, pero la verdad es que no se integraron explícitamente en la reflexión eclesiológica.

Los franciscanos tuvieron otras perspectivas. Buscaron la inculturación. Penetraron más profundamente en las culturas indígenas. Quisieron asumir más a fondo al mundo indio. Así, manifestaron una gran curiosidad por las culturas pre-colombinas. Por un lado, fueron más conformistas con las instituciones dadas, como Motolinía, confiado en el fermento paciente del evangelio; por otro lado, acariciaron la idea de una renovación de la Iglesia en el Nuevo Mundo,

más pura que la de Europa que sentían decadente. En esto parece haber estado los franciscanos de México, al principio, hasta la liquidación del complot de Martín Cortés en 1565-66. Esto ha dado lugar a los estudios sobre el “milenario” y aún del “joaquinismo” (de Joaquín de Fiori) de los franciscanos, incluso de los que apoyaron a Colón en el convento de La Rábida. El mismo Colón no era ajeno a tales visiones. Los estudios de J. Phelan y Marcel Bataillon abren rumbos todavía no suficientemente recorridos.

De este espíritu franciscano y del humanismo de la reforma de Cisneros venían impregnados los primeros grandes obispos, Zumárraga y Vasco de Quiroga. Zumárraga persiguió la idolatría, hizo una gran destrucción de ídolos, a la vez, que protegía a los indios. Su amigo Vasco de Quiroga, fue más lejos y fundó los célebres “pueblos hospitales” en Michoacán, intentando realizar con los indios la Utopía de Santo Tomás Moro. Evangelizar llevaba al mismo episcopado a intentar transformar las condiciones sociales del indígena. En ese sentido se encaminan los Concilios Provinciales de México (1554-65 y 85) y de Lima (51-67-82). El obispo Santo Toribio Mogrovejo, formado en el espíritu de Trento, será su más alta expresión.

El III Concilio de Lima es muy claro en su designio pastoral. Quiere que, como adecuado método de evangelización, se formen “reducciones” con los indios. Es decir, busca llevar a los indios dispersos a la vida de “ciudad”. Esto tiene una perspectiva tomista muy clara: el hombre es un animal político, habitante de la ciudad. Solo en la vida de la ciudad el hombre puede alcanzar su posibilidad de realización plenamente humana. Por eso había que introducir a los indios en la vida pública. De tal modo, evangelizar implicaba reunir a los indios en pueblos, villas, ciudades. Hay aquí una íntima unidad entre promoción y evangelización. Este designio pastoral del episcopado condensa toda una serie de experiencias evangelizadoras, ya iniciadas por el mismo Bartolomé de las Casas que argüía sobre la plena humanidad de los indios, porque eran capaces de “construir ciudades”. Encontrará luego su culminación en las reducciones franciscanas y jesuitas, principalmente estas últimas, que lograrán la más alta experiencia misionera de la formación de América Latina.

Como se ve, un conjunto de líneas pastorales que se diferencian, se entrecruzan, chocan, se heredan y alimentan mutuamente. Experiencias muy diversas de las europeas. Una problemática diferente, que fue aprovechada por la Iglesia ante todo en el ámbito misionero de los nuevos continentes que se abrían a la acción apostólica, pero que no se volvió reflexión eclesiológica. Las tensiones con los Estados y con la reforma protestante siguieron dando la tónica fundamental de la eclesiología naciente. No era para menos, pues allí estaba en peligro la existencia misma de la Iglesia. Era asunto de vida o muerte, en tanto que lo americano –de inmensa importancia evangelizadora- no amenazaba, diríamos, al ser mismo de la Iglesia, sino que requería su acción y comprensión más o menos profundas.

Creo que tenemos ya un esbozo, una imagen de la Iglesia en su primer momento significativo de la formación de América Latina. Tenemos una noción de su complejidad. Siempre se puede proseguir, de modo interminable...

2. En la Ilustración.

Un segundo momento eclesial altamente significativo es la Ilustración. Desde el ángulo de América Latina, la Ilustración abarca claramente de mediados del siglo XVIII hasta la

Independencia, o sea el primer tercio del siglo XIX. Luego, las tendencias eclesiológicas irán cambiando su dirección a partir del pontificado de Gregorio XVI, en 1831, es decir desde el reconocimiento pontificio de las nuevas repúblicas americanas independientes. Las tendencias eclesiológicas del tiempo de la Ilustración toman una dirección contraria a la de Torquemada, Cayetano, Vitoria, Cano, Suárez, Bellarmino, que caracterizó el primer momento significativo, renacentista y barroco. Muchos nombres pueden caracterizar este segundo momento eclesial; jansenismo, regalismo, galicanismo, josefismo, febronianismo, etc. Preferimos sintetizarlo en una sola designación: “neojansenismo”, que se diferencia del “jansenismo” primitivo, de índole teológica, por ser más de acento eclesiológico.

Vimos ya en el primer momento significativo como un doble movimiento contradictorio. La afirmación del Estado, de las teorías del Estado y su soberanía, con el movimiento paralelo y contrario de la Eclesiología, con la reafirmación de la centralidad católica en el Pontificado. De una parte, en la Iglesia Católica se acentuaba el centro Pontificio, la unidad de la Iglesia, el esfuerzo de centralización eclesial. Por otra parte, los Estados tendían más y más, al control total de sus Iglesias nacionales.

En los Estados protestantes, el “*cujus regio, ejus religio*” no ofrecía problema, puesto que no había exigencia de “catolicidad” visible y las Iglesias podían dividirse al infinito. Pero en los Estados católicos sí había problema: debían sostener simultáneamente la “catolicidad” visible a la vez que tendían al control total de sus Iglesias locales contra la Santa Sede. Esta contradicción se manifiesta, por ejemplo, en sostenerse por un lado las eclesiologías de Cayetano, Vitoria, Cano, Suárez y Bellarmino; las reformas de Trento y a la vez afirmar el Patronato Regio. Respecto de América Latina se expresa también, por ejemplo, en el conflicto de Felipe II y el Papado. Este se negaba a dar prerrogativas al Patriarcado de las Indias concedido a Madrid, temeroso de que se terminara en nuevo “cisma” tipo Bizancio. De tal modo, el Patriarcado de las Indias quedó raquítico y puramente honorífico. En contra-réplica, Felipe II impidió el envío de ningún Nuncio papal a las Indias, mantuvo a las Iglesias americanas sin comunicación directa con Roma, monopolizó firmemente toda la conducción eclesial dentro del Imperio. El último obispo que mantuvo relaciones directas con Roma, con graves conflictos con las autoridades civiles, fue Santo Toribio de Mogrovejo. Luego, una cortina de hierro regalista separó a las Iglesias de las Indias de la Santa Sede. Pero como el conjunto de la sociedad era católica —y los monarcas también— se mantuvo un equilibrio inestable entre esas dos tendencias contradictorias (una hacia la primacía del Estado sobre la Iglesia, otra hacia la primacía de la Iglesia y su independencia del Estado). Esta situación de “equilibrio” puede caracterizar el primer momento eclesial significativo. Equilibrio lleno de tensiones. En cambio, el tiempo de la Ilustración se caracteriza por la ruptura de ese “equilibrio” y el movimiento del péndulo hacia la hegemonía del Estado sobre la Iglesia o sea, la caída de la Santa Sede en el colmo de la postración y debilidad históricas.

Para muchos, no hay verdadera diferencia práctica entre el primero y el segundo momento significativo, en el sentido que el control del Estado sobre la Iglesia era tan total con los Habsburgo como con los Borbones. La única diferencia serían los rótulos, pero los efectos los mismos. Sin embargo, creo que no es así: la diferencia de rótulos revela cambios no solo teóricos, sino prácticos. La práctica no queda indemne a los cambios de rótulos. En efecto, el camino del Patronato Regio se ahonda, sigue su despliegue, pero en un momento dado —en lo

continuo- se produce lo discontinuo, un cambio no gradual sino cualitativo: se introduce la diferencia: el Patronato Regio se quiere transmutar en Vicariato Regio, en Regalismo, y eso ya toca esencialmente a la eclesiología misma. En el campo eclesiológico contra Roma, reside la nueva dirección. Un contra Roma que significa la sujeción eclesial al Estado y que manifestará tanto en las monarquías absolutas del siglo XVIII como en las repúblicas liberales decimonónicas, sus herederas en este plano.

Hay un camino continuo desde el Patronato Regio al Vicariato Regio y de éste al Regalismo. La Santa Sede no estaba preparada para la sorpresa del descubrimiento del Nuevo Mundo. La misión la tomaron las Iglesias nacionales de España y Portugal, controladas por las monarquías. El primer Papa posterior a Trento, Pío V (1565-1572) se interesó directamente en los problemas americanos. Intentó enviar Nuncios. Intentó la palabra fundación de la Congregación de Propaganda Fide que pronto desapareció por la oposición de España. En la famosa real cédula del 1 de junio de 1574 se reafirmaba rotundamente el Patronato Regio en máxima amplitud, lo que “provocó una oleada de protestas y representaciones, tanto de parte del episcopado como de las Ordenes religiosas, por las trabas allí contenidas contra su libertad pastoral y eclesiástica” (Historia de la Iglesia en España, dirigida por García Villoslada. Tomo III, 2da, p. 407, BAC). Son franciscanos con experiencia americana los que comienzan a elaborar la teoría del Vicariato Regio, convirtiendo al Rey en delegado del Papa para gobernar las Iglesias de las Indias. Esta tendencia se plasma en el jurista laico Don Juan de Solórzano Pereira (1575-1654), autor de la célebre “Política Indiana” (1647). Cree que el patronato proviene de concesiones pontificias, pero que una vez concedido es inalienable y se transmuta en regalía de la Corona. Las cédulas reales se dice que tienen fuerza en cosas espirituales. Roma puso la obra en el Index. La Monarquía española hizo caso omiso y hasta amenazó a la Santa Sede. Esta, entre tanto había puesto en marcha la Congregación de la Propaganda Fide, que pudo actuar en otros continentes, no en Hispanoamérica, pero que solo tendrá importancia recién en el siglo XIX, con la libertad de las Iglesias ante los Estados, al unificarse realmente en el centro Pontificio.

El camino al Regalismo seguía ascendente. En el Concordato de 1753 la Monarquía española logra extender el Patronato Regio de América a España, en toda su amplitud. Estamos ya en el tiempo del máximo abatimiento del Papado, impotente ante las monarquías católicas, ya galicanas, ya josefistas. Acorde con esta realidad de la primacía de los Estados sobre la Iglesia, vinieron las eclesiologías del neojansenista Van Espen, de Febronio, del Sínodo Cismático de Pistoya (1786). Aquí viene la alianza íntima de Regalismo y Episcopalismo, a la vez que la enemiga contra las Ordenes religiosas

La situación es perfectamente comprensible. Las monarquías controlaban al Episcopado, de hecho lo nombraban, a través de su derecho de presentación. De tal modo, por línea general, los episcopados dependían íntimamente del Estado. De ahí que el Regalismo fuera naturalmente Episcopalista, contra Roma. La tendencia era formar Iglesias nacionales. Por el contrario, las Ordenes aparecían ligadas –por ser supranacionales, supraestatales- directamente a Roma. Los superiores religiosos residían en Roma. De ahí la hostilidad de las monarquías absolutas a las Ordenes religiosas, donde veían los “tentáculos” católicos del Papado. Ciertamente, en sectores de religiosos había también anti-romanos, en especial en algunos ámbitos franciscanos. Pero, de todos modos, no eran controlables como el Episcopado. De ahí que una reivindicación del

Regalismo es la liquidación de la “exención” y el sometimiento de los religiosos a la jurisdicción diocesana de cada obispo.

Pero el embate contra los religiosos o sea contra los últimos restos de unidad católica con el Papado, de modo práctico, comenzó con la presión de las Monarquías absolutistas para la disolución de la Compañía de Jesús. La ofensiva la inició el Marqués de Pombal en Portugal y se prosiguió con Aranda y Campomanes en España (aquí toma presencia también, por primera vez de modo relevante, la Masonería, fundada en Inglaterra en 1717). Tras dramáticas vicisitudes en las que Moñino, embajador de España ante la Santa Sede, amenazó incluso con la expulsión de todos los religiosos, la ruptura con Roma y un cisma nacional, el Papa Clemente XIV firmó el Breve de disolución de la Compañía de Jesús, el 21 de julio de 1773. En las Indias es conocido el terrible efecto de la expulsión de los jesuitas, ya preparada por las Monarquías española y portuguesa con la destrucción de las Misiones del Paraguay, las repúblicas guaraníes, el más alto logro misionero en la evangelización fundacional de América Latina.

La quiebra de la Compañía de Jesús tenía su lógica secuencia. Era la columna más fuerte del Papado. Al derrumbarse, ya venían las medidas de las Monarquías contra las otras Ordenes religiosas. Medidas confiscatorias, de restricción del personal o simplemente de disolución. El que inicia la ofensiva es el despotismo ilustrado del emperador José II, en 1782. El Sínodo de Pistoya de 1786 propuso que solo quedase una Orden religiosa con la regla de Port Royal. En la Revolución Francesa, en su primera fase de monarquía constitucional, se procede a los tres tipos de medidas básicas contra la Iglesia: se nacionalizan y venden los bienes eclesiásticos, pasando los clérigos a ser asalariados del Estado; se reforman las Ordenes religiosas, se ponen mínimos y máximos de religiosos por cada casa, no se admite que en adelante reciban novicios, se les somete a jurisdicción episcopal, etc.; finalmente, la constitución civil del clero. Se fijaban las formas de elección del presbiterio y del Episcopado por el cuerpo electoral político, se desconocía a la Santa Sede. Esta última perspectiva electoral se fundaba en la idea de que la potestad eclesiástica se comunica antes a la “comunidad” cristiana, que la transmite luego a la Jerarquía. Con lo cual se destruye la “sucesión apostólica” y la misión de Pedro, como directas de Jesucristo. Con la idea de la “comunidad” amorfa como anterior a la jerarquía, el Estado se reserva la completa manipulación del presunto cuerpo electoral. La Iglesia quedaba “por abajo” —en mando del Estado, de los poderosos en la sociedad civil. Es interesante señalar estos tres tipos de medidas básicas, pues, con variaciones, reaparecerán a lo largo del siglo XIX en la lucha de los Estados liberales anticlericales contra la Iglesia. En este aspecto, si bien las Repúblicas liberales se definen como lo contrario de las Monarquías absolutas, no lo son en lo referente a la Iglesia Católica. Pues heredan el “regalismo” y el neojansenismo que prosperó alentado por aquellas Monarquías. En este orden, el Absolutismo regio es plenamente asumido por la República liberal latinoamericana del siglo XIX. O por el Imperio del Brasil.

La desembocadura inevitable del control del Episcopado por el Estado, de la disolución de la Compañía de Jesús y la restricción o supresión siguiente de las Ordenes y Congregaciones religiosas, era la máxima postración y debilidad del Papado. Su fuerza está en ser centro real de la convergencia de las Iglesias, su centro unitivo. Si el movimiento centrífugo domina, el Papado queda exangüe y la Iglesia se atomiza. Así el Papa Pío VI muere prisionero en 1799, Pío VII será también prisionero por Napoleón de 1808 a 1814. El derrumbe del Imperio Hispánico toma al

Papado en semejante situación. En tales condiciones de abatimiento del centro eclesial acaece el proceso de nacimiento de los nuevos Estados de América Latina.

Ya me he referido a esta temática en la ponencia que presenté en la I Semana Latinoamericana de Intelectuales Católicos, titulada: "La Ruptura de la Cristiandad Indiana. Su punto de partida: Ilustración e Independencia". Me remito a ese estudio. Aquí seré muy breve en lo que respecta a la crisis eclesial que se desata en la década de 1820, cuando los nuevos Estados latinoamericanos se constituyen. En verdad, el primer efecto eclesial de la Independencia es como la culminación de las tendencias cismáticas del neojansenismo. Conviene aquí una última recapitulación.

Las teorías del Vicariato Regio nacieron en tierras americanas. Era la experiencia concreta de nuestras Iglesias. El Obispo de Cuzco, en el siglo XVI, vislumbra genialmente las consecuencias del Patronato Regio para la Iglesia. Anuncia lo que acaecerá finalmente, en su esencia, en las eclesiologías de la Ilustración. Lo que era una concesión del Papado, un "accidente" histórico, pero no parte esencial de la eclesiología, el Patronato Regio, terminaría generando lógicamente eclesiología "luterana". Dice el Obispo de Cuzco, Gregorio Montalvo de Coca O.P. en el IV Concilio de Lima de 1591, según la relación que hace Nicolás Ovalle, provincial de la Merced: "A esto responde el Obispo de Cuzco que el rey, por su cédula, no es intérprete del Concilio ni de las bulas del Papa, dando a entender no se debe seguir el orden de la dicha cédula, y así mismo dice que es luteranismo decir que para que se guarden y ejecuten los breves que vienen de Roma es menester que sean primero pasados por Vuestros Real Consejo, y así mismo dice el dicho obispo que lo que hace el Consejo Real de Castilla y de las Indias, en tomar breves que vienen de Roma y detenerlos, que es luteranismo y diciéndole yo que mirase que no se podía presumir de que los Consejos hiciesen una cosa tan fuera de orden como la que él decía, si no tuvieran fuerza de privilegio o costumbre que se lo permitiera, a esto respondió el dicho obispo que no tenían título ninguno y que por no escandalizar al mundo no los declaraba el Papa por excomulgados. Item, ha dicho el obispo delante de algunas personas, que podré señalar por su nombre, que en las Indias casi no hay Iglesia, porque Vuestra Majestad se lo es todo, palabras no poco escandalosas y ofensivas para quien las entendiere..." (Lopetegui-Zubillaga, op. cit. p. 133). El Obispo de Cuzco infiere a Lutero. Es decir, concluye que el control visible eclesiástico por parte del Príncipe, deja a la Iglesia lo puramente "espiritual". Eso es la dicotomía luterana de los dos Reinos, donde entrega el gobierno de la organización eclesiástica a los príncipes y a la Iglesia se vuelve puramente espiritual. Es el destino trágico de todos los espiritualismos eclesiales.

Pascal afirma sagazmente "qui fait l'ange, fait la bete". La historia nos enseña que todos los "espiritualismos" eclesiales, menospreciadores del "poder eclesiástico", terminan siempre al servicio de algún Príncipe de este mundo... aunque no lo sepan. Lo contrario de poder es impotencia; para servir hay que poder.

La Monarquía no permitió luego más Concilios Provinciales. Solo los volvió a convocar en el siglo XVIII para preparar la liquidación de la Compañía de Jesús. Así el IV Concilio Provincial Mexicano de 1771, donde el Consejo de Indias consideró que no hacía falta ninguna aprobación pontificia. No en vano uno de los regalistas más difundidos era el mexicano Antonio Joaquín de Ribadeneira, con su "Manual Compendio del Regio Patronato" (1755). Ya Carlos III afirmaba el

Vicariato Regio de modo explícito en cédula real. Ya hacía obligatorio en la enseñanza de universidades y seminarios al canonista neojansenista Van Espen, con su “Jus Ecclesiasticum Universum”. El sucesor de Van Espen será el célebre Febronio, de inmensa difusión en su tiempo (1762). Una especie de Hans Kung dieciochesco: un comunitarista y episcopalista destructor de Pedro. Es claro que para Van Espen y Febronio era necesario siempre el “placet” regio. Y Febronio tuvo su gran continuador hispánico en Antonio Pereira Figueiredo (1725-1797) en sus obras “Tentativa Teológica” (1766) y “Demostración Teológica” (1769). Hombre de Pombal, éste lo impuso como Obispo de Coimbra, a pesar de la condena de sus tesis por Roma. En 1755, fray Pedro José de Parras escribe “Gobierno de Regulares en América”, totalmente regalista. Esto es suficiente para percibir el clima intelectual y espiritual en el que se formó el clero que iba a vivir los tiempos de la Independencia.

Aquí, serán en su mayor parte presbíteros los teóricos de los nuevos Estados como herederos del Patronato Regio. Serán presbíteros los que asesorarán las medidas contra los religiosos, siempre en la línea adversa al centro pontificio... Claro, me refiero a la tendencia, no a todos los presbíteros. Los obispos regalistas volverán a España, los que siguen sienten ante todo su comunión con Roma.

La última arremetida de las eclesiologías neojansenistas, regalistas, se produce en la década de los años 20. Las nuevas repúblicas se constituían, el pueblo era masivamente católico y por ende, era de primera importancia para los Estados y sus gobiernos el definir sus relaciones con la Iglesia. En ese momento de definición originante, los Estados no solo se apropian del Patronato Regio, sino que desde la “Reforma eclesiástica” de Rivadavia, tendían a una nueva constitución “civil” de la Iglesia. Esto se propagó por diferentes formas de toda América Latina. Sin embargo otros tomaron el camino de la unidad con Roma. El más decisivo fue Simón Bolívar, el Libertador. A principios de los años 30, el neojansenismo había perdido definitivamente su batalla al interior de la Iglesia. Las tendencias cismáticas que habían sido alimentadas intensamente desde el nuevo centro imperial –Londres- perdían todo arraigo interno en la Iglesia. Las Iglesias de América Latina comenzaban a ligarse, por primera vez en siglos, directamente a Roma. Símbolo de ese nuevo movimiento irreversible, que cerraba la Ilustración Católica y abría una nueva época, será la obra del dean de la catedral de Lima, José Ignacio Moreno, “Ensayo sobre la Supremacía del Papa” (1831) que tuvo vasta repercusión no solo en América Latina sino hasta en ediciones europeas.

3. En el Concilio Plenario de Roma.

El primero de enero de 1900 León XIII publicaba y promulgaba los decretos del “Concilio Plenario de la América Latina”, habido en Roma desde el 28 de mayo hasta el 9 de julio de 1899. Tomaremos este Concilio como “tercer momento” significativo de nuestra historia eclesial. No porque el Concilio haya tenido especial importancia por sí mismo, por sus efectos intelectuales y prácticos. Sino porque sintetiza muy bien la problemática y la mentalidad eclesiástica “romanista” de toda esta época eclesial latinoamericana. Tercer momento en agudo contraste con los caracteres del segundo momento, de la Ilustración, pues se retoman los motivos básicos de la eclesiología tematizada en el primer momento significativo o sea la línea de Cayetano, Cano, Suárez, Bellarmino. En ese sentido puede llamársele “restaurador”. Línea que tendrá su culminación en el Concilio Vaticano I, con la proclamación no solo de la infalibilidad pontificia

sino de la jurisdicción universal del Papa, que reafirmaba la centralidad de la Iglesia y separaba a los episcopados de los poderes del Estado. Por lo menos de jure. La Iglesia, en este tercer momento, retomaba al máximo su libertad, su independencia, luego de las alineaciones del regalismo y el neojansenismo. El péndulo salía de la hegemonía estatal y volvía a centrarse en la Iglesia misma. Este movimiento acaeció en medio de grandes tempestades y hostilidades.

Es útil recordar las circunstancias en que se reunió el Primer Concilio continental donde estuvieron juntos los obispos hispanoamericanos y brasileros. Por esa visión unitaria la Santa Sede fue la primera en usar la palabra “latinoamericana” desde 1862, con el Colegio Pío en Roma. La última década del siglo XIX está cargada de acontecimientos. Por un lado es la irrupción pujante de Estados Unidos en todo el escenario latinoamericano: la década se abre con la fundación de la Unión Panamericana y se cierra con la guerra de Cuba, con el patético 98 español. Por otro lado en ocasión de los festejos del 400 aniversario del descubrimiento colombino, se inicia una nueva conciencia “hispanoamericana” que culmina en el mismo año 900 con el “Ariel” de Rodó, donde se autoformula en dialéctica con el nuevo poder norteamericano. La Nueva hegemonía emergente tenía que preocupar a Roma: se trataba de un poder protestante. Un mundo protestante mucho más agresivo que el de Inglaterra, cerrada en su Iglesia nacional. Los gobiernos masones anticlericales latinoamericanos llamaban a los protestantes, para mejor terminar con el “atraso católico”. Esto se producía en el último tercio del siglo XIX ya con suficiente intensidad. Así, no es extraño que en el Concilio Plenario de Roma aparezca por primera vez una preocupación especial por la invasión protestante. Esto marca una originalidad de América Latina respecto de Europa: primero nos llegó Trento; tres siglos después comenzó el desembarco de los protestantes, ligados a la expansión norteamericana.

Fue el Arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, quien sugirió en 1892 a León XIII la convocación del Concilio Plenario. León XIII, estimulado por la celebración del cuarto aniversario del descubrimiento, meditó el “mejor modo de mirar los intereses comunes” de la mitad latina de América. Los obispos latinoamericanos prefirieron la reunión en Roma, no solo como signo de unidad con el Papa, sino por ser un lugar más accesible para todos, que uno en la misma América Latina, dados los medios de comunicación de entonces. Es interesante señalar la visión “latinoamericana” de Obispos chilenos: Monseñor Eyzaguirre impulsa la fundación del Colegio Pío en Roma (1858); ya hemos visto la intervención de Monseñor Casanova; Monseñor Larraín, en nuestros días, pionero en el nacimiento y expansión del CELAM. Tres hitos decisivos.

Volvamos a nuestra época “romanista”. La obra de José Ignacio Moreno sobre la supremacía del Papa (1831) no es la línea divisoria ente los dos momentos significativos, entre el regalismo neojansenismo por un lado y el romanismo por otro. Señala más bien el comienzo de la “inversión teórica” respecto de la supremacía del Estado en la Ilustración. Pero la lucha continuó en el seno de la Iglesia hasta el Concilio Ecuménico Vaticano I. Continuó en medio de redobladas persecuciones de las Repúblicas y del Imperio del Brasil a la Iglesia que luchaba por su independencia. “*Libertas Ecclesiae*” sería el lema de este tiempo romanista. Esto costó a muchos Obispos latinoamericanos el destierro y la prisión, expulsiones reiteradas de jesuitas y disolución de conventos. Fueron tiempos duros, difíciles, en los que el poder del Estado se volvía contra la Iglesia. En los que las clases más ricas y poderosas profesaban un liberalismo, liberal con todos, menos con la Iglesia que vivía en las masas populares. Es lo que puede definirse como el fin de

la “cristiandad indiana”, que se consuma a lo largo de este tiempo y las primeras décadas del siglo XX.

En tiempos de plena cristiandad, el Papa Gelasio había hablado de las “dos potestades”, ahora se decía “dos sociedades perfectas”. Algunos afirman que ese léxico viene ya de Suarez. Hablar de “dos sociedades”, la Iglesia y el Estado, supone la destrucción de la cristiandad. Dentro de ella solo podían diferenciarse “dos potestades”, no “dos sociedades”. El cambio de rótulos muestra la nueva realidad. Aún los teólogos y obispos que sostenían la unión de la Iglesia y el Estado, de hecho la minaban definitivamente con la idea de “dos sociedades perfectas”. Aquí es indispensable una aclaración. En nuestro lenguaje habitual, “perfecto” tiene una resonancia muy distinta que en el lenguaje jurídico-político escolástico; “sociedad perfecta” significa no sociedad inmaculada, ni triunfalista, sino sencillamente sociedad independiente, que tiene en y por sí mismas todos los recursos para ser, y ser no dependiente del Estado (la otra sociedad que sería “perfecta”, no dependiente como cualquiera otra). La Iglesia es fundada por Cristo y el Espíritu Santo, es garantía de su autoridad, que gobierna a la Iglesia sin depender del Estado: por eso es sociedad perfecta. No depende en nada esencial del Estado. Es evidente que la eclesiología podía tener tal acento en la “sociedad perfecta”, solo en lucha por la libertad de la Iglesia ante los Estados. Parece asombroso que esto se olvide o no se comprenda ya. Pues se ha vuelto lugar común hoy, en muchos clérigos –incluso jesuitas- de ignorancia militante, la burla de la idea de la Iglesia como “sociedad perfecta”, jugando con la ambigüedad equívoca del lenguaje habitual. Es claro que quedarse en la Iglesia como sociedad perfecta sería una pobre eclesiología, pero no solo no deja de ser un concepto capital, inolvidable en su sentido riguroso, sino que ha sido pre-requisito para la posterior reflexión íntima de la Iglesia, tan notable en el siglo XX. Sin afirmar la independencia del ser, el propio ser consistente, no se hubiera podido entrar después tan profundamente en su intimidad. Las riquezas de hoy no serían posibles sin la pobreza eclesiológica de ayer, tan aferrada a lo elemental para existir como Iglesia Católica entre los Estados. *Libertas Ecclesiae*, que no es asunto de ayer, sino vigente –bajo diferentes modalidades- siempre. No es lo único que debe hacer la Iglesia, pero sin eso poco puede hacer.

Es necesario así reiterar la heroica determinación con que las Iglesias y sus obispos lucharon en América Latina por su independencia del yugo estatal. De un Estado que ya no era gobernado por la Ilustración católica, sino por los herederos de la Ilustración Enciclopedista, volteriana. Era el siglo de la Masonería. Por eso también se hizo ahora más fácil y más claro el conflicto, que con los monarcas católicos y neojansenistas. Ahora la sujeción se volvía más ostensiblemente peligro de muerte. El Patronato Regio en manos de la Masonería Republicana se volvía absurdo para siempre. La claridad del absurdo dio fuerzas a la Iglesia, aunque ésta no tuviera siempre una inteligencia adecuada de todos los aspectos de la nueva realidad. Todavía en 1863 el peruano Francisco de Paula González (que ya había escrito “Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana”) publicaba su “Manual de Derecho Público Eclesiástico”, apología de la más estricta supervisión estatal de la actividad eclesiástica. Es como nuestro Dollinger, aquel opositor al Vaticano I, de la mano de Kulturkampf de Bismarck contra la Iglesia. Los últimos neojansenistas hacen el cisma de los “viejos católicos” en Alemania. Nuestro Vigil será el único latinoamericano mencionado en el Denzinger. Será también nuestro último neojansenista.

Dollinger, en aquellas circunstancias, se había quejado de la intervención de los obispos latinoamericanos en el Concilio Vaticano I, pues apoyaban al Pontificado, contra lo que imaginaba la superioridad de la “teología alemana”. Como se ve, es una presunción que viene de lejos. La “teología romana”, que era adoptada cada vez más intensamente por nuestros episcopados, es un retomar de la “segunda escolástica” del Siglo de Oro, y por tanto participaba muy hondamente de nuestras propias tradiciones originales. No nos era por cierto extraña. Por eso la facilidad de la recepción. Por otra parte, esa contraposición de “alemana” y “romana” – divulgada en nuestros días otra vez- no es exacta. La Escuela de Tubinga, a través de la “Simbólica” de Mohler, está presente en la eclesiología “romana”, que es una eclesiología de Cristo Encarnado. Hubo muy tempranamente edición francesa y española de la obra de Mohler, lo que hace presumir su conocimiento en los medios eclesiásticos latinoamericanos. Un obispo de la importancia de Mariano Soler, que abrió el Concilio latinoamericano de Roma, conocía sin duda la obra de Mohler. En una librería de viejos pude comprar la “Simbólica” que pertenecía a la biblioteca de Soler. Claro, no tuvo la influencia de un Perrone, cuya obra existe en todos los antiguos seminarios y curias de América Latina. En la eclesiología romana están ya presentes todos los motivos de la eclesiología del Cuerpo Místico de Cristo. Sin embargo, debemos reconocer, en América Latina predominó una visión de canonistas, muy jurídica y espiritualmente escuálida. Eso se nota en los textos del Concilio Plenario de Roma. Un Scheeben, con su profunda tematización del misterio, solo nos llegó hace poco, por los años cuarenta de nuestro siglo.

El Concilio Plenario celebrado en Roma es un excelente compendio de la mentalidad eclesiástica de la época, de su preocupación y de su visión. Termina con las últimas prolongaciones del III Concilio Provincial de Lima que se mantenía todavía en la difusión de su Catecismo. Este tuvo en el siglo XIX 11 ediciones: 1828/54/62/71/82/91/92/95/97 y 1901/1906. Ahora el Concilio universalizaba el Catecismo Romano. No es un Concilio original ni brillante. Mediocre, terco y firme. En su esencia, era el cierre de la Cristiandad Indiana, más que la apertura de un nuevo tiempo. Sin embargo, dejó abierta una puerta muy importante: la necesidad de reunión periódica de las Conferencias Episcopales nacionales. Esta nueva figura tomaría dimensión latinoamericana en nuestra actualidad reciente: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979). Nueva figura de la colegialidad episcopal, razón de ser del CELAM.

4. Reflexión Conclusiva.

Hemos intentado caracterizar las líneas básicas de los tres momentos eclesiológicos de nuestra historia, que son antecedente necesario para la inteligencia de nuestra actualidad. Nuestro vivir contemporáneo forma parte del “cuarto momento” eclesiológico latinoamericano, integrado por el Vaticano II –Medellín, Puebla-. Cuarto momento cuyos comienzos están en la riquísima reflexión sobre la Iglesia que se desencadena desde la primera guerra mundial en Europa Occidental, más estrictamente en el eje Francia-Alemania. Esto nos fue llegando poco a poco. Y a partir del inmenso acontecimiento del Vaticano II, las Iglesias latinoamericanas están alcanzando su propia palabra desde Medellín-Puebla.

Vimos el doble movimiento eclesial del “primer momento”, o sea la dinámica de la línea eclesiológica del siglo de oro hispánico, fundador, tridentino, con el despliegue de su contrario el Patronato Regio. Luego el “segundo momento”, donde el Patronato Regio de los Estados

Nacionales determina en la Ilustración el neojansenismo contra la unidad católica de la Iglesia. Finalmente, el “tercer momento”, que invierte la dirección, recupera la línea eclesiológica tridentina, que termina por realizarse, y desde el Vaticano I reafirma la vocación de la *Libertas Ecclesiae* católica. Esto implicaba, aunque la Iglesia no se lo confesaba, el fin de la Cristiandad, el fin del Patronato Regio, las “dos sociedades perfectas” (perdón por la palabra), o sea la Iglesia libre en el Estado libre. Este extraordinario resultado, a pesar de sus vicisitudes, posibilitó el “siglo de la Iglesia” –desde los años 20-, que se anuda para nosotros en el Vaticano II y Puebla. Claro que la dialéctica de las “dos sociedades” se interpenetra de modo infinitamente más complejo que la mera distinción o separación.

El “cuarto momento” está presidido por el Concilio Ecuménico Vaticano II, que desde Trento y el Vaticano I, es capaz de asumir y trascender la Reforma y la Ilustración, los desafíos esenciales todavía pendientes de la modernidad. La Reforma Protestante y la Ilustración, en lo mejor de ellas, en su verdad, están asumidas y por eso intrínsecamente superadas por el Vaticano II. Esa es su inspiración, energía y originalidad. Por eso abre una nueva época cuyo gigantesco nacimiento nos envuelve y rebasa. El porqué de la conmoción que produce, que hace estallar estereotipos. Pero pudo hacerlo desde Trento y el Vaticano I, no contra ellos. Va más allá que ellos, por ellos, incluyéndolos. Suponer lo contrario es una visión superficial, invertida, ahistórica, de apariencia “progresista” pero de esencia reaccionaria, destructora del Vaticano II, y por ende de la Iglesia Católica. Degradada en un pseudo-ecumenismo al servicio del Príncipe Nuevo. Pero ahora quedamos en el umbral de ese “cuarto momento”, que es el que nos urge y nos mueve incluso a este recorrido.