



ROMA:

EL DESCUBRIMIENTO
DE AMÉRICA

Elisa Cárdenas Ayala

EL COLEGIO DE MÉXICO

ROMA: EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

ROMA: EL DESCUBRIMIENTO
DE AMÉRICA

Elisa Cárdenas Ayala



EL COLEGIO DE MÉXICO

282.098031

C2666r

Cárdenas Ayala, Elisa.

Roma : el descubrimiento de América / Elisa Cárdenas Ayala. –
1a. ed. – Ciudad de México, México : El Colegio de México, Centro
de Estudios Históricos, 2018.

196 p. ; il. ; 22 cm.

ISBN 978-607-628-264-9

1. Hispanoamérica – Historia de la iglesia – Siglo XIX. 2. Iglesia
y Estado – Hispanoamérica – Historia – Siglo XIX. 3. Iglesia Católica
– Hispanoamérica – Historia – Siglo XIX. 4. Hispanoamérica –
Relaciones exteriores – Roma (Italia) – Historia – Siglo XIX. 5.
Roma (Italia) – Relaciones exteriores – Hispanoamérica – Historia
– Siglo XIX. 6. Secularización – Hispanoamérica – Siglo XIX. 7.
Laicismo – Hispanoamérica – Siglo XIX. I. t.

Primera edición, 2018

D.R. © El Colegio de México, A.C.

Carretera Picacho Ajusco núm. 20

Ampliación Fuentes del Pedregal

Delegación Tlalpan

14110, Ciudad de México, México

www.colmex.mx

ISBN 978-607-628-264-9

Impreso en México

*A Marta y Margarita Ayala y de Landero
desde el principio*

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Preliminar.	13

PRIMERA PARTE

Imperios diluidos	21
La reinención de Roma.	33
El horizonte	39
El encuentro con un archivo	39
Los “asuntos extraordinarios”.	41
El concepto romano de América	44
El mirador	51
Un documento.	51
El desfase	52
Historiografías autistas.	55
Poderes y espejismos	61
La ficción de América	63
Católicos de segunda	66

SEGUNDA PARTE

Mirar desde el Brasil	75
La misión Muzi: la huella del fracaso.	78

Pensar Roma desde América	85
Acercamientos	89
1835: el giro	91
La lejanía	95
Autonomía y cisma: la tenue frontera	99
Pensar al papa	105
Liberal y prisionero	109
La prisión inmaterial	113

TERCERA PARTE

La Revolución: un concepto católico y romano	121
Revolución y catolicismo en Hispanoamérica	124
El orden laico	125
Construcción republicana y construcción laica	129
La diplomacia: entre lo religioso y lo político	135
Fragilidades	140
Estado e Iglesia en las nuevas repúblicas	146
El fin de una era	153
De la prisión al mundo	157
Epílogo	169
Archivos y bibliografía	173
Anexo I	187
Anexo II	188

AGRADECIMIENTOS

En el verano y otoño de 2013, una estancia académica en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México en torno al curso “El orden laico en América hispánica: una construcción trasatlántica. Siglo XIX”, con la posibilidad de poner a discusión una interpretación de conjunto y la de acceder a una magnífica biblioteca, me permitió acercarme a la forma en que ahora se presenta al público esta reflexión iniciada muchos años atrás, gracias a la generosidad de otra institución igualmente estimable, la Escuela Francesa de Roma, a su también espléndida biblioteca y al apoyo que me proporcionó para visitar en dos ocasiones, en 1999 y en 2000, archivos históricos de excepcional riqueza: el Archivo Secreto Vaticano y el Archivo de la Sacra Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Varias estancias en París, especialmente durante el otoño de 2011 en el laboratorio Mondes Américains, Sociétés, Circulations, Pouvoirs (Mascipo), gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y, en la primavera de 2016, en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales fueron marcos excepcionales para la discusión de los avances y la consulta de bibliotecas.

En el transcurso de casi dos décadas, mi empeño por ofrecer una reflexión en perspectiva trasatlántica sobre algunos aspectos de la relación entre las naciones hispanoamericanas y la Iglesia católica romana durante el siglo XIX, me ha hecho deudora de múltiples diálogos. Los nombres de Sol Serrano y de Roberto Di Stefano están asociados entrañablemente a esta exploración de principio a fin. Este texto lleva sin duda alguna la marca de los intercambios en distintos planos con la generosidad de muy variados interlocutores a ambos lados del océano. En París alentaron el proyecto inicial Jean-Marie Mayeur y Philippe Boutry, lo mismo que Antonella Romano, quien me condujo hasta la Biblioteca y el Archivo Vaticanos. Además, François-Xavier Guerra y los participantes de su seminario comentaron mis primeros acercamientos al tema, cosa que también hizo Silvia Sebastiani. No me dio la vida

el privilegio de que mis maestros Mayeur y Guerra pudieran conocer este texto terminado, pero su convicción de que era factible emprender desde mi lugar particular un proyecto de este tipo fortaleció la empresa. De este lado del mundo, discutieron los primeros esbozos del texto Robert Curley, J. Jesús Gómez Fregoso, María Teresa Fernández Aceves y Sarah Bak-Geler; así como los participantes del Seminario Religión y Política en Guadalajara en agosto de 2014. Más tarde, Érika Pani comentó una amplia parte del borrador y lo mismo hicieron Alicia Salmerón, Matilde Souto, Cecilia Noriega y demás integrantes del Seminario de Historia Política del Instituto Mora. Leyeron el texto completo del borrador: Sol Serrano, Annick Lempérière, Pierre-Antoine Fabre y Fausta Gantús. Naturalmente, no son imputables a su agudeza y generosidad mis errores y omisiones, ni mucho menos los sesgos y los riesgos de mi apuesta interpretativa. Mi gratitud para todos ellos, lo mismo que para los dictaminadores anónimos de la versión originalmente propuesta.

Mi agradecimiento también por la ayuda invaluable de los responsables de archivos y bibliotecas: Véronique Hébrard en el Centre de Recherches sur l'Amérique Latine et le Monde Ibérique de la Universidad Paris 1, del personal del Archivo Secreto Vaticano y del Archivo de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México y de la Biblioteca de la Escuela Francesa de Roma. Nada de esto se hubiera llevado a cabo sin la confianza y el respaldo de la Universidad de Guadalajara, mi casa de siempre.

Además de la hospitalidad institucional ya mencionada arriba, debo sin duda agradecer aquella dictada por la amistad y que hizo posibles y gratas las estancias fuera de mi tierra: en Roma, Claude Pouzadoux; en París, Fabienne Randaxhe, Joëlle Chassin, Marie-Hélène Touzalin, Mathias Gardet y Catherine Brice, quien puso a mi disposición su biblioteca personal; en la Ciudad de México, Jesusa Rodríguez y Lilita Felipe en su casa de Coyoacán. Mi reconocimiento asimismo para la solidaridad reiterada de Cande Ochoa hacia este proyecto, en sus últimas etapas.

PRELIMINAR

Ésta es la historia de un descubrimiento. Descubrir quiere decir develar, quitar el velo que impedía que alguien percibiera algo, una realidad cuya existencia ignoraba. Descubrir es un acto cognitivo entre un sujeto y una realidad, que luego hace posibles otros actos aunque, como es sabido, las realidades no esperan a su descubridor para existir.

Cuando el imperio español en América, ese que había nacido al amparo del “descubrimiento” de un continente, se hizo pedazos, en la penosa gestión de una herencia colonial de tres siglos se dieron las condiciones para que sobreviniera otro “descubrimiento”: el de América por la Iglesia católica romana.

Los dominios hispanos habían sido católicos por la fuerza: los conquistadores europeos habían impuesto su religión como única, con la bendición de la cabeza de su Iglesia, el papa. Con esa misma bendición, sin embargo, el papa había cedido a los reyes católicos la administración de la vida religiosa de los territorios ocupados. Así, la conquista incorporó a millones de personas a la Iglesia católica romana, con un mecanismo *sui generis*, el “Patronato Indiano”, que hizo del enlace entre estos fieles y la cabeza de su Iglesia una relación mediada siempre y sistemáticamente por la Corona española.

Cuando, a principios del siglo XIX, el imperio se desmembró, el vínculo religioso seguía siendo fundamental para estas sociedades, sólo que la mediación que durante 300 años las había vinculado a la Iglesia de Roma se había roto. El gobierno central de la Iglesia tuvo que asumir que no contaba ya con la estructura administrativa española para garantizar el gobierno espiritual de tan vasto territorio; los americanos, por su parte, tuvieron que inventar tácticas de acercamiento a una autoridad religiosa que reconocían pero que políticamente los desconocía. Se inició entonces el largo camino del “descubrimiento”. Un camino en el que se entrecruzaron saberes y prejuicios, y a lo largo del cual se fue renovando la imagen que de América se tenía en Roma, lo mismo que

la representación que de Roma se tenía en América. Un camino arduo en el que abundaron los choques ideológicos y los malentendidos, en que corrieron parejas la buena fe y el desprecio. Un camino que transitaron las autoridades de la Iglesia radicadas en Roma, pero también la jerarquía católica residente en América, lo mismo que las autoridades civiles de los nuevos países y por supuesto los fieles, que no habían dejado de serlo. La senda fue calada por el andar de las repúblicas americanas, en plena lucha por su conformación y a veces por su misma existencia, pero también por el de la Iglesia católica romana, que vivía una de las épocas más intensas de su historia en el marco de los reacomodos geopolíticos europeos del siglo XIX y que finalmente vio esfumarse sus posesiones territoriales y disolverse los Estados Pontificios que habían fundamentado su poder durante varios siglos.

Por el Atlántico fueron y vinieron, entremezclados, aires de progreso y de catástrofe, en un mundo consciente de su transformación acelerada e irreversible. Repúblicas nacientes y frágiles, católicas todas por definición constitucional, entraron en diálogo directo con un papado atrincherado en una mentalidad colonial y eurocéntrica, apegado a las instituciones del antiguo régimen, en especial a la forma monárquica de gobierno, y cuya propia existencia cursaba una grave crisis. En los nuevos países se ensayaban no sólo la forma republicana de gobierno sino múltiples propuestas liberales y también nuevas formas de ser católico. Entretanto la “Ciudad Eterna” experimentaba reformas políticas, revoluciones, invasiones de ejércitos extranjeros revolucionarios o contrarrevolucionarios, y el gobierno del pontífice romano se veía forzado a dejar para la memoria la existencia de un “poder temporal”, en siglos anteriores indispensable para su autonomía. Los americanos fueron al encuentro de papas que libraban una lucha sin cuartel y en varios frentes contra las ideas “modernas” políticas y sociales, contra la invención de la nación italiana, en parte sobre antiguos territorios pontificios, contra el desmoronamiento del poder temporal, contra la pérdida de legitimidad de un monopolio espiritual. El gobierno pontificio se asomó a un continente cuyo común denominador era la herencia colonial, fragmentado en unidades políticas frágiles pero orgullosas, de gobiernos inestables; atravesado por disputas territoriales, de naciones en construcción o en invención franca, gobernado por élites pendencieras y hostiles a la injerencia extranjera, rece-

losas del trato acordado a los vecinos y deseosas de hacer propio el poder social de la Iglesia.

Este ensayo interpretativo ofrece un acercamiento a las dificultades de esa experiencia a lo largo de varias décadas, con sus paradojas y contradicciones, con sus alientos y desalientos. Parte de considerar que se trata de una historia común, con influencias mutuas mucho más profundas de lo que suele pensarse. Una historia trasatlántica de relaciones religiosas, políticas y simbólicas, en la que se conjugan la urgencia de un acercamiento con Roma por parte de quienes ven en el papa un líder espiritual y moral, y la parsimoniosa reacción romana frente a un continente cuya catolicidad ve tanto con interés como con desconfianza. Lo que aquí se propone es que, para todos los implicados, la experiencia del acercamiento condujo a renovar las formas de representarse el mundo católico y la propia participación en él. Esa renovación involucró a varias generaciones y puso en juego un conjunto amplio de elementos, no sólo diplomáticos, políticos, ideológicos y religiosos, sino también afectivos, desde los derivados del desmoronamiento del imperio español hasta los aparejados al desvanecimiento de los Estados Pontificios. Entre esos afectos, tiene un lugar señalado el apego de la curia romana al principio monárquico en general y en particular a la persona de Fernando VII.

En la construcción de una relación sin intermediarios entre el papa y las naciones hispanoamericanas pesaron, además de los intereses políticos y religiosos del momento, las complicaciones que planteaba la administración de una herencia colonial en ambos lados del Atlántico, una herencia de la cual la Iglesia católica también recibió parte. En la gestión de ese legado la alta jerarquía romana participó compartiendo en mucho una visión colonial y eurocéntrica de la que difícilmente hubiera podido desprenderse. Así, siendo América un territorio donde alguna vez se había apostado por la evangelización plena y la construcción de una catolicidad renovada, se miró su resultado con recelo, y sus habitantes fueron considerados católicos de segunda, de intenso fervor y dudosa ortodoxia. En el desconocimiento de la región, que se hace patente en las primeras acciones pontificias hacia las antiguas colonias españolas, es posible ver antes que ignorancia, desprecio. Sin embargo, en el espacio inicialmente ocupado por ese desconocimiento fueron entretejiéndose imágenes nuevas, contradictorias, múltiples, marcadas por un flujo de información cada vez más nutrido en ambos sentidos.

Convergen en esta historia las vicisitudes de la construcción política de naciones que en ese entonces se organizaban o se inventaban, y que terminaron todas optando por la afirmación de una catolicidad republicana, y las dificultades, políticas también, del mantenimiento y aun la reinención del liderazgo católico romano confrontado a las sacudidas del paisaje político y cultural europeo durante el siglo. Un siglo en que el polarizador concepto de “revolución” ocupó un lugar central en la movilización y politización de las masas y como fantasma a combatir en tanto condensado de males y miedos. Así, de manera constante en la mirada pontificia sobre América se proyecta en sombra el concepto romano de revolución asociado con el de “error”, en el marco de una lectura providencialista del devenir humano. Y sin embargo el universo romano está lejos de ser un bloque de ideas fijas: es un conjunto dinámico de actores y relaciones. Así, los conceptos y las representaciones sobre la catolicidad en las distintas regiones del globo que dominan a la curia romana y en los medios cercanos al pontífice se modifican en su interacción con múltiples factores.

Estas páginas están habitadas por la convicción de que de ese proceso de conocimiento y re-conocimiento mutuo, no solamente surgió una nueva imagen romana de lo que era América, sino que una nueva idea de Roma, forjada a ambos lados del Atlántico, vio la luz. En el perfil de esa nueva idea de Roma, con que se renueva la Iglesia al llegar el fin de siglo, tuvo su peso específico la catolicidad americana.

Como podrá verse, confluyen en este ensayo una historia de los procesos de secularización y del nacimiento de un orden laico; la historia de la Iglesia católica romana, de sus formas de mirar el mundo y de relacionarse con él, de la manera en que desde su más alta jerarquía se vivieron las mutaciones políticas, ideológicas, culturales y religiosas del siglo XIX y también la historia de las construcciones nacionales hispanoamericanas. Por esa razón el texto también se ofrece como un cruce de historiografías que por lo general poco dialogan entre sí: las historias nacionales hispanoamericanas (que de por sí tienen una tendencia marcada a constituir compartimentos estancos), las historias de la Iglesia y del catolicismo, las de la nación italiana, las de la exportación de la Revolución francesa.

La reflexión abarca un periodo amplio, que va de las independencias hispanoamericanas al pontificado de León XIII, aunque en diver-

Los sentidos su telón de fondo tiene que ser el de la conquista católica de América y la idea dominante sobre la catolicidad americana hasta nuestros días. Está organizada en tres partes. La primera se teje en torno a los imperios diluidos, el hispano y el de la autoridad pontificia, para mostrar el horizonte general desde el que está formulada la propuesta, sus fuentes y sus límites. Busca poner a la vista especialmente la forma en que se articuló este observatorio: a partir de documentos de archivo y del intento por enlazar historiografías de cuño diverso y escaso contacto. La segunda parte considera en general los caminos del “descubrimiento” mutuo, el cruce de las políticas romanas para América con la búsqueda americana de Roma, una búsqueda acompañada de la construcción de una imagen nueva de lo que es Roma, para cerrarse sobre una figura fundamental del catolicismo del siglo XIX: Pío IX, el papa intransigente que encarna el fin de una era en la historia del catolicismo. La tercera parte se articula alrededor del concepto de revolución y del nacimiento de un orden laico hispanoamericano. Parte de considerar el rol central de la revolución en el imaginario católico romano a lo largo del siglo y la forma en que la voluntad de combatirla determinó la política americana de los papas. Propone una interpretación general del surgimiento de un orden laico en Hispanoamérica, desde el punto de vista de las políticas de los Estados en construcción y su íntima relación con la construcción nacional. Y finalmente considera el tejido de las relaciones diplomáticas entre el gobierno central de la Iglesia y los Estados hispanoamericanos, como acompañamiento y como vía para preservar la relación espiritual. Un proceso que permite constatar la existencia de una nueva imagen de América en el seno de la curia romana y también de una nueva Roma, no sólo a ojos de los americanos, sino para la propia Iglesia católica romana. Se cierra esta tercera parte con una breve incursión en el pontificado de León XIII y en las dinámicas de renovación que se reconocen como propias de su liderazgo político y espiritual y que son expresión de una generación nueva en la historia del catolicismo a ambos lados del Atlántico.

Este ensayo además presenta varios de sus pasajes como un ir y venir en el tiempo, no por desdén del orden cronológico en que las transformaciones se produjeron, sino porque la trama de las experiencias históricas, en su densidad, invita a repensar continuamente las apropiaciones del pasado en la construcción de distintos pasados (los nuestros y los de

quienes vivieron aquellos tiempos). En el anexo se ofrecen dos cronologías útiles para orientarse en ese ir y venir.

Como quedará claro al lector, no pretenden estas páginas mostrar un panorama detallado y concluyente; buscan, por el contrario, evidenciar un conjunto de ventanas abiertas a la exploración de un pasado en múltiples sentidos presente. Son una invitación a repensar esta historia común.

PRIMERA PARTE

IMPERIOS DILUIDOS

1829. Monseñor Pietro Ostini recibe su nombramiento como nuncio del Brasil. Un nombramiento espectacular y, en más de un sentido, exorbitante: el papa Pío VIII lo ha designado nuncio para el Brasil, recién independizado del dominio portugués, y además para “todas las antiguas posesiones españolas en América”.¹ Imposible resistirse a dibujar un mapa: de la parte media de los actuales Estados Unidos hasta la Patagonia. El mapa que puede dibujarse recuerda las cartografías del siglo XVI: una conciencia aguda de la fachada atlántica de la América recién descubierta, con la parte norte del continente, que para efectos del nombramiento no parece relevante; seguramente la península de la Florida, un mar Caribe de precisión relativa en el trazo y, finalmente la costa voluminosa, extendida hacia el este, del Brasil, ese vientre que domina todo el mapa; hacia el oeste, en cambio, un territorio que parece diluirse en el infinito: “todas las antiguas posesiones españolas en América”.

Si se piensa en esa capital de saberes que fue durante tanto tiempo Roma y, señaladamente, la corte pontificia, este nombramiento no puede verse sino como un acto profundamente paradójico: un acto de ceguera geopolítica (valga el anacronismo del término), en el centro del saber geográfico, en pleno siglo XIX.

Si se mira de cerca, tampoco es que ese Brasil que destaca en el mapa haya sido prioritario para la Santa Sede, pues el nombramiento de Ostini parece más cercano a una decisión contingente: con la extensión de una rama de la monarquía portuguesa se extiende también el patronato. Dentro de esa lógica, el nuevo emperador solicita del papa el nombramiento de un representante; en la misma lógica el papa efectúa el nombramiento en la persona de Ostini. “De pasada” le atribuye una

¹ Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato. Sezione per i rapporti con gli Stati (en adelante A.S.V., S.S., S.R.S.), Argentina, fascicolo 34, ponzia stampata.

función representativa para el conjunto de la América hispánica. Es como si en Roma no se percibiera la extensión y complejidad de los territorios hispanoamericanos ¿Cómo puede explicarse esta ceguera de los medios romanos? ¿Es realmente una ceguera?

Más de tres siglos atrás, el acto que inaugura la relación de la Iglesia católica romana con ese inmenso territorio que recibirá el nombre de América, es un acto de taumaturgia geopolítica por el cual el papa Alejandro VI inventa en 1493 una frontera para hipotéticos futuros dominios de dos Coronas europeas. Invención estampada en un documento conocido como la bula *Inter Caetera*. Las bulas –pues no fue esa la única implicada en el caso– descorren el telón de la invasión católica del continente y, además, sientan las bases jurídicas del sistema de dominación espiritual.² Por ese mismo acto, como se sabe, el papa Borgia deja en manos de las Coronas ibéricas la administración de la empresa, delegando en ellas toda la relación con hipotéticos futuros cristianos, una línea de acción que prolongará su sucesor Julio II, cuando en 1508 expida la bula *Universalis Ecclesiae* por la que concedió el patronato que pasará a apellidarse “indiano” o “regio” a Fernando de Aragón, a Isabel de Castilla y a sus sucesores.

El patronato es una concesión pontificia en la que se conjugan prerrogativas y obligaciones para los monarcas. En virtud de ella, la conquista adquirió un carácter íntimamente religioso. El antecedente inmediato del patronato indiano es el concedido a los mismos Isabel y Fernando sobre las Canarias y sobre Granada, acompañando a sus respectivas conquistas a finales del siglo xv. Como ha subrayado Enrique González y González, hay un vínculo estrecho entre el patronato y el expansionismo guerrero de los Reyes Católicos: el papa dio su bendición a la empresa conquistadora y la Corona se comprometió a expandir el catolicismo, lo que suponía edificar los templos necesarios, dotarlos con recursos suficientes para la subsistencia de los ministros y gestionar la fundación de obispados y parroquias. Los recursos para hacerlo vendrían de la propia empresa, pues con la bendición papal los reyes recibieron el reconocimiento del dominio de las tierras apellidadas a partir

² Cfr. Rafael Diego Fernández Sotelo, *Proceso jurídico del descubrimiento de América*, <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/2/est/est3.pdf>.

de entonces como “descubiertas” y la legitimación del cobro de tributos a las poblaciones sometidas.³

Además de definirse como católica la conquista, se sentaron así las bases de un sistema en que los monarcas controlarían estrechamente a la Iglesia y a sus ministros en las regiones conquistadas, promoviendo obispos, designando titulares para beneficios eclesiásticos, recogiendo los diezmos, dividiendo y controlando los territorios eclesiásticos, autorizando fundaciones de templos y conventos, y donde la autoridad del papa quedaría en mucho supeditada a la del rey pues todas las comunicaciones quedarían mediadas sistemáticamente por el Consejo de Indias y no se admitiría el envío a América de ningún representante directo del papa. En la síntesis de Elliot leemos:

El efecto del patronato fue el de dar a los monarcas de Castilla en su gobierno de las Indias un grado de poder eclesiástico del que no había precedente europeo fuera del reino de Granada. Ello permitió al rey aparecer como el “vicario de Cristo” y disponer los asuntos eclesiásticos en Indias según su propia iniciativa, sin interferencia de Roma. Por supuesto, no se permitió a ningún nuncio papal poner los pies en Indias ni tener ninguna comunicación directa con ellas, y todos los documentos que fuesen en cualquier dirección entre Roma y el Nuevo Mundo necesitaban la aprobación previa del Consejo de Indias antes de permitírseles continuar a su destino. El poder eclesiástico de la Corona en Indias era, en efecto, absoluto con derechos teóricos afianzados por un control total del patronazgo.⁴

Este sistema, que se consolidó conforme las instituciones de la monarquía fueron extendiéndose a América, creciendo en número, en tamaño y en importancia, fue el que acercó a millones de personas a la fe

³ Antonio Rubial García (coord.) *et al.*, *La Iglesia en el México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Ediciones de Educación y Cultura, 2013, p. 33. En el prólogo de esta obra se asienta con claridad que los apartados sobre el patronato son de la autoría de Enrique González y González.

⁴ John H. Elliot, “España y América en los siglos XVI y XVII”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina, vol. 2, 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*, Cambridge-Barcelona, Cambridge University Press-Editorial Crítica, 1990, pp. 4-44; cita en pp. 13-14.

católica, a la vez que las mantuvo alejadas de Roma y dependientes en su fe de las instituciones de la monarquía, al marcar claramente la pauta de una relación mediada que mantuvo esa condición mientras existió el vínculo colonial.

Con esos antecedentes, el desplome del imperio español, en las segunda y tercera décadas del siglo XIX, pone a la administración de la Iglesia romana de cara a un nuevo conjunto de unidades políticas, auto-definidas como naciones independientes y católicas. Aquellos que habían sido territorios de misión durante tres siglos aparecen en escena ahora como repúblicas católicas. El marco de interpretación salta en pedazos. Lo que queda al desnudo es una crisis de imaginación geopolítica.

Se trata de una crisis compleja en la que intervienen factores políticos y conceptuales a diversas escalas y de la cual no saldrá la Santa Sede sino una vez renovado el imaginario geopolítico de sus jerarquías en las más altas esferas, algo que sucederá a través de relevos generacionales y, sobre todo, luego de que el proceso de redefinición de los espacios políticos europeos, en particular la construcción de la Unidad italiana, termine por obligar a la redefinición de la Iglesia de Roma. Un camino largo que rebasará con mucho el umbral del siglo XX.

En términos políticos dicha crisis hunde sus raíces en el estallido de los marcos convencionales del mundo occidental por obra de impulsos revolucionarios que conducen a la reinención de la república como forma viable, legítima y deseable de gobierno. Que estas revoluciones tienen un contenido y repercusiones conceptuales profundas está fuera de toda duda, como lo muestran ampliamente las mutaciones del lenguaje político en el mundo atlántico, en torno a la transformación de la soberanía en soberanía del pueblo.⁵ Lo que la historiografía americana ha mantenido en un segundo plano y, por esa misma razón, resulta difícil evaluar, es el impacto de las revoluciones sobre conceptos centrales del poder católico: la soberanía pontificia, por ejemplo, y la

⁵ François-Xavier Guerra, “De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía”, en François-Xavier Guerra, Annick Lempérière *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 109-139. También véase: Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

autoridad del papa; entre otras razones, quizás porque los historiadores se han preocupado por subrayar las continuidades en la fe de los pueblos y la relativa impermeabilidad de dicha fe ante las acciones de los que se consideran grupos minoritarios de tendencia liberal. También porque en buena medida el siglo XIX hispanoamericano ha sido enfocado en una perspectiva nacional y así las relaciones entre Iglesia y Estado han sido analizadas a esa escala, lo que deja fuera del campo de reflexión cuestiones como la transformación de la autoridad romana.

El tema está presente, en cambio, en la historiografía europea que se ocupa de las relaciones entre Roma y la Revolución.⁶ El devenir del mundo pontificio es familiar a las historias de las regiones europeas donde el catolicismo es una fuerza social y política. En la historia de la península italiana el pontífice es una figura cotidiana y en un amplio territorio las instituciones del papado estructuraron durante varios siglos el gobierno y la justicia; así la transformación de esas estructuras es uno de los ejes de la historia italiana en el siglo XIX. En el caso francés también la política pontificia y las relaciones del Estado —monárquico o republicano— con Roma son un tema central de la experiencia decimonónica. Para el caso español, las relaciones con el papado también son una tensión que atraviesa el conjunto del siglo.⁷ Además, ciertamente existe una abundante literatura que atiende directamente a la historia de la Iglesia o del catolicismo, que permite tratar este punto, pero que suele presentar los territorios alguna vez evangelizados como espacios donde el catolicismo llegó para quedarse.

Dentro de su riqueza, se trata sin embargo en muchos sentidos de historiografías francamente autistas, encerradas en su propio objeto y que rara vez dialogan unas con otras: las historias nacionales poco atienden a la historia de la Iglesia católica como no sea para subrayar el papel que se le atribuye —para bien o para mal— en la construcción de la nación;

⁶ Gérard Pelletier, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1879-1899)*, Roma, École Française de Rome, 2004; Susan Vandiver Nicasio, *Imperial City. Rome, Romans and Napoleon, 1796-1815*, Reino Unido, Ravenhall Books, 2005; Luigi Fiorani e Domenico Rociolo, *Chiesa romana e Rivoluzione francese, 1789-1799*, Roma, École Française de Rome, 2004.

⁷ Para una síntesis sobre el caso español véase Vicente Cárcel Ortí, “Un siglo de relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede (1834-1931)”, *Anales de Historia Contemporánea*, núm. 25, 2009, pp. 313-331.

mientras que las historias de la Iglesia atienden a la construcción y al devenir de ésta en territorios específicos —en América si es el caso— y en buena medida la segregan de los acontecimientos que sacuden a la institución matriz y en particular del contexto político y militar que pone de cabeza el mapa europeo en el siglo XIX. En años recientes se ha enriquecido una historiografía empeñada en poner en diálogo ambas orillas, la cual se ha interesado sobre todo en la época del dominio español en América.⁸ Para el siglo XIX mucho queda todavía por hacer, a pesar de que la consulta cada vez más frecuente del Archivo Secreto Vaticano por historiadores interesados en la región ha dado resultados sumamente ricos a escala de las historias nacionales.⁹

Desde los últimos años del siglo XVIII, la Iglesia de Roma había debido afrontar el terremoto ideológico y político de la Revolución francesa y encarar su impacto en materia religiosa. En aquel momento, la solución ideológica y conceptual, basada en el rechazo tajante a las nuevas ideas, fundamentó la condena de las acciones políticas: la Revolución y el diablo pasaron a ser una misma persona, con tan buen efecto que quienes se ampararon de la palabra revolución en las décadas siguientes, tomaron cuidadosa distancia de aquella revolución anticatólica y del diablo mismo encarnado en el jacobinismo. La radicalidad y la violencia del periodo recogido por la literatura como “El Terror”, con la figura de Robespierre al centro, permitió sintetizar el estigma y extenderlo a todo el proceso revolucionario. El estigma se fortalece a inicios del siglo XIX con el imperio francés y sus guerras, produciendo la asociación común de Napoleón con el Anticristo. Esto se puede apreciar particularmente en el mundo hispanoamericano cuyas élites políticas de todas las tendencias se manifiestan por lo general celosas de preservar fuera de

⁸ Por ejemplo, los autores reunidos en Antonio Rubial, *op. cit.* Notable y muy sugerente en este sentido es el cierre del libro en la forma de un ensayo bibliográfico sobre el siglo XIX, a cargo de Brian Connaughton.

⁹ Pueden verse los trabajos de Valentina Ayrolo, *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007; Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso: México siglo XIX*, vol. 1, México, Cámara de Diputados LXI Legislatura / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales / Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana / Miguel Ángel Porrúa, 2010; Luis Ernesto Ayala Benítez, *La Iglesia y la independencia política de Centro América, “El caso de el Estado de El Salvador” (1808-1833)*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 2007.

toda duda su identificación con la religión católica. El fantasma del jacobinismo se extiende sobre acciones y discursos y algunos conceptos, como el de *democracia*, tardarán décadas en desprenderse de las connotaciones negativas.¹⁰

También estigmatizadas desde la perspectiva romana quedaron todas aquellas tendencias que, desde dentro del catolicismo —herederas en alguna medida del histórico conciliarismo—¹¹ cuestionaban de alguna forma el poder del papa y que terminaron integradas bajo la etiqueta de “galicanismo”, con la que se bautizó a esa influyente tendencia que en Francia pugnó por la distinción de una Iglesia francesa, dentro del conjunto de la Iglesia católica, con sus libertades. La corriente fue partidaria en general de la independencia de las iglesias nacionales en relación con el papado, a ella se sumaron con entusiasmo no pocos obispos. El galicanismo se situó en las antípodas del “ultramontanismo”, término con que se designó a los partidarios del poder absoluto del papa en toda materia. Estos términos originados en el caso francés, pronto fueron útiles para identificar a actores en muchos otros contextos y sin lugar a dudas se utilizaron en el mundo hispanoamericano.

En relación con el galicanismo como frente a diversas corrientes internas, desde un punto de vista doctrinario y disciplinario, la curia romana tenía ya varias décadas —y, en el caso del conciliarismo, siglos— lidiando con los límites pantanosos de la ortodoxia, especialmente en materia del respeto debido a la autoridad central del papa. En el curso del siglo XIX se verá cómo éste es un tema mayor que se manifiesta al tiempo de las guerras de independencia hispanoamericanas, luego en los primeros años de las nuevas repúblicas, y que alcanza un punto de catarsis y finalmente de estabilización con la declaración formal de la infalibilidad papal en el concilio Vaticano I, en julio de 1870.¹²

¹⁰ Véase el monográfico de la revista *Alcores*: Gonzalo Capellán y Gerardo Caetano (eds.), “El concepto democracia en Iberoamérica antes y después de las independencias”, en *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 9, 2010; también Gerardo Caetano (ed.), *Democracia. Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1880*, Iberconceptos II, t. 2 Madrid, Universidad del País Vasco-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

¹¹ Nombre que recibió la corriente de larga duración que consideraba superior la autoridad de los obispos reunidos en concilio a la del pontífice romano.

¹² Sobre el debate en el Concilio, véase Hubert Jedin, *Brève histoire des conciles. Les vingt conciles œcuméniques dans l'histoire de l'Eglise*, traducción de A. Vidick, Tournai,

Así, no es que las revoluciones hayan inventado las etiquetas ni creado el conflicto. Para el mundo hispano, los historiadores suelen situar el surgimiento de una parte de los elementos que alimentan la disputa en el momento conocido como las “reformas borbónicas”, en los años setenta del siglo XVIII, y subrayar el vínculo entre las ideas del mundo “ilustrado” y las tendencias a fortalecer el poder del Estado: el “despotismo ilustrado” habría empujado la construcción de nuevas formas de relación entre el poder religioso y el poder civil. Una construcción que apunta en la dirección de la delimitación de esferas distintas para ambos poderes y que tiene sus bases en las inquietudes presentes no sólo en medios vinculados al poder civil, sino dentro de los medios eclesiásticos. Entre estas inquietudes sobresalen aquellas que modifican sensiblemente la manera en que se piensa a la comunidad eclesiástica en su relación con la sociedad, para ir depreciando el valor de las comunidades rezadoras e impulsando la construcción institucional de la Iglesia a través del fortalecimiento del poder de los obispos y la valoración del clero secular. Algo que está lejos de ser propio únicamente del mundo hispano.

Por su parte, la historiografía centrada en el devenir de la Iglesia y del catolicismo señala, sin establecer una relación causal, en dirección de esa coyuntura clave de la historia del catolicismo que es el Concilio de Trento. El Concilio reunido intermitentemente en Trento entre 1545 y 1563, en reacción a los movimientos reformistas que entonces recibieron el calificativo de “protestantes”, nunca alcanzó la pretensión inicial reunificadora de los creyentes. En cambio marcó el inicio de una catolicidad renovada a partir de un conjunto de definiciones doctrinarias y reformas de disciplina interna. De esta renovación fue un actor señalado y exitoso la recién creada Compañía de Jesús, orden que se convertiría en un actor político y religioso central en el mundo católico. Si se sigue esta segunda pista, en el cambio de siglo entre el XVIII y el XIX, el equilibrio logrado por la modernidad tridentina —esa que a América llegó a tropezones—¹³ está empezando a agrietarse.

Desclée, 1960; especialmente el capítulo V, “Le Concile du Vatican”, pp. 159-191. Acerca del triunfo del papado sobre el movimiento llamado conciliarista, véase: Paolo Prodi, *El soberano pontífice: un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal, 2010.

¹³ Para Sol Serrano, las doctrinas del Concilio de Trento “en tierras americanas se habían plasmado en la vida ritual, pero escasamente en la institucional”, véase *¿Qué*

Las grietas abiertas por el pensamiento y la acción revolucionarios van en un sentido que seguramente ahonda las fisuras evidenciadas en Trento en cuanto a la escisión de la *Res publica christiana* en la administración de lo temporal y la de lo espiritual,¹⁴ pero, sobre todo, más allá de eso, en 1789 aparece una clara fractura que, sin perder su relación con la cuestión religiosa, va al corazón del poder civil: la soberanía popular; esa que François-Xavier Guerra llamó la “revolución de la soberanía”.¹⁵ En el mundo occidental, la forma monárquica pierde entonces el monopolio de la legitimidad política. La revolución francesa de 1789 pondrá en evidencia el carácter de las relaciones entre el poder monárquico y el papado como relaciones de poder y de protección mutua, desnudará una serie de tensiones presentes en ellas (de dominio territorial y de autoridad, entre otras) y, de hecho, contribuirá a tensar hasta el extremo esa cuerda, que sin embargo no se rompe. No se rompe porque la revolución va tan al corazón de la naturaleza de los vínculos que quizás termina por fortalecerlos. El radicalismo revolucionario, al llevar el cuerpo de los reyes a la guillotina, fortaleció la alianza de Roma con las monarquías europeas y con los defensores del principio monárquico en el mundo católico, reforzando la identidad entre monarquía y catolicismo.

Tampoco se rompe la cuerda porque en pocos años la propia política francesa dará un giro y un poder neo-monárquico se apoderará de la fuerza simbólica de la revolución: Napoleón, al proclamarse emperador, tensará otras cuerdas de la misma relación, al tiempo que relajará la tensión inicial al echar en el olvido a la república y ni qué decir de la democracia. El nacimiento de las repúblicas hispanoamericanas católicas por definición, en las primeras décadas del XIX, es lo que terminará por romper esa cuerda.

Varios elementos influyen para que se vean modificados los escenarios en tensión. Por principio de cuentas, la Revolución ha dejado de ser jacobina, se ha tornado imperial y ha transformado el mapa euro-

hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885), Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 73.

¹⁴ Paolo Prodi, “Le souverain pontife”, en *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, París, Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales, Gallimard-Le Seuil, 2006, pp. 195-216.

¹⁵ François-Xavier Guerra, “De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía”, *op. cit.*

peo y las relaciones de fuerza que lo definen. Además, esa revolución imperial se ha apropiado del catolicismo por la vía de un concordato *sui generis*: un acuerdo diplomático en el que constan tanto el privilegio de la religión católica en Francia como la mano firme del Estado sobre las cuestiones eclesiásticas. El emperador, además, ha rebajado la autoridad simbólica del papa haciéndolo más testigo que protagonista de la coronación imperial y reteniendo su persona en territorio francés. Así, la entrada de las tropas francesas en Roma, el rapto de Pío VII y la auto-coronación del emperador son episodios que impactan definitivamente al mundo católico de su tiempo y que muestran que el escenario ha dado un vuelco. No por nada la curia romana se decidió a crear una congregación especialmente dedicada a atender las consecuencias múltiples de las guerras desatadas por Napoleón en Europa: la Sacra Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios (los *affarii*), que llega para quedarse. Así pues, el impacto de la Revolución francesa sobre el poder pontificio, además de ser ideológico y simbólico, fue geográfico y político. La marca de este episodio napoleónico sobre el mundo católico del siglo XIX no sólo será visible en la renovación de los estigmas ligados a la imagen de la Revolución; también el modelo de convivencia en materia eclesiástica, ideado originalmente para distender la relación entre la Revolución y Roma, será de gran influencia: el concordato napoleónico firmado en 1801 servirá de modelo a muchos de los concordatos firmados por el papado con distintas naciones a lo largo del siglo XIX y aún en el XX.¹⁶ Pudiera pensarse que luego de semejante terremoto las élites romanas y la alta jerarquía católica en general estarían dotadas de nuevos instrumentos para pensar el estado político general del mundo católico y, sin embargo, después de la Revolución no hay Trento. El concilio vendrá hasta 1869.

En la década de 1820, las posibilidades de lidiar discursiva e ideológicamente con una crisis de sentido político y con la caída de un sistema están lejos de ser las mismas que en los primeros años de la Revolución francesa. Y sin embargo la primera reacción de la máxima autoridad de

¹⁶ Rodríguez González dice que “las estipulaciones de este Concordato sirvieron de modelo a los Concordatos firmados posteriormente por Baviera (1817), Prusia (1821), Rusia (1847), España (1851), Portugal (1857) y Colombia (1888)”, véase María del Carmen Rodríguez González, “Las relaciones Iglesia-Estado en España durante los siglos XVIII y XIX”, *IH*, núm. 19, 1999, pp. 197-217.

la Iglesia católica ante el desmoronamiento del imperio español se inscribe en esa misma y antigua línea de repulsa al cambio exhibida a finales del siglo XVIII: en 1825 la segunda condena papal —había habido una en 1814— de las independencias hispanoamericanas no deja lugar a dudas. En ella van de la mano el rechazo a los principios revolucionarios y la defensa de la monarquía como forma de gobierno.

No cabe duda de que es una condena sobre la que pesa la propia situación política y diplomática de la Iglesia de Roma y sobre la que debe hacerse, en parte, una lectura en términos de política europea: son los años de la “Santa Alianza” firmada por Austria, Rusia y Prusia al ser vencido Napoleón, y Madrid, aunque ha perdido la guerra en la América continental —en el norte, en México, está reducido al control de un islote frente a las costas veracruzanas; en el sur, acaba de perder la batalla definitiva de Ayacucho—, se aferra a lo que queda de su imperio en el plano de las relaciones internacionales. De hecho, Fernando VII llevará el ejercicio del derecho de patronato sobre la Iglesia en América mucho más allá de su derrota por las armas, como una suerte de último reducto de su poder colonial.¹⁷ Perdida la guerra, queda aún ese poder cedido tres siglos atrás por el papa.

Singular batalla la librada en el frente romano por la diplomacia de Fernando VII para que el pontífice no le reste sentido a la concesión del patronato indiano por Julio II. Prácticamente sin poder ya sobre el territorio, el rey español sigue pretendiendo incidir en el nombramiento de obispos y hace las propuestas correspondientes. Y, más allá de hasta qué punto se tomen en consideración sus deseos, impresiona el modo en que la diplomacia española de ese imperio que hace agua por todos lados logra orillar a varios papas a atender sus reclamos. Sin embargo, la defensa del imperio como discurso de defensa del catolicismo pone de relieve una paradoja no menor: los movimientos independentistas americanos ostentaron todos un discurso de defensa de una religión que, para ellos, no podía ser sino la católica. Así, las guerras mismas se dieron plenamente dentro del marco del catolicismo, a tal punto que el recurso a la excomunión como arma política no sólo no suscitó el efecto deseado de arredrar a los insurgentes y desalentar la más que común

¹⁷ Véase Rosa María Martínez de Codes, *La Iglesia católica en la América independiente. Siglo XIX*, Madrid, Mapfre, 1992.

adhesión del clero a la causa, sino que contribuyó a reforzar el encono americano hacia quienes esgrimían el arma.

Si algo queda claro en torno a la repulsa pontificia de las independencias es su inutilidad represiva. La condena pronunciada por León XII en 1825 puede ser mirada como el acto que cierra el ciclo discursivo abierto por las bulas alejandrinas más de 300 años atrás: allí donde Alejandro VI, en un acto de adivinación, ignorante de la geografía por las circunstancias de su tiempo, repartió un mundo, León XII intenta frenar la dispersión de un imperio cuyo rostro americano desprecia. Porque lo desprecia lo desconoce. Aquí es donde interviene, más allá de la política europea concreta y de las presiones que Madrid podía ejercer sobre el papa, el imaginario colonial europeo y la manera en que éste se expresa en la idea del mundo católico que prevalece en Roma y que hace de los americanos, católicos de segunda.

Excomuniones, bulas: palos de ciego. Luego de tres siglos de una relación intensa con América, pero mediada sistemáticamente por las Coronas ibéricas y por las órdenes religiosas, la administración romana reacciona con estupor ante la realidad de un nuevo orden político. Con estupor y con lo que parece una ignorancia profunda de la geografía y la política. Parece ignorancia, pero es materialmente imposible que lo sea si se piensa en Roma como ese centro de información y producción de saberes y decisiones que no ha dejado de ser: centenares de cartas informativas confluyen en la “Ciudad eterna” a través de las redes internacionales de las órdenes religiosas; los monarcas tienen allí sus embajadores, además de que la Santa Sede tiene a sus nuncios —es decir, sus representantes diplomáticos— en las metrópolis (más allá del lógico sesgo de la información por ellos transmitida) y, si lo anterior no bastara, Roma no ha dejado de ser eso que por siglos ha sido: un sitio de visita obligada de viajeros procedentes de todos los confines, por motivos religiosos, culturales y políticos.

De lo que no cabe duda es de que en Roma, en los círculos cercanos al pontífice, en la alta administración de la Iglesia, el pensamiento hispanoamericano está subrepresentado. El imaginario imperial, que hace de los americanos súbditos hispanos de categoría inferior, permea a la corte romana. Ese debate que en Cádiz, al momento de la reunión de las Cortes, con Fernando “el deseado” en cautiverio, subraya la condición colonial de América y expresa a escala del universo hispano de

aquel entonces mucho del imaginario europeo relativo al llamado “Nuevo Continente”.¹⁸

Años después de la formal condena de las independencias, aceptado de facto por la Iglesia el derrumbe del imperio español, no otra cosa sino desprecio encuentran en la corte romana los enviados de las muy católicas nuevas naciones: como se verá más adelante, los plenipotenciarios de los nuevos gobiernos reciben el trato de visitantes de pacotilla.

Lo anterior no obsta para que la llegada gradual de dichos representantes sea un signo que delata el inicio de tiempos nuevos. Así, además de cerrar el primer ciclo histórico y discursivo de la relación entre la Iglesia de Roma y América, la condena pontificia de las independencias muestra de manera radical que al cabo de 300 años no sólo el mundo atlántico ha cambiado, sino que la autoridad pontificia se ha diluido.

LA REINVENCIÓN DE ROMA

Desde frentes múltiples puede apreciarse esa disolución de la potencia pontificia. Para el mundo católico —y eso aparece reiteradamente en el tono de los discursos de la época— parece haber sido el XIX un siglo dramático con tonalidades de fin del mundo. Desde principios de siglo, el dramatismo acompañó a la invasión napoleónica y al cautiverio de Pío VII en Fontainebleau, como décadas más tarde acompañaría también a esas guerras en territorio de la actual Italia que pusieron punto final a los Estados Pontificios, reduciendo a su mínima expresión los dominios temporales del papa, para abrir espacio a la unificación italiana. Surge entonces esa lastimera imagen de Pío IX, “el papa prisionero” que recorre el mundo católico y suscita demostraciones de piedad. El fin de *un mundo*.

Se cruzan en este fin de mundo varios elementos: uno de ellos es la descomposición de ese dominio temporal que, como lo ha mostrado Prodi, desde épocas anteriores se encuentra en ese cruce pantanoso entre

¹⁸ Véase Manuel Chust, *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz*, Valencia-México, Fundación Historia Social-Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, 1999.

el dominio de la Iglesia y el dominio de un príncipe.¹⁹ En territorio europeo y en términos militares, la lógica de la guerra que se da en la península italiana es claramente una lucha por el control de territorios y, como tal, se resuelve por la vía de las armas. No se trata de una guerra de religión, sino de una guerra más entre príncipes fieles de una misma Iglesia; sólo que uno de ellos es, a la vez, cabeza de esa Iglesia. Termina, sin embargo, la guerra en el bando perdedor y eso le imprime un acento singular a la contienda y a su historia. Contrariamente a las guerras desarrolladas en siglos anteriores en tierras consideradas “de infieles”, no se presentaron aquí a combate ni santos ni arcángeles y, así, Pío IX perdió la guerra y se declaró prisionero en sus habitaciones, para convertirse en ese papa rehén de sí mismo que registra la historia.

Fuera de Europa el resultado de la guerra repercute en un registro que corresponde a algo más que el de una guerra perdida por un príncipe; así, el “cautiverio” del papa suscita movilizaciones de una catolicidad que se solidariza en el dolor con el pontífice y se desvive en funciones religiosas de “desagravio”. No hay, sin embargo, marcha atrás: los Estados Pontificios han dejado de existir. Desde su encierro y reducido ya su ejército a una guardia palaciega casi personal, Pío IX recurre a las armas espirituales y opta por consagrar sus energías a otra empresa que por momentos parece estar igualmente perdida: la batalla contra el mundo moderno. Una batalla ideológica que el pontífice acomete revestido de “infalibilidad” y que perderá también, pero esta vez desde adentro, pues el modernismo permea en las estructuras mismas de la Iglesia.

Dentro de sus cuatro paredes, no podía Pío IX afrontar a ese mundo moderno, cada vez más abierto, para el que empleó los mismos recursos políticos de sus antecesores, que resultaron prácticamente tan infructuosos como lo habían sido en el pasado. La condena de las ideas y prácticas modernas a fuerza de documentos pontificios (la encíclica *Quanta cura* y esa retahíla de proposiciones condenatorias que es el *Syllabus* en 1864), tuvo tanto efecto contra el anarquismo, el socialismo y el liberalismo como habían tenido en su momento los anatemas lanzados por León XII contra los movimientos de independencia. El Concilio Vaticano I, abierto en diciembre de 1869 y suspendido en

¹⁹ Paolo Prodi, “Le souverain pontife”, en *Christianisme et monde moderne...*, *op. cit.*, pp. 195-216.

octubre de 1870, que intentó afrontar el resquebrajamiento del orden tridentino, topó con un mundo para el que no bastaba una reforma (y quizás ni siquiera intentaba el concilio “reformular”). No logró el papa dilucidar el carácter avasallador de esa nueva realidad; se puede dudar de que se haya compenetrado de la forma como sucedían las cosas en América.

Inevitable preguntarse en qué medida a Pío IX le interesó América. Antes de ser papa, Mastai había tenido ocasión de entrar en contacto directo con la realidad americana como miembro de la misión Muzi, la primera misión pontificia dirigida a las naciones independientes y que tuvo por terreno el extremo sur del continente. Durante su pontificado —el más largo del siglo: 1846-1878—, esa realidad sufrió cambios drásticos en su geografía política, en su diseño institucional y, sin lugar a dudas, en su manera de concebir lo político, lo religioso y a las instituciones vinculadas con la religión. En esos 32 años la América hispánica cambió también su concepción de Roma.

La llegada de Mastai Ferretti al solio romano coincide con el acto inaugural del imperialismo estadounidense: en el año de 1846 las tropas norteamericanas iniciaban su invasión al territorio mexicano, apoderándose de una parte considerable de esas “antiguas posesiones españolas en América” encargadas a Ostini en 1829. Un vasto territorio evangelizado se sumía así en la guerra y, lo que es más, caía bajo la férula de una nación mayoritariamente “protestante”. ¿Qué pensó Pío IX de esa guerra? ¿Pensó algo? ¿O estaba tan absorto en los asuntos europeos que no alcanzó a percibir la magnitud de la invasión y sus consecuencias? En 1848 se firmó el tratado de paz que dejó bajo dominio estadounidense más de la mitad de lo que fuera la Nueva España, mientras en Europa estallaban esas revoluciones que fueron el dolor de cabeza de todo su pontificado. ¿Tuvo Mastai un pensamiento para América?

A veces pareciera que poco. Eso sin embargo puede bien ser un espejismo. Primero porque Mastai había realizado el largo viaje hasta la América austral, acompañando a Muzi, y durante ese viaje entabló relaciones que resultaron duraderas con eclesiásticos como el chileno Valdivieso; luego porque tomó en los hechos varias decisiones relativas a la región, cuando tuvo que atender las solicitudes de los gobiernos, especialmente con miras al establecimiento de concordatos, esos tratados diplomáticos en materia eclesiástica cuyo común denominador era el

reconocimiento del carácter católico de una nación, la protección de la Iglesia católica por el gobierno y la concesión de prerrogativas a éste en materia del gobierno de la Iglesia (como puede ser el nombramiento de obispos y otros dignatarios), firmándose ocho para Centro y Sudamérica durante su pontificado. Además, en sus últimos años, Pío IX tuvo que encarar la proliferación de políticas liberales en toda la región y contra ellas se pronunció enfáticamente. Y es seguro que el papa tuvo también a México en el pensamiento cuando canonizó a Felipe de Jesús, en el conjunto que se conoce como “los mártires del Japón”, en 1862, haciendo de él el primer santo “mexicano”. Así pues, en reiteradas ocasiones, América estuvo presente en las tribulaciones del papa.

Se cuentan, por otra parte, esos años entre los más inestables de la historia de la América toda. No sólo las múltiples guerras entre países, no sólo las guerras civiles, sino también la construcción, nunca lineal, de nuevas formas de relación política. La mayoría de las repúblicas americanas entran, durante los años en que Mastai está al frente de la Iglesia de Roma, en procesos políticos que dan cuenta de un paisaje ideológico variado que incorpora de manera cada vez más abierta la posibilidad de una sociedad cuyo horizonte no se reduce al catolicismo. La religión va dejando de ser aquello que todo lo engloba, un proceso iniciado en el mundo occidental décadas atrás que cada vez se torna más público y que traduce no necesariamente formas de irreligiosidad sino nuevas formas de relación con el sentimiento religioso y su práctica. Prolifera así, en todo el continente, con sus variantes, pero con fuerza comparable, un liberalismo que ocupa cada vez mayor espacio en la vida pública y presenta abiertamente opciones de construcción política.

Además, la unicidad católica de las naciones hispanoamericanas se desdibuja por la presencia viva de otras religiones con las que gobiernos y sociedades tienen que tratar. Con las nuevas condiciones comerciales y de comunicación, se rompe el blindaje —si alguna vez lo hubo— sobre la catolicidad hispanoamericana. Así, sale a la luz en la práctica un pluralismo religioso, aun antes de ser incorporado legalmente. La potencia de la migración empuja a varias sociedades —especialmente en la costa atlántica del Cono Sur— a concebirse como no uniformemente católicas. Desde las primeras décadas del siglo, el concepto de tolerancia va ganando terreno y, en la segunda mitad, se acompaña de las primeras misiones

evangélicas que, procedentes de los Estados Unidos, deciden adentrarse en territorio considerado católico.²⁰

Como puede apreciarse en la síntesis de anatemas que es el *Syllabus errorum*, el discurso católico de la época vinculó con mucha frecuencia a las tendencias liberales con el protestantismo, prolongando el conflicto iniciado en tiempos de Lutero. La investigación histórica tiene en ese vínculo una veta cuya exploración apenas ha iniciado.²¹ Sin embargo, en muchos sentidos, el liberalismo de los católicos fue suficiente para impulsar la construcción de un nuevo orden. En la gran mayoría de los casos, los cultos que la Iglesia católica denominó “protestantes” se mantuvieron durante largo tiempo y se mantienen aún como minoritarios. Muchos liberales reformistas siguieron siendo católicos sólo que de otra manera. Y es que también en esas décadas se multiplicaron en el mundo las formas posibles de ser católico y en la América hispánica esas formas encontraron expresiones propias, por lo general en diálogo con las diversas corrientes europeas.²²

Contra todas esas novedades, el anatema pudo poco y así lo entendió el sucesor de Mastai Ferretti en el Vaticano: León XIII, representante

²⁰ Javier Fernández Sebastián, “Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World Between Enlightenment and Liberalism”, *Past and Present*, núm. 211, mayo de 2011, pp. 159-197; y Miguel Ángel González Quiroga y Timothy Paul Bowman, “Introducción” a Melinda Rankin, *Veinte años entre los mexicanos. Relato de una labor misionera*, Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008, pp. 9-56.

²¹ Para México, véanse los trabajos de J. P. Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1989. Inspirado en los trabajos de Bastian, para el caso colombiano, véase Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilité et définition de l'État-nation en Colombie, 1845-1886, de la révolution libérale à la république catholique*, tesis de doctorado en sociología bajo la dirección de M. Jean-Pierre Bastian, París, Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine, Paris, 2006. Un estudio de caso de Lorena Cortés Manresa, “En defensa de la fe. Debates religiosos en Guadalajara en la segunda mitad del siglo XIX”, en David Carbajal López (coord.), *Catolicismo y sociedad: nueve miradas, siglos XVII-XXI*, México, Universidad de Guadalajara-Miguel Ángel Porrúa, 2013, pp. 95-119. María Alma Dorantes González, *Protestantes de ayer y hoy en una sociedad católica: el caso jalisciense*, tesis doctoral, Guadalajara, Jalisco, CIESAS/Guadalajara-Universidad de Guadalajara, 2004.

²² Para una buena síntesis de las diversas corrientes del catolicismo en la segunda mitad del siglo véase Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

de una nueva generación de eclesiásticos, cabeza de una iglesia secularizada que decide combatir al mundo moderno con sus propias armas y con ellas emprende la construcción de una Iglesia católica romana radicalmente distinta. La invención de la acción social es sin duda la marca del catolicismo contemporáneo. Una modernidad nueva que se ensaya en el terreno de la política de masas y que troca el anatema por el cultivo de la opinión pública, el desarrollo de la prensa confesional y el asociacionismo seglar.²³

De esa nueva visión del mundo formó parte América, concebida ahora no ya sólo como un territorio de misión, dependiente de la *Propaganda Fide*, sino como eso que atinadamente Philippe Boutry ha caracterizado como un territorio de misión diplomática. La claridad con la cual procede el pontífice a buscar la acreditación de representantes en cada unidad política existente, prueba que tanto él como su equipo inmediato de colaboradores poseen una visión geopolítica renovada acorde con las realidades regionales y globales del momento. No se trata de una visión improvisada ni inspirada en revelación alguna, sino fundada en la consulta sistemática de múltiples informantes activos en América. Una nueva concepción de América que tiene entre sus premisas una nueva concepción de Roma.

²³ Un análisis clásico y matizado del pontificado de León XIII y su relación con la política de su antecesor lo encontramos en Roger Aubert, “L’Église catholique de la crise de 1848 à la première guerre mondiale”, en Roger Aubert *et al.*, *Nouvelle histoire de l’Église*, t. 5, *L’Église dans le monde moderne*, París, Seuil, 1975. Existe una edición en español: “La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)”, Roger Aubert *et al.*, *Nueva historia de la Iglesia*, t. V, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.

EL HORIZONTE

EL ENCUENTRO CON UN ARCHIVO

Roma, 1999. Acabo de entender que el Archivo Secreto Vaticano es literalmente un archivo público. A gran distancia de lo que fueron durante tanto tiempo los archivos eclesiásticos mexicanos, que demoraron en considerar la posibilidad de abrir sus acervos a los investigadores sin previa censura. Esto sólo sucedió con claridad tras las reformas constitucionales de 1992, que reconocieron personalidad jurídica a las Iglesias bajo la etiqueta de “asociaciones religiosas” y cerraron un ciclo abierto con la Constitución anticlerical de 1917, es decir: cuando los responsables de los archivos dejaron de considerar a la investigación como una amenaza.

El Archivo Secreto Vaticano, en cambio, y junto con él el Archivo de la Sacra Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, abren la puerta a una inmensidad, a un océano. Esta inmensidad obliga a un cambio de perspectiva, exige un desplazamiento en la búsqueda misma de dónde se ubica lo hispanoamericano: dentro de ese océano, ¿dónde quedó aquel continente?

En cierta medida, la entrada en estos acervos ofrece el espejismo de un raro antídoto contra los anteojos nacionales en que se suele enmarcar nuestra visión de esta historia. Una posibilidad, mas no la única, pues la nación también aquí tiene sentados sus reales y en el archivo secciones enteras están organizadas atendiendo a estas fronteras políticas. Pero igual que sucede con el archivo de ese otro centro de poder mayúsculo de la era contemporánea que es el Departamento de Estado de los Estados Unidos, también desde aquí se puede intentar una visión de conjunto. Una visión propia, más allá de la que preside a la organización de los materiales y que el archivo evidencia.¹

¹ Sobre la organización del archivo véase, Lajos Pásztor, *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina degli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*, Ciudad del Vaticano, Consiglio Internazionale degli Archivi, 1970.

La organización del Archivo Secreto Vaticano, uno de los más antiguos archivos de Estado del mundo occidental, delata esos siglos de historia a lo largo de los cuales se han ido sumando importantes colecciones y es en sí misma una alegoría de la ciudad de Roma, con su yuxtaposición de estilos, historias, épocas, parcialmente visibles en la superficie y en las fachadas, presentes con todo su peso en los interiores y en profundidad. Además, permite apreciar la organización de uno de los primeros Estados occidentales modernos: el Estado de la Iglesia católica. Vale la pena traer aquí a colación las palabras de François Jankowiak en torno a la caracterización de Roma por Chabod:

La superposición es a la vez institucional y geográfica, y es geográfica por ser institucional, en el sentido en que la idea de Roma, a la cual Federico Chabod dedicó páginas célebres, conlleva menos una “expresión geográfica” y es más una figura de la centralidad de la Iglesia. El observador se ve confrontado a la identidad de naturaleza incluso a la simbiosis, entre el poder y el *dominium*, ambas nociones “fundándose en un valor nuevo, posando los fundamentos de este organismo político-religioso, válido hasta 1870, particular a la Edad Media, sin equivalente en la Europa moderna, que la historia llama ‘Estado de la Iglesia’, ‘Estado, Estados Pontificios’”. De este Estado particular, la Iglesia forma la estructura de carga, vehiculando un modelo de sociedad hierocrática y en consecuencia, de Estado confesional. La banda central de la península italiana representa efectivamente el único Estado en donde, salvo la experiencia napoleónica, la Iglesia no estaba luchando con un contra-poder estatal y en el cual el derecho eclesiástico coincidía en esencia con el derecho canónico.²

² “La superposition est à la fois institutionnelle et géographique, et géographique parce qu’institutionnelle, au sens où l’idée de Rome, à laquelle Federico Chabod dédia des pages célèbres, est moins porteuse d’une “expression géographique” qu’elle n’est une figure de la centralité de l’Église. L’observateur est confronté à l’identité de nature voire à la symbiose, entre le pouvoir et le *dominium*, les deux notions “se fondant dans une valeur neuve, posant les fondements de cet organisme politico-religieux, valide jusqu’en 1870, particulier au Moyen-Âge, sans équivalent dans l’Europe moderne, que l’histoire nomme ‘État de l’Église’, ‘État, États pontificaux’”. De cet État particulier, l’Église forme la structure portante, véhiculant un modèle de société hiéocratique et partant, d’État confessionnel. La bande centrale de la péninsule italienne représente en effet le seul État où, hormis l’expérience napoléonienne, l’Église n’était pas aux prises avec un contre-pouvoir étatique et dans lequel le droit ecclésiastique recoupait en

LOS “ASUNTOS EXTRAORDINARIOS”

También en el Vaticano, pero en una ubicación distinta y con organización propia, está el archivo de la Sacra Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios.³ Un conjunto de congregaciones, como explican Rubial y sus coautores, fueron creadas a partir del Concilio de Trento en el marco de la reorganización de la curia, como organismos para “auxiliar a los pontífices en el gobierno y la aplicación del concilio”.⁴ La historia de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, con orígenes a finales del siglo XVIII, contiene claves de interpretación política e historiográfica que muestran las vías por donde transitó la comprensión de América, la construcción de una representación de esta región en las altas esferas romanas. Su devenir sigue de cerca el perfil de los grandes cambios geopolíticos euroamericanos del siglo XIX.

La Revolución francesa, y luego las agresiones napoleónicas al equilibrio geopolítico europeo, detonan la creación de este organismo encargado de los “asuntos extraordinarios”. Dice François Jankowiak, aludiendo a los inicios de esta congregación:

El mismo peso de los usos y la continuidad de las resistencias condujo al papa a revivir un dicasterio especial, creado en su primera forma por Pío VI el 28 de mayo de 1793, para el examen de los expedientes político-religiosos nacidos de la Revolución francesa: la congregación *super negotiis ecclesiasticis regni Galliarum*. Suspendida en 1798 a causa del exilio del papa, esta estructura adoptó en 1801 la denominación explícita y más amplia de *Congregatio negotiorum ecclesiasticorum extraordinarium*, aun cuando su objeto inmediato consistía en la negociación del concordato con Bonaparte.⁵

substance le droit canonique”, François Jankowiak, *La curie romaine de Pie IX à Pie X: le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux*, Roma, École Française de Rome, 2007, p. 8. Las versiones al español de los textos publicados originalmente en otras lenguas, salvo indicación contraria, son mías.

³ Sobre la congregación y su archivo, véase Lajos Pásztor, *op. cit.*

⁴ Antonio Rubial *et al.*, *op. cit.*, p. 26.

⁵ “Ce même poids des usages et la permanence des résistances engagea le pape à redonner vie à un dicastère spécial, créée sous une première forme par Pie VI le 28 mai 1793 pour l'examen des dossiers politico-religieux nés de la Révolution française : la congrégation *super negotiis ecclesiasticis regni Galliarum*. Suspendue en 1798 en raison de l'exil du pape, cette structure adopta en 1801 la dénomination explicite et plus large

Muy pronto caerán en su órbita, como si hubieran sido una serie de explosiones en cadena, todos los asuntos derivados de la invasión de la península ibérica por las tropas francesas y, casi enseguida, los relativos a las revoluciones hispanoamericanas que hicieron trizas el imperio de Fernando VII. Si el detonador eran los movimientos de los ejércitos napoleónicos, se comprende por qué el organismo se constituyó velozmente en el centro de la política internacional romana:

Esta congregación de proporciones reducidas, luego de haber suspendido nuevamente su actividad a partir de 1809, fue remodelada en 1814 [...] El dicasterio tomó entonces la denominación de *Congregatio extraordinaria praeposita negotiis ecclesiasticis orbi catholici*, y adquirió una esfera de acción correspondiente, es decir la catolicidad en su conjunto, lo que pronto hizo de ella el instrumento clave de una “política mundial” del papado.⁶

Desde la perspectiva que interesa a estas páginas, la creación misma de una congregación se adelanta así a una interpretación historiográfica que cobró fuerza a finales del siglo xx: las independencias hispanoamericanas como una prolongación, una coda, de las guerras napoleónicas, como un único y mismo movimiento.⁷ Quienes se han interesado por esta congregación, desde la perspectiva de la historia hispanoamericana, subrayan el peso que tuvo en la remodelación del organismo la llegada a Roma de información sobre América.⁸

de *Congregatio negotiorum ecclesiasticorum extraordinarium*, même si son objet immédiat consistait en la négociation du concordat avec Bonaparte”, François Jankowiak, *op. cit.*, pp. 61-62.

⁶ “Cette congrégation aux proportions réduites, après avoir été de nouveau mise en sommeil à partir de 1809, fut remodelée en 1814 [...] Le dicastère prit alors la dénomination de *Congregatio extraordinaria praeposita negotiis ecclesiasticis orbi catholici* et acquit une sphère d’action correspondante, soit l’ensemble de la catholicité qui en fit bientôt l’instrument clef d’une ‘politique mondiale’ de la papauté.” *Ibid.*, p. 62.

⁷ François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992; Roberto Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, México, El Colegio de México, 2006.

⁸ Valentina Ayrolo, *op. cit.*, p. 39.

Con el paso del tiempo, lo extraordinario se tornó parte del paisaje común y la congregación se constituyó en uno de los lugares más importantes del ejercicio del poder romano, uno de los centros de la toma de decisiones fundamentales en materia de relaciones de la sede romana con otros Estados. Esta institucionalización de lo extraordinario permite situar a la zozobra como clave de lectura de todo un siglo: lo extraordinario había llegado para quedarse.

La Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios se constituyó en el espacio por excelencia de discusión de temas políticos. No únicamente en materia de política exterior, como puede pensarse, sino también en materias internas pues, desde un principio, las guerras napoleónicas habían desatado conflictos por el ejercicio del poder en los dominios pontificios y muy señaladamente en la ciudad de Roma, varias veces en manos de los ejércitos franceses y de los revolucionarios italianos.⁹

Con el paso del tiempo, la Congregación se afianza como el lugar donde se deciden las orientaciones políticas generales del gobierno pontificio –y no sólo políticas, sino ideológico-políticas; esto sigue siendo así hacia finales del siglo; de manera que, por ejemplo, en 1899, en su seno se discute con amplitud un tema de gran trascendencia en las siguientes décadas: la definición que debe atribuirse a la expresión “democracia cristiana”.

En el conjunto de asuntos tratados por este organismo se aprecia la dificultad de mantener una distinción nítida entre política exterior y política interior para los Estados de la Iglesia, cuando el combate de la Revolución se ha constituido en uno de los ejes de toda política pontificia, especialmente a lo largo de todos los años en que la “cuestión romana” –es decir la amplia disputa ideológica y político-militar en torno a la legitimidad de la existencia del dominio temporal del papa– no se ha resuelto. Aunque los Asuntos Extraordinarios estuvieron inicialmente vinculados con el estallido francés de 1789, en el curso de casi un siglo puede apreciarse que, más allá de casos, actores y conflictos concretos, por esta congregación pasa el vínculo de la Iglesia católica romana con el concepto “Revolución”; que ésta, conservando siempre una referencia a ese caso fundacional, alcanza una dimensión cada vez más abstrac-

⁹ Catherine Brice, *Histoire de Rome et des Romains, de Napoléon 1er à nos jours*, París, Perrin, 2007.

ta y se transforma en un amplio manto bajo el que caben multitud de actores disímbolos diseminados por el orbe católico. En esa medida, la Revolución puebla lo extraordinario.

EL CONCEPTO ROMANO DE AMÉRICA

También en este espacio de toma de decisiones, de diseño de políticas, puede darse seguimiento a la mutación del concepto romano de América. Desde los primeros años de funcionamiento de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, puede constatarse que en la representación romana de América opera una frontera que separa al mundo anglosajón y mayormente protestante del mundo católico correspondiente a los imperios ibéricos. A pesar de la importancia del Canadá (que se mantuvo bajo tutela de la Congregación de la Propagación de la Fe hasta 1908) existe una tendencia a identificar al primero con los Estados Unidos. El área francófona y también católica del Quebec ocupa poco a poco un lugar diferenciado.¹⁰

Por razones que atañen a la historia de los imperios, esta frontera está ligada a una noción del sur y del norte, cuya relación con la línea equinoccial es muy relativa. De hecho, el Ecuador ha sido desplazado por una demarcación cultural que mucho tiene de religiosa. Al sur de esta frontera está el territorio cuya evangelización se confiara siglos atrás a las coronas ibéricas y dentro del cual por algún tiempo el imperio del Brasil ofrece el espejismo de sustraerse a la influencia revolucionaria. En términos de la política exterior pontificia, desde 1829, Brasil, que se mantiene bajo un sistema monárquico, cuenta con una nunciatura.

En marzo de 1850, la posibilidad de crear una congregación permanente para América asomó, mas fue inmediatamente rechazada —dice François Jankowiak. Como lo muestra el trabajo de este autor y aunque la propuesta no prospere, sobre el terreno americano salen a relucir, a mediados de siglo, las dificultades de un espacio en que se cruzan

¹⁰ Luca Codignola, Giovanni Pizzorusso y Matteo Sanfilippo, *Le Saint-Siège, le Canada et le Québec. Recherches dans les archives romaines*, Viterbo, Edizioni Sette Città, 2011.

la jurisdicción de la Congregación de la Propagación de la Fe y la de los Asuntos Extraordinarios.¹¹

Si la frontera tiende a distinguir un territorio católico al sur de uno mayormente protestante al norte —y, desde la perspectiva romana, durante todo el siglo XIX el protestantismo no perderá sus connotaciones negativas—, también ampara una paradoja, pues marca a los Estados Unidos como el territorio de la libertad religiosa. Siendo éste un concepto que la Iglesia católica repudia, en el curso del siglo, la representación de este espacio de libertad (de que parece beneficiarse también la minoría católica) se ofrecerá en contraste con los espacios católicos hispanoamericanos donde una religión que por décadas fuera constitucionalmente monopólica enfrenta los embates del liberalismo.

En relación con el área considerada católica en el concepto de América que se modula en Roma en las primeras décadas del siglo XIX, está presente un rasgo mayúsculo que vincula de raíz las rebeliones americanas con la Revolución francesa y la figura de Napoleón, personificación de todos los males. Este vínculo se expresa en un triángulo cuyos vértices son la monarquía, la revolución y la república. El anticristianismo, supuesto corazón de la revolución, aleja a las repúblicas del reconocimiento pontificio por lo menos hasta 1835. Las aleja al menos tanto como la alianza del papado con Fernando VII, tan política como afectiva, y que expresa el apego de la curia romana al modelo monárquico por razones que directamente le incumben. El área de las antiguas colonias españolas, marcada por la revolución, tendrá que labrarse una imagen distinta, a contrapelo de una representación dominante impregnada de valoraciones negativas. Esta tarea será emprendida con tesón por los enviados diplomáticos de los nuevos gobiernos ante el papa, especialmente por el enviado colombiano, pero no fructificará sino hasta la década de los treinta.¹²

En el ámbito pontificio, desde finales del siglo XVIII la marca de lo francés está cargada de connotaciones negativas. La Revolución pone en

¹¹ François Jankowiak, *op. cit.*, p. 162.

¹² Véase sobre el tema, Pedro de Leturia S. I., *Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica. 1493-1835*, vol. II, *Época de Bolívar*, volumen revisado por el P. Carmelo Sáenz de Santa María S. I., Roma-Caracas, Universidad Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Caracas, 1959; Roberto Gómez Ciriza, *México ante la diplomacia vaticana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

tela de duda las posibilidades del catolicismo en esa nación “hija predilecta de la Iglesia”, que fuera la Francia monárquica. Más aún: para Roma, la Francia revolucionaria, lejos de mantenerse como una amenaza externa, se torna rápidamente en una potencia invasora que ocupa los territorios pontificios y reduce a su mínima expresión el poder del papa, algo que demuestra con el arresto domiciliario y aun el secuestro —en dos ocasiones— de la persona misma del pontífice romano.¹³ Desde el estallido de las insurgencias hispanoamericanas esta marca del concepto de revolución extiende su manto sobre ellas. Un rasgo cuya influencia no puede negarse sobre la manera en que se configuró en el seno de la curia romana la percepción de las nuevas entidades políticas.

Para el mundo hispano es conocido el tema del llamado afrancesamiento, etiqueta que, politizándose, permitió descalificar —tildando de traidores— a muchos españoles en el tiempo de la invasión napoleónica de la península ibérica y, aún después de vencidos los franceses, a los liberales cuyas opiniones se vinculaban a algunas políticas de José I Bonaparte, como la supresión del tribunal del Santo Oficio.¹⁴ En América la acusación recubre un universo complejo pues tiene antecedentes en las últimas décadas del siglo XVIII, cuando la política monárquica intentó contener la entrada de las ideas revolucionarias; algo que, al igual que había sucedido siglos atrás cuando se buscó impedir el flujo de religiones “disidentes”, sólo consiguió alimentar redes clandestinas intensas sometidas a la persecución inquisitorial mas nunca sometidas totalmente por ella.¹⁵ Aunque, como ha indicado Gabriel Torres Puga, la influencia de las ideas revolucionarias francesas haya sido en aquel tiempo

¹³ Gérard Pelletier, *op. cit.*; Luigi Fiorani e Domenico Rocciolo, *op. cit.*; Susan Vandiver Nicasio, *op. cit.*

¹⁴ Véase Javier Fernández Sebastián, “Afrancesados”, en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 74-79. Refiriéndose al tema de la Inquisición, dice Regueiro García: “al haber suprimido el Gobierno de José I este Tribunal, las opiniones de los liberales favorables a su eliminación quedaron tachadas de afrancesadas por los que deseaban su mantenimiento”, en M. T. Regueiro García, “Liberales de 1812 y relaciones Iglesia-Estado”, *Revista de Derecho Político*, núm. 82, septiembre-diciembre de 2011, pp. 391-428, cita en p. 407.

¹⁵ Sobre el tema véase Bernard Grunberg, *L'inquisition apostolique au Mexique. Histoire d'une institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571)*, Paris, L'Harmattan, 1998.

magnificada “por obra del miedo” y luego exagerada por “una historiografía liberal empeñada en hacer de la Revolución francesa la causa primera de las revoluciones americanas”,¹⁶ lo cierto es que, siempre conservando resonancias negativas, la acusación de afrancesamiento impactó a los dos bandos en litigio durante las revoluciones de independencia.

Las connotaciones negativas vinculadas a la etiqueta de lo francés alcanzaron de variadas formas a los revolucionarios: los procesos inquisitoriales seguidos a los cabecillas mexicanos, por ejemplo, dan fe de esta obsesión por extirpar ideas cuya presencia evidenciaba que América no era impermeable.¹⁷

El clima de prevención que resultó de esta obsesión persecutoria también generó un discurso defensivo entre los insurgentes, quienes negaron reiteradamente estar bajo la influencia de ese tipo de ideas. Más aún: movilizaron un discurso que devolvía a sus detractores la imagen de lo francés transformada en sinónimo de traición en tiempos del cautiverio de Fernando VII en Bayona.

Pero no sólo la traición, sino la irreligiosidad y el anticlericalismo se adhirieron a la representación de lo francés y de lo revolucionario al punto de constituir una preocupación para los insurgentes. Durante la década de 1810 a 1820 los líderes americanos, sinceramente católicos como sinceramente revolucionarios, procuraron desligarse de esta imagen al tiempo que afirmaban su catolicismo. La religión pasó a formar parte de una legitimidad política en disputa y, al saldarse las rebeliones con la ruptura del vínculo colonial, puede considerarse que Dios ha pasado por un proceso de americanización intensivo. Las nuevas naciones se dieron constituciones en muchos casos claramente afines a los principios de la Revolución francesa (soberanía popular, derechos del hombre y del ciudadano) pero igualmente católicas por definición.

Esa combinación entre catolicismo, republicanism y revolución en una región tan vasta como lo es la América hispánica produjo en

¹⁶ Gabriel Torres Puga, “Centinela mexicano contra francmasones. Un enredo detectivesco del licenciado Borunda en las causas judiciales contra franceses de 1794”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 33, julio-diciembre de 2005, pp. 57-94, cita en p. 57.

¹⁷ Varios procesos importantes se encuentran publicados en Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México*, México, imprenta de José María Sandoval, 1877-1882, t. I. Existe en versión digital, <http://www.pim.unam.mx/juanhdz.html>.

Roma una prevención generalizada que sólo la suma de múltiples factores —de los que se hablará más adelante— fue neutralizando. En el núcleo de esa prevención se encuentra un concepto de revolución, mucho tiempo marcado por la experiencia francesa, del cual es indisoluble la irreligiosidad. El vínculo revolución-irreligión impregnará de forma duradera la representación eclesiástica romana de las grandes corrientes del pensamiento político del siglo XIX y su correlativa condena: el liberalismo, el socialismo, el anarquismo y el libre pensamiento, bajo la etiqueta de “modernismo”. Esta representación se reforzará durante el pontificado de Pío IX y puede considerarse sintetizada en el célebre anexo de la encíclica *Quanta cura*, el *Syllabus errorum* de 1864; su potencia alimenta la intransigencia romana de toda una época.

La tensión con lo que Francia representa para el mundo católico —tensión cuyos polos son catolicismo y revolución— mantiene durante el siglo una fuerza mayúscula en el ámbito romano. Así, en junio de 1862, cuando Pío IX, ante la falta de apoyo de las monarquías europeas, se vuelve hacia las potencias celestiales en busca de ayuda y convoca al colegio cardenalicio a la ceremonia de canonización de los “mártires del Japón”, se produce una manifestación en apoyo suyo firmada por un conjunto de 265 cardenales, entre los cuales está un grupo de 54 prelados franceses. Para el historiador Fèvre, quien escribe a un par de décadas de distancia, entre lo más relevante de esta manifestación de apoyo se cuenta la presencia en número de los franceses.¹⁸

Ya en el pontificado de León XIII, en el último cuarto del siglo, se producen mutaciones en esta tensión que sin duda afectan al concepto romano de América. Están relacionadas con la estabilización de la república como modelo político, con el fin del poder temporal y la consecuente extinción de la figura del papa-rey, con el surgimiento de nuevas

¹⁸ “El día siguiente a la canonización, 9 de junio, se reunió un consistorio público en donde el cardenal Mattei, decano del Sacro Colegio, leyó un comunicado de los obispos al Papa. Este comunicado llevaba doscientas sesenta y cinco firmas, entre las cuales destacaban las de cincuenta y cuatro prelados franceses”. En el original: “Le lendemain de la canonisation, 9 juin, se tint un consistoire public où le cardinal Mattei, doyen du Sacré Collège, lut une adresse des évêques au Pape. Cette adresse portait deux cent soixante-cinq signatures, parmi lesquelles on remarquait celle de cinquante-quatre prélats français”, Justin Fèvre, *Histoire générale de l'Église*, vol. 42. *Huitième époque. Depuis les traités de Westphalie jusqu'à l'avènement de Léon XIII*, París, Louis Vivès Libraire-éditeur, 1888, p. 18.

formas de hacer política y del concepto de la “acción social”. Estos cambios, además de confluír en una nueva concepción de la América católica, conducirán, incluso, hacia una valoración positiva del concepto de democracia y a la adjetivación de la misma como “cristiana”, en los últimos años del siglo.

Cuando, en 1894, la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios realiza un balance de la situación en las “repúblicas americanas del Centro y del Sur”, interrogándose sobre la pertinencia de un concilio plenario, las representaciones de la curia romana relativas al continente evidencian haber sido nuevamente alcanzadas por la geopolítica francesa y los autores del extenso documento optan, para cerrar, por designar a la región como “América Latina”.¹⁹

La expresión “América Latina” forma, en cierta medida, parte de la conclusión del análisis realizado. Desprende, en la representación, a la región del único dominio español, de aquel “todas las antiguas posesiones españolas en América”, nodal en el nombramiento de los primeros nuncios (1829, 1836) y, sin olvidar su historia —pues el documento todo la analiza, se construye a través de ella—, la sitúa en el contexto de las disputas imperiales de fin de siglo, adoptando la etiqueta divulgada por las ambiciones francesas bajo el tercer Napoleón.

Entre 1829 y 1894 la representación de América en los medios pontificios ha cambiado radicalmente, como lo dejan ver las conclusiones de la sesión 731 de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, cuando afirma la necesidad de concebir una política para la región que denomina América Latina y una particular para cada nación.

Lo primero que destaca es que los contornos del mapa que ahora pudiera dibujarse han variado: la región parte de ese mismo conjunto

¹⁹ *América Latina. Sulle Condizioni Politico-religiose delle Repubbliche Americane del Centro e del Sud*, Archivo de la Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari (en adelante AA.EE.SS), sesión 731, stampa 499 (con segreto Pontificio), mayo de 1894. Aunque la paternidad de la expresión la comparten el chileno Francisco de Bilbao y el colombiano José María Torres Caicedo, sin embargo, el expansionismo francés del segundo imperio y el uso que sus propagandistas hicieron de ella condujo a la generalización de lo que Vicente Romero califica como “mito” de la paternidad francesa del término. Lo que aquí se subraya es su uso de impacto geopolítico, cuyo motor fue sin duda la política internacional de Napoleón III. Véase Vicente Romero, “Du nominal ‘latin’ pour l’autre Amérique. Notes sur la naissance et le sens du nom ‘Amérique latine’ autour des années 1850”, *HSAL*, núm. 7, primer semestre de 1998, pp. 57-86.

de tierras conquistadas por fuerzas católicas a principios del siglo xvi, pero ahora el territorio tiene una frontera clara y bien delimitada al norte, resultado de la expansión de los Estados Unidos a costa del territorio mexicano, separado del área de mayorías protestantes y bajo dominio anglosajón. Esta frontera también señala con claridad el territorio que a estas alturas del siglo monopoliza ya el nombre de América a secas. Ha cambiado también, notoriamente, el perfil político antes imperial de la costa atlántica: ya no hay razón para separar al Brasil, sumado, luego de su ensayo imperial, al modelo republicano. La lengua no es tampoco motivo para escindir la representación, y la cicatriz producto de aquel tajo a ciegas practicado por las bulas alejandrinas en el mil casi quinientos parece desvanecerse. Siendo lo ibérico un rasgo dominante, no es sin embargo el criterio exclusivo, pues dentro de esta región quedan claramente comprendidos los territorios ahora bajo dominio británico, holandés y francés. ¿Qué función cumple, entonces, lo “latino”? Quizás, nuevamente, la pretensión de consolidar un territorio “católico”, fundado en el que por ficción lo fuera siglos atrás.

EL MIRADOR

UN DOCUMENTO

Todo comienza en un documento de archivo: el reporte de la sesión 731 de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, llevada a cabo en mayo de 1894, en el Vaticano.¹ El documento, de casi mil páginas, constituye una relación de las condiciones políticas y religiosas de las repúblicas americanas del centro y del sur (según los propios términos de su intitulado: *America Latina. Sulle Condizione Politico-religiose delle Repubbliche Americane del Centro e del Sud*), establecida sin duda por el equipo de apoyo de la congregación y con el concurso de las autoridades eclesiásticas americanas.

El reporte examina el devenir de estas repúblicas desde su independencia y concluye con la decisión de convocar un Concilio Plenario Latinoamericano, una inquietud que de hecho había dado origen a la reunión. El Concilio se reunió en Roma en 1899. El documento, que comienza con la mención de las “Repúblicas americanas del Centro y del Sur”, se cierra en torno a la expresión “América Latina”.

Entre muchas otras cosas, este documento permite apreciar el acabado de una visión geopolítica particular que considera tanto a la región en su conjunto como la singularidad de cada país, y establece una política consecuente: para la región, líneas generales comunes, y atención particular para cada caso. Esta fórmula, que hoy consideraríamos propia de la política internacional de una “potencia” (y la Iglesia católica romana opera en esa lógica), es el producto de una larga elaboración sobre diversos planos, especialmente el de las representaciones; es el fruto de la construcción de un imaginario, de una conciencia geopolítica correspondiente al mundo trasatlántico del siglo XIX. Una geopolítica donde no podía faltar la religión.

¹ AA.EE.SS., *America Latina. Sulle Condizione...*, *op. cit.*

Lejos de ser una producción instantánea, esta representación es resultado de un largo recorrido donde se conjugan la modificación del vínculo afectivo entre catolicismo y monarquía, con su correlato: la aceptación de la república como forma de gobierno compatible con un espacio y un pueblo cristianos. Un resultado hecho posible por la combinación de un conjunto de procesos: del lado romano, la construcción de una nueva Iglesia católica, secularizada, cuyo Estado ha pasado a ser singular y ha perdido —entre otras cosas— su componente territorial; del lado hispanoamericano, la consolidación del modelo republicano como única forma viable de gobierno en la región y la configuración de instituciones que profundizan los perfiles específicos para lo civil y para lo eclesiástico. Para todo esto, a ambos lados del Atlántico, ha sido preciso un relevo generacional.

De esta nueva conciencia geopolítica forma parte también un nuevo concepto de Roma, cuya elaboración no es ajena a las repúblicas hispanoamericanas y a su vínculo con la religión católica. Como evidencia que es de esta transformación, el citado reporte de la sesión 731 marca a la vez el punto de partida y el punto de llegada de la reflexión que aquí se desarrolla.

EL DESFASE

Desde el otro extremo de esta reflexión, se puede intentar un juego de espejos y poner frente a frente este documento y otro mucho más breve: en 1829 el papa designó a un nuncio apostólico para el Brasil, Pietro Ostini. Una designación que podría considerarse ordinaria, pues los nuncios son los embajadores de la Silla Apostólica, si no fuera porque el encargo que recibe Ostini invita a imaginar un mapa singular: Ostini es nombrado nuncio para el Brasil “y todas las antiguas posesiones españolas en América”.

El trazo de ese hipotético mapa abarcaría desde la mitad del actual Estados Unidos hasta la Patagonia. No sólo eso, sino que se trataría de un mapa abierto, sin fronteras hacia el oeste, cual carta del siglo xvi. Se ve bien que la tarea encargada a Ostini era ardua y es evidente que lo seguía siendo cuando, pocos años más tarde, en 1836, la Curia romana decidió que el Brasil bastaba para mantener ocupado a un hombre

y que había que nombrar a alguien más como representante ante la entonces Nueva Granada y, con la fórmula que ya nos es conocida, “todas las antiguas posesiones españolas en América”.

El itinerario del establecimiento de representaciones diplomáticas en América (las nunciaturas de Brasil en 1829 y de Nueva Granada en 1836; la delegación apostólica en México, en 1904; las nunciaturas de Costa Rica, Honduras y Nicaragua, en 1908; de El Salvador, en 1922; Panamá en 1923, Cuba en 1935 y Guatemala en 1936)² da idea de los ritmos y de las dificultades para construir un imaginario nuevo, al menos tan importantes como las dificultades pragmáticas y políticas, y fue precisa la llegada de León XIII (1878-1903) al solio romano para que adquiriera derecho de piso la idea de que cada unidad política requería un representante pontificio. Una idea hasta cierto punto contrastante con la lógica antigua de las nunciaturas, pues ya el historiador Leturia, en 1929, refiere su asombro ante la proliferación de representantes:

Ojos que se hayan cansado en la lectura de las consultas del Consejo y Cámara de Indias en los tres siglos del Imperio español en América, y que para solaz de la pupila se posen después en el cuadro multicolor de la actual Iglesia hispanoamericana, se sentirán inmediatamente heridos por un llamativo contraste.

A la exclusión absoluta de toda Nunciatura americana, que fue uno de los más tenaces e inflexibles rasgos de la Iglesia y de las Misiones en tiempos del Real Patronato de Indias, sustituye hoy toda una constelación de representaciones pontificias, la más numerosa que ofrece el *Anuario* de la Santa Sede en grupo de naciones de lengua y cultura uniformes. Veintidós son –según el *Anuario pontificio* de 1928– los nuncios papales en el mundo: ocho, es decir, más de una tercera parte de la suma total, corresponden a España y las repúblicas hispanoamericanas.³

² Michael F. Feldkamp, *La diplomazia pontificia. Da Silvestro I a Giovanni Paolo II. Un profilo*, Milán, Jaca Book, 1998, pp. 77-99.

³ A ello los editores del volumen añaden la internunciatura en Centroamérica. Véase Pedro de Leturia S. I., *Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica. 1493-1835*, vol. III, *Apéndices – Documentos – Índices*, volumen revisado bajo la dirección del P. Miguel Batllori S. I., Roma-Caracas, Universidad Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Caracas, 1960, p. 51.

El empeño puesto en proveer estos representantes es prueba de la aceptación del hecho de que las Repúblicas americanas eran entidades políticas merecedoras de un trato particular; también de que nos encontramos ante una Roma nueva y una concepción distinta del ejercicio del papado. Fue necesario más de medio siglo para colmar el desfase.

Se trata en principio de un desfase en materia de la representación del mundo en relación con los saberes de la época, lo que resulta paradójico puesto que Roma es una capital de los saberes geográficos y un centro de información a escala mundial. Pero otras representaciones también están desfasadas: mientras Pío IX se refugia en el dogma de la Inmaculada Concepción y en la Infallibilidad papal, la Unidad italiana pone definitivamente fin a la existencia material de los Estados Pontificios y en consecuencia al papa-rey, pero la representación del papa-rey extiende su manto sobre todo el siglo XIX en los medios pontificios y sobre todo permanece vigente entre los propios papas, como lo sugiere el recurso a la idea de la posibilidad de la guerra como un arma diplomática con miras a restablecer el poder temporal, incluso en tiempos de León XIII.⁴

Además de los documentos, conviene poner frente a frente un conjunto de hechos: si bien es cierto que la América hispánica experimenta profundas sacudidas a lo largo de prácticamente todo el siglo XIX, la misma afirmación puede hacerse para los Estados de la Iglesia, y de hecho para Europa en su conjunto, con sus equilibrios políticos hechos trizas y rehechos en un marco de extrema fragilidad, cuestión que estallará en 1914.

Una década antes de invadir la península ibérica, Napoleón se había apasionado (aún podría decirse obsesionado) con la ciudad de Roma —ciudad donde jamás puso un pie— y la anexaba a los dominios imperiales franceses. En 1798 el ejército revolucionario francés hacía su entrada en la “ciudad eterna”. La experiencia no es nueva para una ciudad que había sido codiciada por muchos y saqueada en múltiples ocasiones,

⁴ Cfr. Luciano Trincia, “The Central Government of the Church in the System of European Powers”, en Vincent Viaene (ed.), *The Papacy and the New World Order: Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII* = *La papauté et le nouvel ordre mondial: Diplomatie vaticane, opinion catholique et politique internationale au temps de Léon XIII, 1878-1903*, Bruselas, Institut Historique Belge de Rome = Belgisch Historisch Instituut te Rome, 2005, pp. 115-136.

entre otros por las tropas de Carlos V en 1527. Hasta 1814 Roma permanecerá bajo el control francés, un episodio del que quedan violentos recuerdos, entre ellos la prisión domiciliaria del papa, luego su rapto nocturno, su traslado a Francia y su residencia forzada en Fontainebleau.⁵ Una circunstancia en donde Pío VII acude a las armas pontificias tradicionales: el 10 de junio de 1809, tras recibir la noticia de que Roma pasa del control papal al control imperial, firma la protesta formal que había preparado y con ella también la orden de excomunión contra todos aquellos que colaborasen con la expropiación de los Estados Pontificios. Estos documentos no mencionaban explícitamente a Napoleón, pero –dice Vandiver Nicasio–, “no cabía duda de que era el primero de los expropiadores”.⁶

Entre guerras napoleónicas y revolución romana, el Papa prisionero será una figura común del siglo XIX. El último de ellos y el más dramático será Pío IX, papa cuyo gobierno será el más extenso en la historia de la Iglesia, prisionero más que nada de sí mismo, cuya imagen recorrió el mundo cristiano suscitando no sólo conmiseración y piedad sino también manifestaciones públicas. Una imagen con la que León XIII (1878-1903) rompió, aun cuando se encontraba en condiciones igualmente delicadas, ante el desenlace de la “cuestión romana”: la pérdida definitiva de los Estados Pontificios y el fin del gobierno temporal; y muy lejos aún de cualquier posibilidad de negociación consistente como la que conducirá en 1929 a los acuerdos firmados en Letrán entre Pío XI y Mussolini que permitirán el nacimiento del Estado Vaticano.

HISTORIOGRAFÍAS AUTISTAS

Los temas que constituyen el fondo de interés de estas páginas nos resultan familiares desde dos orillas: en una de ellas, los miles de páginas escritas sobre el mundo hispánico, la abundante producción sobre la crisis y la disolución del imperio de tres siglos y, también, parcelada en

⁵ Susan Vandiver Nicasio, *op. cit.*, especialmente el capítulo 9 “The Empire versus God”, p. 195 y ss.

⁶ *Ibid.*, p. 196.

distintos casos, la historia de los temas nacionales que arranca en el siglo XIX, que suele extenderse retrospectivamente hacia los periodos de la dominación colonial española sobre las actuales naciones.⁷ En la otra orilla, con un inmenso océano de por medio, están los miles de páginas de historia de la Iglesia católica de Roma, la historia de los Estados Pontificios y su relación con la Francia revolucionaria y Napoleón, y la historia de la reconfiguración europea durante el siglo XIX.⁸

Ambos conjuntos funcionan en su inmensidad propia de manera más bien autista, tienen poca costumbre de dialogar entre sí, salvo para esos fines predecibles, como son, desde Europa, considerar los territorios de evangelización; y, desde América, no perder de vista el horizonte de la Iglesia romana, aunque éste nunca deje de ser tal horizonte: una referencia perenne e inalcanzable.

Abre una brecha dentro de ese panorama el notable esfuerzo hecho por el jesuita Pedro Leturia, quien en su objeto mismo y en sus fuentes dialoga constantemente con un horizonte euroamericano muy amplio y constituye una piedra angular de los estudios sobre las relaciones entre América Latina y el papado.⁹ Sobre su huella profunda, otros historiadores han proseguido estudios de menor ambición temporal y geográfica, como Rosa María Martínez de Codes, para el conjunto de la América independizada de España y Roberto Gómez Ciriza, para el caso mexicano.¹⁰ Además, los numerosos estudios que se interesan por las relaciones entre religión y política en casos nacionales, suelen encon-

⁷ Para adentrarse en este vastísimo campo, una excelente guía es Óscar Mazín, *Una ventana al mundo hispánico. Ensayo bibliográfico*, México, El Colegio de México, 2006. También de mucha utilidad es Roberto Breña, *op. cit.*

⁸ Una idea de la amplitud de este campo historiográfico, en particular sobre los Estados Pontificios, el gobierno de la Iglesia católica romana, sus transformaciones en el siglo XIX y su relación con la política europea, aunque no se trata de una presentación crítica de las obras, la ofrece el anexo de fuentes y bibliografía de Jankowiak, *op. cit.*, pp. 685-826, cuyo listado bibliográfico propiamente dicho, ordenado en subconjuntos temáticos, se extiende de la p. 758 a la 826.

⁹ La obra de Leturia es imponente por sus dimensiones, su seriedad y por acudir en profundidad a las fuentes vaticanas. Se encuentra recogida en varios volúmenes. Para la presente reflexión han sido de mayor interés los anteriormente citados: Pedro de Leturia S. I., *Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica. 1493-1835*, vol. II, *Época de Bolívar*, y vol. III, *Apéndices...*, *op. cit.*

¹⁰ Rosa María Martínez de Codes, *op. cit.* Roberto Gómez Ciriza, *op. cit.*

trarse con el tema de la relación política y religiosa con Roma, si bien es variable la importancia que le conceden.¹¹

Sin tener por centro a las instituciones del catolicismo, existe un conjunto de trabajos que también insiste en la fluidez historiográfica del Atlántico para investigar y precisar las funciones de las instituciones del imperio, comprender las dinámicas de su implantación y sus lógicas de gobierno. Especialmente en las décadas recientes, este conjunto ha crecido en dinamismo al interesarse muchos autores por la crisis y la disolución del imperio español. La historiografía de las independencias es cada vez más atlántica y el análisis de los procesos se interesa cada vez más por las dos orillas.¹² El Atlántico es una inmensidad fluida. En contraste, las historias nacionales son de muy dominante tierra firme; ciegas a su mar, prisioneras de la nación en más de un sentido. Las historias nacionales americanas, además, de no mediar guerra, suelen estar volcadas hacia el interior de la nación y entre sí dialogan

¹¹ Me permito remitir únicamente a los trabajos que han sido centrales en la elaboración de estas páginas: Roberto J. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, UAM-FCE, 2010; Marta Eugenia García Ugarte, *op. cit.*; Valentina Ayrolo, *op. cit.*; Manuel Donís Ríos, *El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964)*, Caracas, bid & co. editor, 2007; Carlos Antonio de Heyn Schupp, SDB, *Iglesia y Estado en el Paraguay durante el gobierno de Carlos Antonio López: 1841-1862. Estudio jurídico-canónico*, Asunción, Biblioteca de Estudios Paraguayos, 1987; Pilar García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991; Gilberto Loaiza Cano, *op. cit.*; Carlos Meléndez Chaverri, *El presbítero y doctor don José Matías Delgado en la forja de la nacionalidad centroamericana*, San Salvador, Dirección General de Publicaciones del Ministerio de Educación, 1962; Luis Ernesto Ayala Benítez, *op. cit.*; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Mondadori, 2000; Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Argentina, Siglo XXI Editores, 2004; Patricia Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004; Sol Serrano, *op. cit.* También debe citarse el recientemente publicado: José David Cortés Guerrero, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016, que enriquece notoriamente lo que sabemos del caso colombiano.

¹² Véanse las revisiones historiográficas citadas de Óscar Mazín y Roberto Breña.

poco. Las historiografías nacionales contribuyen a hacer de las naciones compartimentos estancos: cuando no está enfrentada al enemigo externo, la nación se narra a sí misma; contra esa dificultad, estas páginas intentan abrir algunas ventanas de diálogo.

Cruzando el Atlántico, varios conjuntos historiográficos son de interés para esta historia. Están, en primera línea, las historias relativas al catolicismo romano y a sus instituciones, especialmente aquellas que han contribuido a construir una narrativa histórica de los procesos institucionales de la Iglesia católica, a pensarla como una construcción histórica, es decir, humana, aunque su discurso propio busque fundamentarse en fuerzas ultraterrenas.¹³ En el siglo xx se editaron amplias obras de historia de la Iglesia, del cristianismo y del catolicismo que constituyen importantes contribuciones a esta tarea.¹⁴

Frente a estas historias también están aquellas que, escritas “desde dentro” en coyunturas cruciales, permiten captar la potencia de formas de representar el mundo y de un concepto de la historia fundado en la tensión constante entre el “error” y la “verdad” que, si bien ha perdido vigencia en nuestros días, tuvo épocas de indudable dominio y no se puede considerar extinta.¹⁵

¹³ Aunque su trabajo esté centrado en una época anterior, estas páginas tienen una gran deuda con las aportaciones de Paolo Prodi en *El soberano pontífice...*, *op. cit.* y también las reunidas en *Christianisme et monde moderne...*, *op. cit.* De igual manera es grande la deuda con Jankowiak, *op. cit.*

¹⁴ Por ejemplo: Roger Aubert, *op. cit.*; Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/2012/0215100901/iglesia.pdf>; Jean-Marie Mayeur *et al.*, *Histoire du christianisme des origines à nos jours* t. XI (1830-1914), París, Desclée, 1995, pp. 943-995; Jean A. Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989; Hans-Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1985.

¹⁵ Un ejemplo notable es J. E. Darras, J. Bareille y J. Fèvre, *Histoire générale de l'Église*, en 42 volúmenes, publicada durante el pontificado de León XIII, París, Louis Vivès Libraire-éditeur, 1888. En esta misma línea de interpretación se inscriben obras como la del jesuita Rafael Pérez, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América después de su restauración*, 1a. parte: *Desde el llamamiento de los PP. de la Compañía de Jesús a la Nueva Granada en 1842, hasta su expulsión y dispersión en 1850*, Valladolid, Imprenta de Luis N. de Gaviria, 1896; también de él: *La Compañía de Jesús restaurada en Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*, Henrich, 1901.

En la actualidad la escritura de la historia del catolicismo y sus instituciones es plural y se elabora desde horizontes teóricos y metodológicos diversos. Así, a su renovación y enriquecimiento contribuyen también los trabajos de historiadores que han buscado esclarecer casos nacionales, las numerosas historias de las relaciones Iglesia-Estado, los esfuerzos por comprender a fondo los procesos de secularización en sociedades concretas y las aportaciones de la sociología religiosa.¹⁶ Sin ánimo de exhaustividad, pues se trata de una producción enorme, interesa subrayar aquí que todas esas páginas contribuyen a una mejor comprensión de lo que quiere decir la expresión Iglesia católica romana, para el siglo XIX. Dentro de esa inmensidad, ocupa un lugar importante la historia del devenir de los Estados Pontificios, que en el siglo XIX conoce sólo su ocaso (una razón por la cual las referencias contribuyen a profundizar en el tiempo de una construcción propia de la Edad Moderna).¹⁷

¹⁶ Véase la síntesis de Blancarte: “Religión y sociología: cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Estudios Sociológicos*, vol. 30 (núm. especial), 2012, pp. 59-81. Algunos estudios de caso hispanoamericanos han sido citados arriba. A la academia francesa debemos las reflexiones teóricas de Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, París, Gallimard, 1998; como también los influyentes trabajos de Émile Poulat, *L'Église, c'est un monde: L'Éclésiosphère*, París, Éditions du Cerf, 1986; y, desde la sociología, el equipo formado en torno a Jean Baubérot, cuyos esfuerzos han sido retomados en América Latina por el grupo encabezado por Roberto Blancarte. Véase, por ejemplo, con un enfoque histórico: Jean Baubérot y Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume Uni et en France: 1800-1914*, París, Seuil, 2002; así como Roberto J. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008. También desde la sociología, con un enfoque distinto, hay que mencionar la importancia de los trabajos de Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973 y de Gabriel Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, París, Presses Universitaires de France, 1945; seguidos por Sol Serrano para el estudio del caso chileno. También es preciso citar la obra de Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, París, Bayard, 2003. En perspectiva histórica, cabe la obra de Jean-Marie Mayeur para la comprensión del siglo XIX y principios del XX, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne. XIXe-XXe siècles*, París, Armand Colin, 1980; *La séparation des Églises et de l'État*, París, Editions Ouvrières, 1991. Otros autores han contribuido en años recientes a matizar la reflexión como José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994 y Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge-London, The Belknap Press-Harvard University Press, 2007.

¹⁷ Ha sido citada ya la obra de Prodi, de Aubert, de Jankowiak; también puede verse el volumen colectivo de Annibale Zambarbieri (ed.), *I cattolici e lo stato liberale*

Es una historia en la que se entrecruzan la de la Revolución y también la de la construcción de la Unidad italiana, y que tiene que ver con la reconfiguración en varias ocasiones del paisaje geopolítico europeo.¹⁸ Es una historia que se mezcla sin cesar con la de la recomposición de los poderes imperiales y nacionales en la Europa de la restauración y del ocaso de las monarquías.

Justo es decir que tenemos aquí una mirada parcial de tan vastos complejos historiográficos, pero todos son indispensables para la construcción del panorama que es telón de fondo, multicolor y cambiante, de la historia que se busca narrar en estas páginas.

nell'età di Leone XIII, Venecia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2008; Luciano Trincia, *op. cit.*

¹⁸ Gérard Pelletier, *op. cit.*; Luigi Fiorani e Domenico Rocciolo, *op. cit.*

PODERES Y ESPEJISMOS

La crisis de imaginación geopolítica que tuvo que enfrentar la Iglesia de Roma ante la multiplicación de las nuevas naciones americanas en el siglo XIX es, en muchos sentidos, la crisis de una forma de pensar ese mundo reconfigurado a finales del siglo XV cuando, en un acto de poder simbólico de inconmensurables traducciones prácticas, Alejandro VI redibujó y redistribuyó las pretensiones de poder sobre el globo. Un acto ciertamente de poder diplomático y espiritual en un mundo que le reconoció esos atributos, aunque regateaba a los papas la autoridad como soberanos, tal como lo hacía el Occidente cristiano de su tiempo.¹

El alcance histórico de ese acto hace de Alejandro Borgía un papa infinitamente más poderoso de lo que jamás pudo sospechar. Desde Roma, si no completamente a ciegas, acaso mirando un espejismo –la ensoñación de la vuelta al globo y la llegada al extremo Oriente–, el papa había decidido el reparto de un mundo por conocer.² Lo sorprendente no es tanto la capacidad política para tomar la decisión pues, en el fondo, se trataba de un arbitraje –y el papa era un árbitro más que reconocido– acompañado de una concesión de privilegios, cuanto la durabilidad del orden de cosas así establecido.³

¹ Rafael Diego Fernández Sotelo, *op. cit.*

² Sobre la potencia de este espejismo, aún varios siglos después, véase Romain Bertrand, *L'histoire à parts égales*, París, Seuil, 2011.

³ Otras ficciones fundaron en épocas anteriores y con gran durabilidad el reparto político de los territorios católicos. La más célebre es sin duda la “donación de Constantino”, sobre cuya falsedad se ilustró la potencia retórica de Lorenzo Valla. De acuerdo con esa ficción, el emperador Constantino habría hecho la donación de la mitad de sus dominios al papa Silvestre I. Como ha mostrado Ginzburg, en este caso lo más importante no es el tamaño de la mentira, cuanto la potencia política de la ficción generada. Véase, del propio Valla, *La donation de Constantin*, París, Les Belles Lettres, 1993, y sobre Valla, Carlo Ginzburg, “Lorenzo Valla sulla donazione di Costantino”, en *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milán, Feltrinelli, 2000, pp. 69-86.

El acto, independientemente de sus consecuencias en el mediano y largo plazo, muestra la fortaleza de la posición de Alejandro VI y el lugar de la Iglesia católica romana en el mundo político de su tiempo (una fortaleza y capacidad política subrayada por Maquiavelo).⁴ Retrospectivamente además, la proyección de este acto alimenta un espejismo, sugiriendo un poder mayor que el que materialmente tenían Borgia y la Iglesia.

Si miramos más de tres siglos después, en el tiempo de las independencias hispanoamericanas, ambos factores –posición y fortaleza política de la cabeza de la Iglesia y lugar de la Iglesia misma en el mundo político de su tiempo–, interrogados, ofrecen un panorama muy distinto.

En la configuración política europea, que es el horizonte inmediato de referencia de estos poderes –con todo y que la vocación “universalista” del catolicismo imprima a ambos una proyección a escala del globo–,⁵ se producen, a partir de la Revolución francesa, sacudidas cuya magnitud e impacto cabe comparar con el movimiento colosal de la Reforma. Sacudidas que, como esta última, modifican el paisaje de lo espiritual y de sus posibilidades, esa dimensión de la historia humana tan frecuentemente esquivada por los historiadores.⁶

Más allá de las alianzas y rupturas político-militares, es decir, de la participación del papado en la política del día a cuenta y riesgo de los Estados Pontificios, la política de los revolucionarios franceses entró en una esfera hasta entonces intacta, cuando en 1796 el Directorio instruyó a Napoleón la abolición del poder temporal. La potencia simbólica del mandato era tal que Bonaparte, teniendo el dominio militar de los territorios pontificios, no se atrevió a ejecutarlo.⁷

Sin embargo, esa primera expedición de Bonaparte y la toma de la península italiana por los ejércitos franceses (1796-1799), el llamado

⁴ Rafael Diego Fernández Sotelo, *op. cit.*, p. 84.

⁵ En lo simbólico, en lo político y, en buena medida, también en lo material, el marco de referencia primero de estos poderes es europeo y no sólo eurocéntrico, lo que provoca una paradoja no menor: aunque la Iglesia católica romana se extienda “por toda la tierra” –como reza su propio discurso–, sus bases materiales y políticas se juegan en suelo europeo.

⁶ Véase Pierre-Antoine Fabre, “Ciencias sociales e historia de la espiritualidad moderna. Perspectivas de investigación”, en *Takwá, Revista de Historia*, núm. 9, primavera de 2006, pp. 11-28, y también Charles Taylor, *op. cit.*

⁷ Sobre este episodio, véase François Jankowiak, *op. cit.*, p. 55.

Triennio por la historiografía italiana), inauguran una era de fragilidad extrema del “poder temporal” del papa que será la marca del siglo XIX y culminará con la extinción de los Estados Pontificios en 1870.

LA FICCIÓN DE AMÉRICA

A varios siglos de distancia, aún hoy es evidente lo que América vino a significar para el catolicismo en el momento de la Conquista: un territorio inmenso sobre el cual la religión cristiana en su expresión romana podía imponerse como única. Una circunstancia que traslada a otro continente, y da vida en él, un proyecto político-religioso buscado con ahínco pero prácticamente imposible ya (si acaso alguna vez fue posible) en Europa.

No sólo la caída de Constantinopla, el 29 de mayo de 1453, culminación de la expansión otomana, resentida en el mundo católico con gran dramatismo, sino también, en los primeros años del siglo XVI, la potencia del movimiento de Reforma luterano (Lutero dio a conocer sus tesis desde Wittemberg el 31 de octubre de 1517), el pronto surgimiento de otros impulsos reformistas, como el calvinismo, y la violencia de las guerras de religión europeas en territorios considerados pilares del catolicismo, como Francia (especialmente en el paisaje franco-alemán), habían sumido al régimen de catolicidad única en el recuerdo. La reacción católica, conocida como Contrarreforma, articulada a partir del concilio de Trento (1545-1563), preocupada profundamente por el impacto del movimiento de Reforma, parte precisamente de reconocer, por la vía de la repulsa, que la unicidad católica se ha perdido. Entre otras cosas, la Reforma evidencia que los dominios del emperador Carlos V, el heredero del católico trono español, pero también de la casa de Austria, no pertenecen todos a una misma religión.⁸

En ese sentido, la conquista católica de América engendra una ficción: hay un mundo (un espacio con “su” población) que puede ser sólo católico, que puede ignorar la presencia de otras variantes del cristianismo y desconocer por completo la existencia del islam y del judaísmo.

⁸ John Elliot, *op. cit.*

A la ficción contribuye grandemente un pasado inmediato a la empresa de la conquista: el empeño de los Reyes “Católicos”, Isabel y Fernando, por unificar el paisaje religioso ibérico mediante esa empresa guerrera y, más que intolerante, de exterminio de toda diferencia religiosa por la vía de la expulsión y la muerte, así como de la conversión obligada de moros y judíos, que se llamó “reconquista”, cuyo triunfo definitivo tuvo lugar nada menos que en el año de 1492, el mismo en que el territorio americano se impone a la navegación colombina. La península ibérica, que en el cambio de siglo se yergue en punta de lanza del proyecto americano, es un territorio en el que por siglos habían convivido —y en ese momento *convivieron*— los tres grandes monoteísmos. No es de extrañar que, desde hace mucho tiempo, no pocos hayan visto en las dinámicas y lógicas de la conquista de América aquellas de la reconquista católica peninsular: en los métodos de la guerra y en la presencia recurrente de Santiago blandiendo la espada de los conquistadores.⁹ Así, cuando se impone por la fuerza el catolicismo en América, el paisaje religioso que se intenta erigir en su contexto es aquel del que han sido expulsados los otros monoteísmos.

Es claro que el pasado espiritual de América constituye para semejante proyecto un obstáculo. Pero la potencia de la pretensión evangelizadora es tal que procede a minimizar ese paisaje. Es preciso entonces “purificar” a América de sus creencias originarias, que por cierto no alcanzan a ojos de los europeos el rango de “religión”, sino que son clasificadas como “idolatrías”.¹⁰ Una vez “depurado” el terreno espiritual, América puede ser sólo católica: ésta es la ficción mayor que en el siglo XVI empieza a edificar la conquista y que ha marcado perdurablemente el discurso político e historiográfico sobre la vida espiritual de los pueblos del continente.¹¹

⁹ Sobre Santiago en América véase Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1690*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

¹⁰ Véase la clasificación propuesta en su momento por Antonio Possevino. Sobre Possevino, véase Antonella Romano, “L’expérience de la mission et la carte européenne des savoirs sur le monde à la Renaissance: Antonio Possevino et José de Acosta”, en Massimo Donatini, Giuseppe Marcocci y Stefania Pastore (eds.), *L’Europa divisa e il nuovo mondo, per Adriano Prosperi*, vol II, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 159-169.

¹¹ En 1964, la ficción conducía al asombro a los responsables de hacer un balance del estado de fuerzas sacerdotales en la región: “Es un enigma, para quien asume que América Latina es un continente católico, que los latinoamericanos no estén dando

Ficción en un doble sentido: primero en el de la posibilidad de hacer tabla rasa de las referencias espirituales de los pobladores originarios del continente y, segundo, en el sentido de imaginar que el flujo religioso pudiera detenerse, que el inmenso Atlántico, surcado incesantemente por navíos de banderas diversas, pudiera estar cerrado al tránsito de cualquier religión distinta a la católica. Ficción y utopía: el proyecto de dominación cristiana también tiene una dimensión utópica nada desdeñable, pues inicia la comparación de América con Jerusalén y de Europa con Babilonia; la combinación de ambas produce la representación de un continente cristiano por decreto, inmune a la disidencia religiosa y, por si fuera poco, lejos del alcance de esa nueva Babilonia que es Roma, como quisieron creerlo especialmente los misioneros franciscanos.¹²

Durante mucho tiempo, lejana ya la época de la conquista, se dio por sentado que esa ficción del catolicismo como única posibilidad religiosa era una realidad; sin embargo, la cristianización con toda su fuerza y su violencia no fue capaz de abolir los sistemas de creencias que le precedieron y, por otro lado, como lo han mostrado estudios históricos y antropológicos recientes, las prohibiciones por rígidas que fueran no impidieron el paso a América de criptopracticantes de las religiones perseguidas en la península.¹³

Impulsada desde una forzada unidad religiosa peninsular, la conquista católica de América hace concebible un espacio de catolicidad

sacerdotes en forma proporcional a su población, ni estén ocupando el puesto que les corresponde en la obra universal de evangelización”, en Gustavo Pérez Ramírez e Yvan Labelle, *El problema sacerdotal en América Latina*, Friburgo-Bogotá, FERES-Centro de Investigaciones sociales, 1964, p. 9 (el subrayado es mío).

En pleno siglo XXI, se reconoce que el territorio de América Latina es religiosamente variopinto. Una realidad documentada por la antropología y la sociología, dentro de la cual sigue destacando, dominante, el catolicismo. Véase por ejemplo: Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Ana Rosa Aceves Hernández, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de Jalisco- El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de Michoacán-Universidad de Quintana Roo-Secretaría de Gobernación-Conacyt, 2007.

¹² Marie-Danielle Demélas e Yves Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*, traducción de Carmen Garatea Yuri, Quito, Corporación Editora Nacional-IFEA, 1988.

¹³ La literatura sobre ambos temas es abundante; una orientación general en Óscar Mazín, *op. cit.* Para un sugerente estudio sobre el marranismo véase Nathan Wachtel, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

monolítica. El terreno de ensayo de una catolicidad renovada. A gran distancia de lo que sucede en el espacio europeo al norte de los Pirineos, donde el catolicismo ha cedido terreno a los protestantismos y la diversidad de prácticas impulsa el avance del concepto de tolerancia.

Así, desde el siglo xvi, en territorio americano se alimentó la utopía de una catolicidad nueva, contrastante con una Europa plagada de herejías, rodeada de infieles y, con la expansión del imperio otomano, desde el siglo xv, acechada por ellos; a partir del siglo xvi, además, poblada de “reformistas” de colores diversos, llegados para quedarse y aliados a los príncipes. Y sin embargo, tres siglos de dominación política y de sometimiento religioso no bastaron para hacer realidad la utopía y la catolicidad americana se siguió considerando inconclusa e imperfecta.¹⁴

No pocas paradojas se desprenden de esto que en el fondo es una constatación de fracaso. Paradojas de los modos de pensar América; a mediano plazo, la que presenta a la América católica como inferior a la protestante; a mayor distancia aquella que, en el siglo xx, hace de la América Latina el lugar de la utopía perenne, como terreno de ensayo de la teología de la liberación.

CATÓLICOS DE SEGUNDA

El siglo xix, en el que los católicos americanos consagraron tanta energía para lograr ser vistos por la cabeza “universal” de su Iglesia, pone al desnudo las lógicas que prevalecen en las formas dominantes para pensar el mundo católico. Eurocentrismo, sin duda; colonialismo en su sentido más fuerte, son conceptos que permiten acercarse a esas lógicas. El universalismo constitutivo de la religión católica no escapa al tejido ideológico del colonialismo, antes bien, está profundamente infiltrado por el pensamiento colonial.

No es menor la paradoja que vincula colonialismo y universalismo católico; por el contrario, es una paradoja que se acentúa, y que produ-

¹⁴ Todavía en la segunda mitad del siglo xx, los responsables de preparar el citado diagnóstico del estado de fuerzas de los seminarios en la región hacían suya esa representación: “Aunque el proceso de cristianización no ha profundizado suficientemente, sí a tiempo de que se bastara un poco más a sí misma en sacerdotes y que pudiera enviar más misioneros a otros países”, en Gustavo Pérez Ramírez e Yvan Labelle, *op. cit.*, p. 9.

ce estallidos potentes desde los primeros años de la expansión imperial y hasta épocas recientes: de los tiempos del dominico Las Casas a los de la teología de la liberación. Se trata, al mismo tiempo, de una paradoja insalvable por la naturaleza indisoluble de los vínculos históricos entre conquista y catolicismo que hacen de la empresa colonial ibérica una invasión católica.

Imposible desatar esta reflexión de una polémica trasatlántica nacida en los primeros años de la invasión y que se prolonga hasta nuestros días en diversas formas: la naturaleza y la calidad de la población de América. Ilusorio olvidar que, en sus orígenes, se trata de un debate religioso en que se enfrentaron a mediados del siglo xvi los más reconocidos teólogos de la época para tratar de decidir si los habitantes del continente encontrado tenían o no un alma; zanjar, en suma, su pertenencia o no a la humanidad.¹⁵

Anterior a esa controversia es la rebelión, en el occidente del actual México, de un conjunto de pueblos de la región encabezados por el cacique caxcán Tenamaxtle contra los atropellos de Nuño Beltrán de Guzmán y sus hombres. Estos pueblos presentaron, por más de 40 años, resistencia armada al asentamiento hispano en una vasta región. Invitado a dialogar y traicionado, Tenamaxtle fue capturado y en calidad de preso puso en jaque al sistema judicial de la Nueva España: sin saber qué hacer con tan singular personaje, la Audiencia de Guadalajara lo transfirió a la de México; ésta lo transfirió a su vez en 1552 a la península, en donde, por cierto, tuvo lugar dos años después su encuentro con Las Casas. El sistema en aquel entonces no encontró más salida para enfrentar la lucidez jurídica de un desalmado que reducirlo a pobreza y destierro hasta su muerte.¹⁶

Este viejo debate, que sintetiza las bases del imaginario sobre la inferioridad americana, verá multiplicadas sus variantes en siglos posteriores. Sin embargo, no puede darse por sentado que la inferioridad americana sea una representación europea sin fisuras, como evidencia

¹⁵ En 1550 y 1551 protagonizaron el debate en torno a los “títulos injustos” Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria.

¹⁶ Sobre Tenamaxtle, véase Miguel León-Portilla, *Francisco Tenamaztle. Primer guerrillero de América. Defensor de los derechos humanos*, México, Diana, 2005, y Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, 2000, 2 vols.

el testimonio dejado por Álvaro Núñez Cabeza de Vaca luego de sus naufragios¹⁷ y la propia discusión dada en Valladolid, con participación de Las Casas, Francisco de Vitoria y Juan Ginés de Sepúlveda. Con todo, esta representación perdurará en el pensamiento europeo a lo largo de varios siglos, teniendo una vida mucho más larga que la dominación política y alimentando en muy variadas formas el imaginario colonial a ambos lados del Atlántico.¹⁸

La idea de la inferioridad americana ha mutado junto con el propio concepto de América y ha tenido expresiones en las dos orillas.¹⁹ Si en un primer momento la inferioridad manchaba a la población originaria del continente, queda claro que enseguida pasó a afectar igualmente a los europeos residentes en él, americanizados no sólo en el caso de ser hijos de parejas “mixtas”, sino también por ser nacidos en una tierra –aun siendo de padre y madre europeos– enteramente tocada, sino recubierta, por la idea de la inferioridad, pues del ámbito de lo espiritual la discusión pasó a la moral y a la geografía.

No otra cosa discuten, en el fondo, el exiliado jesuita Clavigero y el ilustrado escocés Robertson, en torno a la definición y descripción misma de “América” en las últimas décadas del siglo XVIII: ¿es América ese continente cuya población degenera, como sostienen los más renombrados sabios europeos, con Buffon a la cabeza, o queda algo del carácter promisorio de esa tierra que pueda ser enaltecido y a su vez enaltecer a los mismos europeos que la saquearon?²⁰

¹⁷ Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios*, edición de Madrid de 1749 en la Biblioteca Digital Mundial, <http://www.wdl.org/es/item/162/#q=cabeza+d+e+vaca&q|a=es> [consultado el 25/06/2013].

¹⁸ Para formas posteriores de este debate sobre la calidad de los habitantes de América y del continente mismo, véase Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica: 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

¹⁹ Cfr. Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, [1958] 2010; sobre la transformación del concepto véanse los trabajos reunidos por Joao Feres Júnior (coord.), “América/americanos”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, op. cit., pp. 50-176.

²⁰ Como se verá, contra el uso más extendido –Clavijero– sigo en la escritura del apellido del célebre jesuita al historiador J. Jesús Gómez Fregoso quien, presentando la biografía hecha por Maneiro, señala: “Antes de incursionar en la biografía del historiador veracruzano, no está por demás comentar la ortografía del apellido Clavigero. Por lo común se escribe con j. Los catálogos jesuitas de los tiempos virreinales usan de

Del tiempo de Las Casas al de Clavigero es notorio cómo la inferioridad ha pasado a ser una condición derivada de la geografía. El punto de discusión central no son ya los pobladores originarios del continente quienes, salidos de la condición de desalmados, son infamados con nuevos argumentos, ligados todos a su condición colonial. Ya en el siglo XIX, roto el vínculo político con España, los llamados “indios” se consideran a tal punto embrutecidos por el dominio europeo que se les ve como difícilmente redimibles. El combate de esta afirmación constituía ya precisamente el centro de la batalla moral de Clavigero en su defensa de la dignidad de América y de los americanos. Más tarde, al amparo de las teorías darwiniana y spenceriana creció una argumentación que el colonialismo interno llevará al extremo, con la voluntad explícita de exterminio de estas poblaciones, por parte de sectores de las élites republicanas de la segunda mitad del XIX y en el siglo XX con las políticas de “integración”, bajo variadas etiquetas.²¹

Sin embargo, a finales del siglo XVIII, la condición de americanos inferioriza señaladamente a los propios españoles. Es un punto de partida ideológico y es, también, pragmática política. La condición colonial —en su flujo y reflujo— marca como subalternos a los herederos directos del dominio conquistado por la fuerza, los afecta en carne propia, como resulta más que evidente en las Cortes reunidas en Cádiz en 1810-1814 para discutir la nueva constitución española: tan españoles los america-

manera indistinta Clavijero y Clavigero, pero consta, por manuscritos que he consultado, que el biografiado siempre escribía su apellido con g: Clavigero”, J. Jesús Gómez Fregoso, SJ, “Introducción”, en Juan Luis Maneiro, SJ, *Francisco Xavier Clavigero, SJ. Ilustre universitario constructor de la patria mexicana*, México, Universidad Iberoamericana/ITESO, 2004, pp. 15-19; cita en p. 17.

Sobre el debate Robertson-Clavigero, véase Silvia Sebastiani, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bolonia, Il Mulino, 2010 y, de ella misma, “Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea”, *Historia y Grafía*, núm. 37, 2011, pp. 203-236.

²¹ Sobre esta elaboración, desde un punto de vista antropológico, véase la síntesis de Andrés Fábregas Puig, *Configuraciones regionales mexicanas. Un planteamiento antropológico*, Tabasco, Gobierno del Estado de Tabasco, 2010, 2 vols., así como Arturo Taracena Arriola (con la colaboración de Enrique Gordillo y Tania Sagastume), *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944*, vol. I, Guatemala, CIRMA, 2003, y Arturo Taracena Arriola (con la colaboración de Enrique Gordillo y Tania Sagastume), *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1944-1985*, vol. II, Guatemala, CIRMA, 2004.

nos como los europeos, pero los ultramarinos terminan notoriamente subrepresentados en la constituyente.²²

Si el pensamiento europeo sobre la América ibérica está marcado por la idea de la inferioridad, desde los intelectuales anglosajones y franceses hasta la clase política peninsular, ¿de qué manera la Iglesia católica romana, esa construcción por añadidura italoecéntrica, escaparía a esta representación autorreconfortante y generalizada? En consonancia con ella, como se verá más adelante, en su trato con las nuevas naciones hispanoamericanas, la curia romana hizo gala de altivez, de conmiseración y desprecio.

En el momento, entonces, de las guerras de independencia hispanoamericanas y a lo largo de todo el siglo XIX, los católicos hispanoamericanos son católicos de segunda; su americanidad los marca y, derrumbado el imperio, su hispanidad los agravia también en la medida en que el pensamiento geográfico y la idea de raza irán acercando a los pueblos ibéricos a la representación de inferioridad.²³ En el fondo su condición colonial los estigmatiza y su hispanidad impide que la ruptura del vínculo colonial se considere completa y fundadora de una sociedad nueva.

Durante el siglo XIX, además la idea de un catolicismo deficiente y de una evangelización a medias, acompaña la representación europea de la religiosidad americana. Una imagen difundida por viajeros,²⁴ alimentada por las élites republicanas que conciben a los pueblos no cristianizados como salvajes e incivilizados,²⁵ y también propagada técnicamente en las instancias centrales de la curia romana, como la Con-

²² Sobre esto véase Manuel Chust, *op. cit.*

²³ Véanse, por ejemplo, las ideas de John Pinkerton en su *Modern Geography*, Londres, Cadell y W. Davies 1802, 2 vols., que vinculan éxito imperial y superioridad racial, sobre los pueblos ibéricos, y la señalada inferiorización de los portugueses. Agradezco esta referencia a Silvia Sebastiani.

²⁴ Véase, por ejemplo, Charles Wiener, *Voyage au Pérou et en Bolivie (1875-1877)*, introducción y notas de Pascal Riviale, París, Ginkgo Éditeur, 2010.

²⁵ El llamado al restablecimiento de los jesuitas se acompaña señaladamente de ese discurso; véase Elisa Cárdenas Ayala y Roberto Di Stefano, “Los jesuitas y la patria. Una aproximación al debate latinoamericano del siglo XIX”, en Pierre-Antoine Fabre, Elisa Cárdenas y Jaime Humberto Borja (coords.), *La Compañía de Jesús en América Latina después de la Restauración: los símbolos restaurados*, México, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2014, pp. 227-269.

gregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, que al final del siglo establece un balance catastrofista de la religiosidad americana, especialmente del clero.²⁶

Se yergue frente a esta representación otra, contrastante, que hace de ciertos espacios americanos reductos privilegiados del catolicismo. Así, por ejemplo, desde los primeros años de la guerra contra los franceses en la península, en un escenario marcadamente urbano y subrayando el carácter excepcional de un territorio, se cultiva entre las más altas esferas de la élite quiteña, bajo la batuta de su propio obispo, el discurso alusivo a la Jerusalén de América.²⁷ Por otra parte, durante casi dos siglos las misiones paraguayas fueron terreno de ensayo de la utopía jesuita, imprimiendo —a pesar de su catastrófico final— una marca tan fuerte que todavía en tiempos de la dictadura de López el discurso pontificio sobre el Paraguay se acompaña de la imagen de la acendrada religiosidad del pueblo paraguayo.²⁸ Además, sin pretensión de excepcionalidad —antes bien, buscando señalarse por su normalización dentro los parámetros occidentales—, admitían sin dificultad en la época el epíteto de “católicas” importantes ciudades del continente: Puebla y Guadalajara en México, Antioquia en Colombia, Santiago de Chile, Lima, etcétera.

Se construye así una representación de la América hispánica en la que se combinan los elementos que subrayan su religiosidad con los que insisten en la superficialidad de la misma. Esta doble corriente nutre una imagen contradictoria, presa a su vez del imaginario colonial —en sus distintos rostros— y que también, y precisamente por eso, prolonga los estereotipos relativos a lo americano de origen, a aquello marcado por la sangre de indios y castas y a la proximidad biológica de las élites con los europeos.

Durante toda la primera mitad del siglo XIX, en esa búsqueda de Roma que caracteriza a muchos de los gobiernos hispanoamericanos, se movilizan una imagen y un discurso que insisten en la catolicidad a toda prueba de las nuevas naciones, derivada de la catolicidad secular de sus pueblos. La reivindicación de la condición de católicos, primero para romper el vínculo imperial (los movimientos de independencia lo

²⁶ AA.EE.SS., *América Latina. Sulle Condizioni...*, *op. cit.*

²⁷ Marie-Danielle Demélas e Yves Saint-Geours, *op. cit.*

²⁸ Sobre el Paraguay, véase Carlos Antonio de Heyn Schupp, SDB, *op. cit.*

son también en defensa de la religión y la voluntad de Dios se americaniza con ellos), quizás como forma, luego, de lograr una estabilidad interna, se ofrece como paradójica prueba de la condición colonial en esa ruptura que se hace aferrándose a las amarras de la conquista ideológica.

SEGUNDA PARTE

MIRAR DESDE EL BRASIL

Razones no faltan para que sea el Brasil el espacio americano más destacado en la geopolítica romana en la época en que el imperio español se disuelve. Ese gran espacio contiene un punto sobre el cual la mirada pontificia y la de la curia romana pueden con tranquilidad posarse: la corte imperial de Río de Janeiro. Desde 1807 los avatares de la guerra en la península ibérica transformaron al Brasil en tierra de refugio: la monarquía portuguesa optó por preservar su calidad poniendo océano de por medio y el regente D. Joao VI, seguido de su corte, se instaló en Río. Que lo haya seguido monseñor Caleppi, por entonces nuncio apostólico en Lisboa, no parece sorprender a nadie, sino inscribirse en la normalidad diplomática. Y que, tras la muerte de Caleppi, haya sido nombrado un sucesor, Maresfoschi, nada más ordinario. Estos dos nuncios, como subraya Leturia, lo habían sido “ante el monarca portugués no ante un Gobierno autónomo del Brasil”.¹

En abril de 1821, D. Joao emprende el regreso a Portugal y Brasil inicia un proceso del cual resultará una Corona independiente. Que la corte del emperador D. Pedro solicite un nuncio a Roma y que el papa nombre en 1829 a monseñor Ostini parece inscribirse dentro de esa misma lógica diplomática con que se atiende lo que se presenta como una continuidad monárquica.²

El Brasil aparece entonces como una prolongación del catolicismo monárquico europeo; como un espacio que puede ser mirado. Sin embargo, en esos mismos años, otro atributo se suma a esa condición: Río es un sitio desde donde se puede ver el resto del continente. Así, a partir de 1830, Roma puede contar con los ojos de Ostini para escu-

¹ Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, pp. 49-70; cita en p. 58.

² De hecho, desde 1827 se firmó la convención para el establecimiento de una Nunciatura de primera clase en Río de Janeiro, mas la muerte de León XII impidió la ejecución de la misma, véase A.S.V., S.S., S.R.S., Argentina, fascicolo 34, *ponenzia stampata*.

driñar América. Esa mirada permite pronto delimitar el mapa: precisarlo, extender sus zonas de contacto, conocer sus puntos ciegos, recortarlo. La huella de las comunicaciones es sin duda la más certera: los caminos sudamericanos pasan por Londres, por Nueva York, por París... y no siempre son regulares.

¿Cuál América es esa que puede verse desde Río? La Banda Oriental, codiciada por brasileños y porteños; la Argentina, la República de Chile... pero no en cambio —como constataría Ostini—, el inmediato Paraguay, que el doctor Francia mantiene en proverbial encierro, con dificultad la zona andina, algo la Gran Colombia, y muy poco las inmensas regiones situadas más allá del trópico.

Trasponer la inmensidad del Atlántico no bastaba para abarcar América con la mirada, pero, desde Río, Ostini teje los primeros lazos de una red romana. Breve experiencia truncada en 1831 por la crisis política que cierra el reinado de D. Pedro I para abrir paso a la regencia del niño que era entonces D. Pedro II. Breve, pero intensa en dos materias de importancia en el mediano plazo: la ventana abierta hacia la inmensidad del territorio americano empuja a una toma de conciencia de su magnitud, de sus vías de comunicación y de incomunicación, al tiempo que instruye sobre las dimensiones de la construcción republicana. No sólo en el sentido, frecuentemente subrayado en los despachos romanos, de la construcción de espacios celosos de su autonomía y con tensiones mutuas,³ sino, y sobre todo, en el sentido del afianzamiento cada vez mayor del modelo republicano entre las nuevas naciones y el alejamiento correlativo de las posibilidades de la forma monárquica.

Sobre la intención de mirar atestiguan las amplísimas facultades de los representantes pontificios en el Brasil: entre 1829 y 1836, a la Nunciatura del Brasil, si bien de manera secreta, venía unida la Delegación Apostólica, es decir, la representación pontificia en materia espiritual para todas las antiguas colonias españolas de América. Además de mostrar las dificultades de acercamiento al mundo americano, sugieren también la estrategia con la cual se intentaba incidir en las condiciones del catolicismo en los antiguos dominios españoles: en términos diplomáticos, como lo señaló hace ya varias décadas P. Leturia, el territorio bra-

³ Véanse las fuentes reproducidas en Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, y en AA.EE. SS., *América Latina. Sulle Condizione...*, *op. cit.*

sileño daba a los enviados una mayor libertad de acción aunque también los situaba dentro del juego político y la conflictividad regional, no menor en la época.

[...] si los celos y recelos entre las repúblicas –dice Leturia– excluían que se obedeciera en cualquiera de ellas una autoridad eclesiástica que residiera en la otra, ¿qué no sería tratándose de un Imperio, y ése tan mal mirado por los republicanos de la América española como el Brasil? Juntábase la oposición que pondría el Gabinete de Madrid a una Delegación para las antiguas colonias en el nuncio de Río de Janeiro.⁴

Por esas razones el mismo autor subraya el obligado carácter confidencial de la misión hispanoamericana de los enviados al Brasil: “guardándose secreta la Delegación, tanto para que no disgustase a los gobiernos de las repúblicas, como para evitar que, persuadido el Brasil de la inherencia de aquellos poderes de su Nunciatura, pusiese en ella un intento de centelleo imperialista sobre las Iglesias todas del Continente”.⁵ Un carácter confidencial vinculado a la vertiente política de la misión y que permite apreciar el esbozo ya de una línea divisoria entre lo político y lo espiritual. La distinción, pues, está presente en la misión del primer nuncio en América, como ya lo estaba en una experiencia anterior: la misión sudamericana confiada en 1823 a G. Muzi, quien había recibido entre sus instrucciones la siguiente: “Tenga monseñor vicario apostólico por regla fija e invariable el no embarazarse lo más mínimo con materias políticas, regulando de tal modo su conducta, que todos reconozcan no haber tenido la Santa Sede otros motivos para enviarlo que el proveer a las necesidades espirituales de aquellas remotas poblaciones”.⁶

El cuidado prestado a esa distinción nítida, en este caso, tenía que ver muy de cerca con la intención de preservar al máximo la calidad de las relaciones con el gobierno español, como es explícito en esas mismas instrucciones dadas a Muzi:

⁴ Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, p. 59.

⁵ *Ibid.*

⁶ “Instrucciones a monseñor Muzi sobre Buenos Aires”, AA.EE.SS., A. III. 2. Original italiano, 28 de junio de 1823; publicado en Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, pp. 103-104; cita en p. 104.

Si en alguna de tales colonias se mantuviese aún el gobierno real español, o hubiese probabilidad de que podría pronto restablecerse, monseñor vicario apostólico proceda todavía con mayor cautela; y, si le pareciere prudente, absténgase en absoluto de todo uso de sus facultades, para no comprometer de modo alguno a la Santa Sede con España.⁷

Esta prioridad de la relación con la monarquía española, patente en 1823, no había disminuido ni un ápice cuando años más tarde se fraguaba la Nunciatura brasileña; de ahí el carácter secreto de la Delegación Apostólica de Ostini para las antiguas colonias españolas. Como lo muestra Leturia, en las discusiones que llevan a definir las facultades concedidas al primer nuncio en América, está presente constantemente la huella de la experiencia Muzi, en su tiempo evaluada negativamente y por varias razones relevante en esta historia.

LA MISIÓN MUZI: LA HUELLA DEL FRACASO

Para que Roma se acercara a América, no era el paso por el Brasil la única vía. El gobierno chileno encabezado por O'Higgins, a través del controvertido canónigo José Ignacio Cienfuegos, arcediano de Santiago, había conseguido a inicios de la década de 1820 lo que ningún otro: la autorización pontificia para el despliegue de una misión que atravesara el Atlántico, estableciera contacto con el clero y con el gobierno e intentara atender algunas de las necesidades espirituales del país. Esa fue la célebre misión Muzi (1823-1824), una misión sin carácter diplomático.

Esta experiencia ha merecido la atención reiterada de los historiadores. En principio por su carácter de primera misión pontificia en América, pero también por un hecho singular que, a posteriori, se tornó notable: la presencia en ella del canónigo Giovanni Maria Mastai Ferretti. Cuando Mastai fue electo papa, en 1846, la misión Muzi adquirió la relevancia —con todo y anacronismo— de ser el marco dentro del cual por primera vez un papa habría visitado el continente. Así la memoria del viaje, que en su tiempo había sido redactada por el abad Sallusti y,

⁷ *Ibid.*

con un tratamiento distinto, por el mismo Mastai, fue prontamente traducida y editada por Sarmiento, en las partes que consideró especialmente relevantes, y publicada precisamente en Santiago de Chile.⁸ Desde las primeras páginas escribía con entusiasmo Sarmiento: “Pío IX puede sin impropiedad ser llamado el Papa americano, pues que desde el descubrimiento asta nuestros días, es él, el primero que antes de subir al solio pontificio, aya conocido el nuevo mundo”.⁹

En un momento en que no se consideraba totalmente perdida la causa colonial española, la misión Muzi practicó la primera incursión romana en territorio hispanoamericano. Se le presuponía capaz de abrir un camino, aunque sus propios resultados parecen haberlo cerrado por largo tiempo. Con todo, la experiencia puso en contacto a los representantes pontificios con las formas y las vicisitudes del poder y también, especialmente, con la práctica del catolicismo, en dos espacios vecinos pero muy distintos: la República de Chile y la Argentina.

La llegada a Chile, destino oficial de la misión, se realiza transitando por la provincia de Buenos Aires, entonces gobernada por Martín Rodríguez, pero en donde la figura política más influyente era Bernardino Rivadavia, en una región donde el liberalismo había tempranamente sentado sus reales y la idea misma de la tolerancia religiosa se abría paso en la sociedad.¹⁰

La misión no solamente iniciaba en un escenario complejo, sino que quien la encabezaba parece haber faltado a importantes códigos protocolarios, probablemente por una valoración desfasada de los mismos. Sobre el desembarco del vicario en Buenos Aires refiere Leturia:

⁸ Hay profundas diferencias entre lo escrito por uno y otro, y en su tiempo la obra de Sallusti fue descalificada, aunque sigue siendo una fuente recurrente para el estudio del viaje, como lo señala Leturia. Sobre las diferencias, Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, apéndice noveno: “El viaje a América del futuro Pontífice Pío IX, 1823-1825”. Para la edición hecha por Sarmiento véase, *Viaje a Chile del canónigo Don Juan María Mastai-Ferreti, oi Sumo Pontífice, Pio, Papa IX*, traducido del italiano i seguido de un apéndice por D. F. Sarmiento, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión, mayo de 1848. Posteriormente, la misión ha interesado a los historiadores y se le puede considerar uno de los *lugares* más conocidos de la historia de las relaciones entre Roma y América en la primera mitad del siglo XIX, si no es que en todo el siglo.

⁹ D.F. Sarmiento, *op. cit.*, p. 2.

¹⁰ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *op. cit.*, pp. 213-217.

A pesar de estarle esperando en el muelle el gobierno y el pueblo para recibirle con gran pompa, monseñor Muzi no quiso desembarcar sino de privado. Para mostrarse resentido del desaire y evitar otros compromisos con el vicario apostólico, don Martín Rodríguez [el gobernador] se marchó de la ciudad.¹¹

El fracaso en Buenos Aires parece haber sido rotundo; el mismo vicario escribió, refiriéndose a sus últimos momentos en la ciudad: “El gobierno de Buenos Aires dio orden a todos los comisarios de policía que vigilasen atentamente si ejercía yo acto cualquiera de jurisdicción [...] Dicho gobierno ha hecho imprimir en las gacetas de Buenos Aires, que el vicario apostólico llegado allí era un espía del emperador de Austria”.¹² Hoy en día parece evidente que el carácter no oficial de la misión en lo que respecta a Buenos Aires, inclinaba la visita a malograrse y condujo al desencuentro del enviado tanto con autoridades políticas como con autoridades religiosas.¹³

En relación con el episodio porteño, la entrada en territorio chileno se avizoraba como un remanso... y, sin embargo, tampoco en Chile pudo la misión colmar las expectativas por razones que atañen –se dice– a la personalidad del enviado, aunque también a la coyuntura política interna, pues había caído ya el gobierno de O’Higgins, originalmente interesado en su presencia. Entonces, ¿qué sí resultó de la misión Muzi?

En términos de la representación de un territorio continental, lo que resultó de esta misión fue un lugar particular para la República de Chile en el imaginario romano sobre el catolicismo americano. Llama la atención el título que se da, pocos años después, al documento de trabajo de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios en que se consigna la discusión relativa a las facultades de Ostini para la América hispánica: “Observaciones sobre el conjunto de facultades extraordinarias acordadas por la S. Sede para Chile y otras Colonias españolas, por la aplicación que hará de ellas el nuncio del Brasil”, un documento que

¹¹ Pedro de Leturia, “Los despachos de monseñor Muzi sobre Rivadavia”, en *op. cit.*, t. III, pp. 105-110; cita en p. 107.

¹² Despacho de Muzi del 18 de febrero de 1824, *ibid.*; cita en pp. 109-110.

¹³ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *op. cit.*, p. 210.

Leturia considera elaborado en el verano de 1829.¹⁴ Nuevamente, si intentamos tener una imagen cartográfica a partir del título dado a este documento, tenemos una donde el único territorio singularizado es el de Chile, en medio de las llamadas, por cierto todavía, “colonias españolas”, a pesar de que a esas alturas en los hechos la Corona española sólo tiene control de la isla de Cuba. La singularidad chilena en ese imaginario resultaría longeva y está hecha no sólo de un territorio preciso —algo a lo que contribuye sin duda la geografía física—, sino de una religiosidad señalada; una forma de ser católicos que perfilará a esta nación como quizás la única donde el catolicismo se considera a salvo. Una imagen que todavía prevalece a finales del siglo, como se aprecia en el reporte 731 de la misma Congregación, donde se afirma: “los liberales chilenos no son aún del temple de aquellos que se ríen de la excomunión y del infierno”.¹⁵

En contraste, también desde la visita de Muzi y sus desencuentros con la élite política y religiosa porteña, se fue perfilando la imagen de un Buenos Aires conflictivo, arisco y radical en su liberalismo; cercano en ese sentido a la idea de revolución, a pesar de que en los despachos del mismo vicario se subraya la catolicidad del pueblo de la ciudad: “Con excepción de pocos, la mayor parte del pueblo quiere ser católica, apostólica, romana, como lo protesta solemnemente. Para satisfacer a las comunes súplicas, comienzo el domingo próximo a conferir el sacramento de la confirmación, y continuaré confiriéndolo hasta mi partida”.¹⁶ La historiografía argentina confirma que Muzi fue bien reci-

¹⁴ *Osservazioni sull'elenco delle facoltà straordinarie acordate dalla S. Sede pel Cile ed altre Colonie spagnole, per l'applicazione da farsene al nunzio del Brasile*, citado en Leturia, *op. cit.*, t. III, p. 59.

¹⁵ Refiriéndose a la política del gobierno de Santamaría, que los redactores del documento consideraron persecutoria, asentaban: “el partido laico conservador tiene poderosos elementos de resistencia para obligar al Gobierno a respetar las creencias católicas: tanto más cuanto que la mayor parte de los liberales no son aun del temple de aquellos que se ríen de la excomunión y del infierno” [“il partito laico conservatore ha poderosi elementi di resistenza per obbligare il Governo a rispettare le credenze cattoliche: tanto più che la maggior parte dei liberali non sono ancora della tempra di quelli che si ridono delle scomuniche e dell'inferno”], en AA.EE.SS., *America Latina. Sulle Condizioni...*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁶ Despacho de Muzi del 9 de enero de 1824, publicado en Pedro de Leturia, “Los despachos de monseñor Muzi sobre Rivadavia”, en *op. cit.*, t. III, pp. 105-110; cita en p. 106.

bido, sin embargo también permite apreciar que la sensibilidad y las prácticas religiosas en el puerto de Buenos Aires estaban en plena mutación en esa época.¹⁷

Así, desde su descalabro, la misión Muzi contribuyó, en 1824, a perfilar para los medios romanos una fisonomía del territorio sureño, como un espacio arduo en que colindan, separados por implacable cordillera, dos rostros opuestos –sin duda estereotipados– de esa cristianidad austral: el adepto a Roma y el seducido por el liberalismo. Las investigaciones recientes ofrecen materia abundante para matizar esos estereotipos; sin embargo, interesa aquí subrayar por ahora el peso que tuvieron en el concepto romano de la América católica los elementos que alimentaron esa representación. Tras este fracaso, queda claro para la curia romana que no serán misiones particulares ni extraoficiales las que podrán resolver el tema de la relación entre el papado y la grey hispanoamericana.

En ese sentido debe señalarse el papel desempeñado por Ostini en Río de Janeiro: la Nunciatura en el Brasil, en un tiempo breve, contribuyó a mostrar cómo podía practicarse la representación pontificia en las nuevas naciones del continente. Así, a finales de 1831, cuando el papa llamó a Ostini a Roma para subrayar su disgusto por las tendencias liberales del gobierno brasileño, dejando en la Nunciatura sólo un encargado de despacho, se revisó con base en la experiencia reciente el territorio sobre el cual el encargado ejercería sus facultades. Dice Leturia que Gregorio XVI:

confirmó al encargado Fabbrini, a 28 de diciembre de 1831, las facultades que se habían otorgado a su antecesor para las repúblicas hispanas, añadiendo a 29 de febrero de 1832 que, aunque sin hacer uso de la denominación formal de delegado para aquellas regiones, podía con cautela ir dando a conocer en ellas las facultades de que estaba investido.¹⁸

Sin embargo el ámbito sobre el que ha de ejercer estas facultades permite trazar un mapa diverso del anteriormente imaginado: la Delegación no comprende ya “ni México ni las repúblicas de la antigua Gran

¹⁷ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *op. cit.*, pp. 210 y ss.

¹⁸ Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, p. 69.

Colombia”, sino que se restringe a Argentina y Chile, Uruguay y Paraguay, el Alto y Bajo Perú. Además, reduciendo la competencia de Fabbrini en Perú, se ha nombrado visitador y vicario apostólico para la diócesis de Arequipa a su obispo Sebastián de Goyeneche. Esta nueva delimitación es claramente una consecuencia de la experiencia de Ostini quien, al tiempo que había tejido una red efectiva sobre la región señalada, había comprobado las enormes dificultades para ir más allá de ella. Desde Río de Janeiro también, Ostini había abogado por la instalación de una Nunciatura en Bogotá, algo que solamente sucedería en 1836, entre otras razones porque entretanto se había desmoronado el proyecto bolivariano de la Gran Colombia.

Esta nueva comprensión del territorio americano, perceptible en las decisiones de la Secretaría de Estado, sugiere también una nueva concepción del papel de las nunciaturas, que Michael F. Feldkamp ubica como corolario del Congreso de Viena y de la derrota de los ejércitos napoleónicos.¹⁹ En dicho Congreso, celebrado en 1815, fue conferida oficialmente a los nuncios la calidad de decanos del cuerpo diplomático a nivel internacional. Esta oficialización de algo que en los hechos ya sucedía, tiene aires de reparación simbólica, luego de la liberación de Pío VII de su cautiverio a manos de los franceses. Sin embargo, como ya se ha dicho, tras la reunión de Viena la función de los nuncios no volvería a ser la de épocas anteriores: el propio Feldkamp afirma que concluido el Congreso los nuncios, a diferencia de lo ocurrido en épocas anteriores, sólo ejercerían su jurisdicción espiritual “en casos excepcionales y con el consentimiento de los gobiernos”.²⁰

¹⁹ Michael F. Feldkamp, *op. cit.*

²⁰ “A diferencia de sus predecesores de los siglos XVI, XVII y XVIII, éstos podían ejercer sus derechos de jurisdicción espiritual solamente en casos excepcionales y siempre con el consentimiento expreso de los gobiernos correspondientes” [“Diversamente dai loro predecessori del XVI, XVII e XVIII secolo questi potevano esercitare i loro diritti di giurisdizione spirituale soltanto in casi eccezionali e sempre con l’espreso consenso dei relativi governi”], *ibid.*, p. 78.

PENSAR ROMA DESDE AMÉRICA

1825. Circula en América una nueva encíclica. El papa reacciona ante la persistencia de la insurgencia hispanoamericana y las pretensiones independentistas que dominan en la región. Fray Servando Teresa de Mier –ese hombre con una larga historia de litigio con la Iglesia y a quien la Inquisición acusara entre otras cosas de vestir indebidamente–,¹ viejo ya y, aunque siempre polémico, reconocido en los medios políticos, desde su residencia privilegiada en el Palacio Nacional de la Ciudad de México al lado del presidente Guadalupe Victoria, pone en duda la legitimidad del documento:

Lo primero, porque no se nos ha comunicado la encíclica por alguna vía auténtica, sino únicamente por la gaceta de Madrid, conducto sospechosísimo. Lo segundo, porque hay en ella varias apariencias de apócrifa y entre otras choca desde luego, que habiéndose expedido en Roma a 21 de septiembre del año pasado, y remitidose en el 6 de noviembre por el rey de España para su examen a su Consejo que llama de las Indias, no se haya publicado sino en la gaceta de Madrid de 10 de febrero del presente año: como si el Consejo hubiese necesitado tanto tiempo para consultar sobre una pieza tan sencilla, tan urgente y oportuna a los intereses de su nación.²

¹ No es, por cierto, la única característica de fray Servando, pero ofrece una imagen de las tensiones que atravesaban la relación de este hombre con las autoridades de la Iglesia católica. Sobre Mier véase Christopher Domínguez Michael, *Vida de Fray Servando*, México, Ediciones Era-Conaculta-INAH, 2004.

² *Discurso del Dr. D. Servando Teresa de Mier sobre la encíclica del Papa León XII*, 5a impr. revisada y corregida por el autor, México, Imprenta de la Federación, en Palacio, 1825, Domínguez Michael señala que se trata de su último escrito, *op. cit.*, p. 653. Fray Servando data la expedición del 21 de septiembre, pero Leturia del 24, *op. cit.*, t. III, pp. 39 y ss.

Al dudar, fray Servando abre un espacio de diálogo hipotético que permite que la esfera no se rompa; abre la ventana al desmentido y sin embargo... el autor parece dar por sentado que el desmentido no llegará. Es, efectivamente, la encíclica *Etsi iam diu* de septiembre de 1824, un documento auténtico, firmado por León XII. De hecho, líneas adelante, el mismo fray Servando, quien no ignora que el documento es auténtico, cierra esa ventana y abre retóricamente otras hipótesis.

En la actualidad esta encíclica legitimista que llamaba a los obispos de América a la obediencia y a “esclarecer” ante su grey las cualidades del rey de España, se suele explicar por el compromiso del papa con la Santa Alianza y en particular con Fernando VII. En la época no se ignoraban esos elementos, pero en torno a ellos parecía preciso bordar un conjunto de posibilidades. Para abrir otra ventana, fray Servando recurre al expediente del engaño: habría sido León XII víctima de las maquinaciones de Fernando VII a través de su representante en Madrid...

La encíclica tuvo en América muy limitada repercusión, como varios autores han mostrado, entre otras razones porque se cruzó con la batalla de Ayacucho, donde los ejércitos independentistas obtuvieron una victoria definitiva sobre las armas de Fernando VII y se confirmó el estado avanzado de los procesos independentistas. De manera general fue rechazada y en México se optó por señalarla como falsa o como el producto del engaño del papa por Madrid. A no ser por la exaltación de las virtudes del “amado rey Fernando”, de acuerdo con Ayala Benítez, la encíclica no hubiera suscitado mayor reacción.³

Más allá de la razón de ser de la encíclica, interesa en el texto de fray Servando el abanico de las posibilidades entrevistadas como respuestas a la actitud del papa, que entre otras cosas ilustran el vigor en aquella época de las ideas regalistas y jansenistas, fuertes en Francia y de particular potencia en España. En la argumentación de fray Servando, el cuestionamiento a la autoridad temporal del papa ocupa un lugar central: “Fácil me sería seguir con él [Bossuet] y otros muchos autores católicos amontonando pruebas contra la potestad temporal del papa en el mundo, como que es una doctrina nueva, y todo lo que es nuevo en materias de religión es falso, ó á lo menos, sospechoso”.⁴ Una afir-

³ Luis Ernesto Ayala Benítez, *op. cit.*, pp. 118-120.

⁴ Servando Teresa de Mier, *op. cit.*, p. 12.

mación que se acompaña de la distinción reiterada entre la corte romana y el papa, lo que permite presentar a la primera como desmedida e injustificadamente ambiciosa, sostenida durante largos años por el dinero español, y reforzar el argumento de la manipulación del segundo.⁵ Desde los tiempos de la reunión de las Cortes en Cádiz, ya liberales y jansenistas habían considerado que Roma recibía demasiado dinero a través de Madrid.⁶

Para fray Servando, un hombre marcado por su experiencia europea y en particular por la figura magnética del obispo Grégoire y la Iglesia constitucional francesa, no sólo resulta cuestionable la autoridad temporal del papa sino incluso su autoridad moral para blandir la amenaza de una condena sobre los americanos: “Siempre que nosotros creamos todo lo que cree la iglesia universal, que eso quiere decir católica, como dogma necesario para la salvación, la nuestra no corre riesgo por esta parte, estamos dentro del arca, aun millares de anatemas injustos no alcanzarían á echarnos fuera de ella”.⁷ Los acentos episcopalistas comunes al jansenismo y al galicanismo, que subrayan la autoridad de los obispos frente a la del papa, actitud con que no pocos liberales en el mundo hispano coincidieron, llevan a fray Servando a imaginar el fortalecimiento de una Iglesia nacional.

El fantasma de un cisma se cuenta también entre las potenciales respuestas: a nombre de la independencia posible y legítima de las Iglesias particulares, nacionales, siguiendo el modelo francés que el autor había conocido de cerca durante sus años europeos: “Cada iglesia en su seno, mientras tenga obispos y presbiterios, tiene los elementos necesarios para conservarse y extenderse. Recurriremos, si Roma se obstina, al mismo medio que en circunstancias iguales han intentado todas las naciones católicas. Volveremos a la primitiva y santa disciplina de la Iglesia [...]”.⁸

Fray Servando, quien, según su principal biógrafo fue “el jansenista mexicano, si lo hay, por numerosos motivos políticos y teológicos”,⁹

⁵ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁶ M.T. Regueiro García, *op. cit.*, p. 396.

⁷ Servando Teresa de Mier, *op. cit.*, p. 22. Sobre Mier y Grégoire, véase Christopher Domínguez Michael, *op. cit.*, p. 182.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹ Christopher Domínguez Michael, *op. cit.*, p. 182.

respondía, al parecer, a un encargo expreso del presidente mexicano Guadalupe Victoria. Pero su rechazo a la *Etsi iam diu* no era excepcional: la encíclica uniformó las voces americanas en su repudio. Sin embargo, el documento pontificio es expresión de una coyuntura donde el punto de vista americano tenía un peso ínfimo en la curia romana, como lo muestran los avatares del embajador de Bolívar en Roma. Eran los últimos días de León XII.

ACERCAMIENTOS

Roberto Gómez Ciriza narra –y acuciosamente documenta– una escena que tiene pocos equivalentes en la historia occidental contemporánea, y que no tiene desperdicio: Antonio Vargas y Laguna, marqués de la Constancia y embajador de Fernando VII, postrado a los pies del pontífice romano, implora de éste que se deje de tratos con la representación de la Gran Colombia. El embajador ante la sede romana suplica –y obtendrá– que el señor Tejada, enviado plenipotenciario de Bolívar ante el papa, sea obligado a salir de los territorios pontificios. Corre el mes de septiembre de 1824.¹

El marqués de la Constancia sujeta con sus brazos los pies de León XII y conmina, todo su cuerpo en humildad desecho, al papa: no se moverá de ahí mientras no obtenga la pontificia palabra garantizando lo que ha venido a implorar... en otras palabras, tampoco es que el papa vaya a poder moverse.

Como una alegoría, la escena sintetiza la relación de la Iglesia romana con el mundo hispanoamericano de la época: entre dos frágiles Coronas –bajo amenaza la una; recién restaurada la otra–, se juegan los destinos de una América ausente. El marqués de la Constancia, en una de sus últimas maniobras diplomáticas –fallecerá en octubre de ese mismo año–, decide interponer su propio cuerpo entre el papa y el enviado de Bolívar. Intenta garantizar lo que durante más de una década ha sido el móvil principal de sus actos: que América no ponga un pie en Roma. El soberano pontífice, impedido de levantarse sin violentar al

¹ Quienes han abordado el tema de las relaciones entre la Gran Colombia y el papado coinciden en ponderar el papel desempeñado por el representante de Bolívar, el señor Tejada. Como una muestra de las dificultades para entablar una relación diplomática, Tejada pasó años desplegando paciencia y habilidad política y diplomática, primero para conseguir simplemente ser recibido en Roma y luego para obtener concesiones que, aunque a la distancia puedan parecer magras, atendiendo a las circunstancias fueron considerables logros, véase Roberto Gómez Ciriza, *op. cit.*, pp. 84 y ss.

embajador, accederá a alejar al representante colombiano de sus dominios: la política para América bien puede decidirse sin escuchar a los americanos. Así es como en septiembre de 1824 firmará León XII la referida encíclica legitimista, *Etsi iam diu*, en que se deja sentir plenamente el retorno de Fernando VII a Madrid. En asuntos americanos, el papa prefiere hacer suya la óptica peninsular.

Y sin embargo, por diversas vías, las aguas del Atlántico llevan a Roma información de lo acontecido en América por lo que la curia romana empieza a trazar un nuevo perfil del continente. Por una parte, desde tiempos de la prisión de Pío VII en Fontainebleau, y hasta la muerte de Fernando VII, un flujo dispar de información acompaña a los enviados de la causa independiente ante el papa, incluidos quienes no llegan a la “ciudad eterna”.² Por otra parte, como ha sido subrayado por varios autores, la interrupción del romance Roma-Madrid como consecuencia del episodio del gobierno liberal de Riego (1820-1823), cuyas políticas y actitudes repudió la curia romana, condujo a la apertura de nuevos canales de información sobre América.³ Lo más relevante de este episodio es sin duda la decisión de hacer que la Nunciatura de Madrid cumpliera las funciones ordinarias de una instancia de su tipo y se constituyera en relevo directo de información entre los obispos y el papa. Entre esos obispos se cuentan, lógicamente, los americanos.

Por efectos de la guerra, a partir de 1814, dicha Nunciatura —que hasta entonces había mantenido un bajísimo perfil como consecuencia del ejercicio del Patronato regio— empieza a jugar un papel importante para la Iglesia hispanoamericana. Según la interpretación de Leturia:

Relajado, y aun roto desde esa fecha, el dominio político-religioso del rey en las Españas de América, en crisis y aun suprimido en la península misma el antiguo Consejo de Indias, expatriados por expulsión o propia iniciativa muchos de los prelados de los antiguos virreinos, transportado el problema de la emancipación al terreno diplomático de las cancillerías de Madrid y de toda Europa; la Nunciatura ante el rey católico se

² Ver, por ejemplo, Pedro de Leturia, “Conatos francovenezolanos para obtener, en 1813, del papa Pío VII una encíclica a favor de la independencia hispanoamericana”, *op. cit.*, t. III, apéndice undécimo, pp. 439-470.

³ Pedro de Leturia, *op. cit.*; Martínez de Codes, *op. cit.* y Ayrolo, *op. cit.*

convierte en oficina de información y en central de tanteos e iniciativas, que influye sobremanera en la marcha de las negociaciones, tanto en París como en América y Roma.⁴

El cardenal Consalvi, secretario de Estado de Pío VII, consideró entonces indispensable tener informes directos del episcopado americano. Se solicitaron a través del nuncio en Madrid, Giustiniani. Fluyeron así los informes del obispo de Mainas, fray Hipólito Sánchez Ranjel; del arzobispo de Caracas, Narciso Coll y Pratt, y del metropolitano de Lima, Bartolomé María de las Heras, miembros del alto clero hispanoamericano que habían tenido que dejar América en el contexto de las rebeliones contra la Corona. Esto llevó a la curia romana el punto de vista de los dignatarios eclesiásticos que habían combatido la causa independentista, pero también llevaría, en breve, la de aquellos que se habían adherido a la causa.⁵ Todo esto antes de que la instalación de la Nunciatura en Río de Janeiro abriera, en 1829, un canal fundamental de comunicación.

Los efectos sobre la curia romana de este flujo inédito de información pueden apreciarse en un tema central, que es la renovación de los obispados americanos, sin duda uno de los motores principales del acercamiento de las nuevas repúblicas a Roma. En 1827, recurriendo a un artilugio que permite evadir el Patronato regio y hacer designaciones de manera directa –la nominación *in partibus infidelium*, es decir, “en tierra de infieles”– Gregorio XVI nombra obispos para la Gran Colombia, dotando así de arzobispos a Bogotá y Caracas, y de obispos a Quito, Santa Marta, Cuenca y Antioquia; además del vicario apostólico para Charcas.⁶

1835: EL GIRO

Entre los años de 1824 y 1835 la curia romana pasará de la condena abierta de las independencias en la segunda encíclica legitimista, de León XII,

⁴ Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, p. 131.

⁵ Los informes de unos y otros están reproducidos y analizados en Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, apéndice séptimo, “La emancipación hispanoamericana en los informes episcopales a Pío VII. Copias y extractos del archivo vaticano”, pp. 123-298.

⁶ Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, p. 57.

en septiembre de 1824, al reconocimiento de la independencia de Colombia en 1835 y luego de México, en 1836, con Gregorio XVI.

La batalla de Ayacucho, en Perú, había marcado desde el 9 de diciembre de 1824 la derrota definitiva de los ejércitos españoles en el continente americano, dejando al imperio español reducido a sus dominios del Caribe, señaladamente Cuba, y las pretensiones sobre el suelo mexicano concentradas también en un territorio insular: la fortaleza de San Juan de Ulúa, en el islote de ese nombre frente al puerto de Veracruz. Sin embargo, la noticia de la victoria americana parece seguir un lento y tortuoso camino antes de incidir en el ánimo de la curia romana lo suficiente como para suscitar una reacción favorable a las nuevas naciones... No sólo en 1824 España obtuvo de León XII la encíclica legitimista, sino que, mientras vivió Fernando VII (y fue a morir el 29 de septiembre de 1833), la Corte de Madrid persistió en su pretensión de ejercer algún tipo de dominio sobre los territorios americanos, y esas pretensiones encontraron respaldo en Roma con su no reconocimiento de los gobiernos independientes, por más que se quiera ver la designación de obispos *in partibus infidelium* como una forma velada de reconocimiento.

Son cuestiones de política internacional, sin duda, sobre las cuales pesa una multitud de factores. No ignoraban los americanos ese juego europeo de equilibrios combinados, en el que lo comercial se codea con lo ideológico y lo religioso, y por eso encontramos toda una colonia hispánica en Londres donde se cruzan liberales peninsulares e independentistas americanos quienes además interactúan con el continente.⁷ Por eso mismo los gobiernos formados tras el triunfo de los insurgentes envían representantes a Estados Unidos y a Francia y, muchas veces, en París y en Londres hacen éstos una suerte de antesala de Roma, a donde no siempre llegarán.

Mientras gobernó Fernando VII, no tuvo España mayor aliado diplomático en asuntos americanos que el gobierno de la Iglesia católica. En opinión de algunos autores, Roma correspondía al apoyo recibido de España durante el cautiverio de Pío VII y la toma de los Estados Ponti-

⁷ Sobre la importancia de la antesala londinense para los independentistas americanos véase Iván Jaksic, *Andrés Bello. La pasión por el orden*, Caracas, bid & co. editor, 2007.

ficios por los franceses.⁸ La llegada de Gregorio XVI a la cabeza de la Iglesia cambiaría no poco la actitud romana hacia los Estados desprendidos del imperio español, pues el papa mostró una seria preocupación y se involucró en encontrar una solución al tema de la carencia de obispos en los nuevos países. Con todo, tuvo que fallecer Fernando VII para que la política romana se desprendiera de la defensa llana de los “derechos” del rey católico y entrara en una fase nueva, seducida esta vez por la personalidad de Bolívar.

Más allá de la figura de Fernando VII, lo que defiende la curia romana es el principio monárquico. Lo defiende por un vínculo que en ese tiempo está lejos de ser secundario, entre el poder monárquico y el catolicismo, y lo defiende también en interés propio, pues se juega en ello la condición del papa como soberano temporal. Si seguimos a Leturia todavía desde el mirador brasileño de la Nunciatura, la curia se forma la idea de que América irá toda por el camino de la monarquía.⁹

El vínculo íntimo entre catolicismo y modelo monárquico evidenciará modificaciones sensibles solamente cuando los Estados Pontificios terminen reducidos al mínimo territorio del Vaticano en 1870. Pero se puede hacer la hipótesis de que, en realidad, cuando se llega a este punto, ya dicha relación está seriamente socavada, entre otras cosas por las experiencias americanas; ésta es la hipótesis que se pondrá a prueba en las páginas siguientes.

⁸ Rosa María Martínez de Codes, *op. cit.*, p. 51.

⁹ Pedro de Leturia, *op.cit.*, t. III, p. 60.

LA LEJANÍA

Dice Pedro Leturia que Madrid nunca cumplió, como Nunciatura, a no ser en los últimos tiempos del dominio imperial, su función de puente entre Roma y América, sino que Roma renunció a esta posibilidad en favor del despliegue total de la potencia avasalladora de la Corona y de su Consejo de Indias... Quizás no pudo contrariarla. Debe decirse que la relación entre Roma y Madrid durante los siglos en que estuvo vigente el Patronato indiano no siempre fue tersa, en ocasiones fue francamente ríspida y aun llegó a romperse, como cuando en 1709 Clemente XI, bajo presión militar, tomó partido por Austria en la guerra de sucesión española y Felipe V reaccionó expulsando de Madrid al nuncio papal, llamando a su embajador en Roma y endureciendo las medidas de control de los documentos pontificios mediante el llamado *pase regio*, “prohibiendo toda comunicación con la Santa Sede”.¹

En más de un sentido el Patronato, siendo una concesión pontificia, era una regalía, es decir un privilegio de la Corona, y fue interpretado como un conjunto de derechos del rey. Como es comprensible, la concesión pontificia, al reconocer un conjunto de derechos en materia del gobierno eclesiástico a la Corona española, fortaleció en España esa tendencia conocida en Europa como “regalismo”, defensora de la injerencia del gobierno civil en materia de gobierno eclesiástico. Fue este regalismo una corriente muy influyente en los medios monárquicos europeos hasta muy avanzado el siglo XIX y también tuvo su traducción y su peso en los medios republicanos mientras no cobrara fuerza la idea de separación entre asuntos religiosos y asuntos políticos. Desde la perspectiva romana, como para muchos hombres de Iglesia en distintos países, la práctica del regalismo fue una forma de control de la Iglesia por parte del Estado. El ejercicio del regalismo no fue, sin embargo, uniforme. En España, la voluntad de control fue tal que Carlos III prohibió explíci-

¹ María del Carmen Rodríguez, *op. cit.*, p. 203.

tamente la comunicación directa de los jefes católicos con el papa y la sometió a censura. Y, o no hubo protestas o, si las hubo, no surtieron efecto alguno. La curia romana parece haber asumido el regalismo español sin chistar. Es probable que no tuviera otra salida. Sobre el caso español Rodríguez González señala:

El regalismo dieciochesco español tuvo un rasgo peculiar en comparación con el de otras monarquías: tardó mucho más (hasta el Concordato de 1753) en lograr sus objetivos. No discutió la directa potestad del Papa en la esfera espiritual, sino en las “materias mixtas”. La defensa a ultranza de las regalías inherentes a la Corona se convirtió en un desafío con Roma, en el que no sólo se persiguió la independencia del poder real, sino también una amplia gama de intereses económicos.²

En estas circunstancias, en términos semánticos, el concepto mismo de patronato se modifica: no es que el patronato provenga de una graciosa concesión pontificia, sino que Dios mismo lo otorgó a los reyes sobre América. En términos prácticos, uno de los resultados de este sistema, constatado por los propios funcionarios romanos, fue redoblar la lejanía entre Roma y América de manera que, al momento de las revoluciones de independencia, roto el puente, empieza en Roma a ser difícil saber lo que sucede en el área hispana del otro lado del Atlántico.

Cierto es que, del lado romano, resquebrajado el imperio español, la información sobre aquellos territorios se tornaba por lo menos incierta. Quizás también habría que pensarlo de otra manera: simplemente, ya no se puede creer en lo que digan sobre América los funcionarios reales peninsulares. Tratando el caso del Río de la Plata, lo expresa así Valentina Ayrolo:

La relación entre Roma y las diócesis americanas fue prácticamente nula hasta 1818. A partir de esa fecha y gracias a la llegada a Roma de informes directos desde América, la Secretaría de Estado construirá una imagen bastante ajustada de la situación que se vivía en las Provincias Unidas [...] daba cuenta de las circunstancias políticas y sociales que atravesaba

² *Ibid.*

Hispanoamérica en general, pero además consideraba algunos problemas específicos de las principales diócesis americanas.³

Para las comunidades americanas de fieles católicos, la evidencia de una lejanía acrecentada por la ruptura de la intermediación subraya otras cuestiones: el estado de la organización misma de la Iglesia en territorios concretos y la relación entre la estructura eclesiástica y el poder civil a escala de las nuevas naciones; y plantea también, profundamente, el tema de la relación con la autoridad romana.⁴ Tienen estas cuestiones una expresión aguda en el tema de los dignatarios eclesiásticos, de quienes muchas diócesis hispanoamericanas se vieron privadas en la coyuntura revolucionaria, como puede ilustrarse con el caso del Nuevo Reino de Granada:

Quando estalló la revolución, el Nuevo Reino de Granada carecía en gran parte de titulares en los altos cargos eclesiásticos: sólo Cartagena, Quito y Cuenca habían conservado sus obispos: los de Popayán y Santa Marta lo mismo que el arzobispo de Santa Fe habían fallecido poco tiempo atrás. Además, durante el interregno el titular de la sede de Cartagena fue obligado a emigrar y el nuevo arzobispo de Santa Fe no entraría nunca en funciones a causa de sus ideas políticas contrarias a la independencia. No quedaban entonces sino dos dignatarios eclesiásticos en el antiguo Virreinato.⁵

De hecho, la escasez de dignatarios eclesiásticos es una de las características sobresalientes en todo el territorio hispanoamericano de la época, tan central en la vida de una sociedad católica, que es un indicador

³ Valentina Ayrolo, *op. cit.*, p. 35.

⁴ Estos temas han sido magistralmente abordados por Sol Serrano en *¿Qué hacer con Dios...*, *op. cit.*

⁵ "Lorsqu'éclata la révolution, le Nouveau Royaume de Grenade manquait en grande partie de titulaires aux hautes charges ecclésiastiques: seuls Carthagène, Quito et Cuenca avaient gardé leurs évêques: ceux de Popayan et Sainte-Marthe ainsi que l'archevêque de Santa Fe étaient décédés peu de temps auparavant. De plus, pendant l'interrègne le titulaire du siège de Carthagène fut forcé d'émigrer et le nouvel archevêque de Santa Fe ne devait jamais entrer en fonctions en raison de ses idées politiques contraires à l'indépendance. Il ne restait donc que deux dignitaires ecclésiastiques dans l'ancienne Vice-Royaume", véase Daniel Gutiérrez Ardila, *Un nouveau royaume. Géographie politique, pactisme et diplomatie durant l'interrègne en Nouvelle Grenade (1808-1816)*, tesis de doctorado en historia, París, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, octubre de 2008, p. 519.

importante del estado de crisis política y social en que la región se encuentra. Sintetiza así el problema Sol Serrano:

La ausencia de obispos en el continente fue muy grave. De hecho, en México no hubo obispo residente después de 1829 y la arquidiócesis estuvo vacante entre 1822 y 1840, mientras que Honduras no tuvo obispo residente por 43 años y Cuenca, en Ecuador, no lo tuvo durante 41. Por su parte, en el espacio andino, cuando Bolivia obtuvo su independencia no tenía obispo y dependía de Perú. Este último contaba sólo con dos, uno en Cuzco y otro en Arequipa [y añade] En el caso del Río de la Plata, la situación fue aun más difícil por la fragmentación del territorio en que las provincias ejercieron el patronato e intentaban entenderse con Roma.⁶

La centralidad de las autoridades eclesiásticas es tal que todos los bandos concuerdan en ella, buscan solucionar la situación en términos prácticos y además sacarle provecho. La falta de autoridades religiosas y la cadena de dificultades que conlleva para la vida cotidiana de una comunidad de fieles practicante es tal que en ella se encuentra el punto de inflexión de la política romana sobre la región. La urgencia de la provisión de obispos es quizás el único punto de encuentro entre las autoridades de las nuevas naciones y la curia romana, si bien no hay coincidencia en relación con la interpretación de esa urgencia: para los americanos se trataba de procurar remedio inmediato a una situación que ya había durado más de lo soportable; para Roma el punto implicaba el delicado manejo de los celos de la Corte de Madrid que no cejaba en sus reivindicaciones relativas al derecho de patronato, el cual, como ya se dijo, comprendía la facultad de preconizar obispos. En torno al caso mexicano Christopher Domínguez Michael comenta:

Pese al intolerantismo de la Constitución mexicana y las súplicas de Guadalupe Victoria al papa León XII, el país se quedó en 1829 sin obispos consagrados. Pese a que en algunos casos como en Colombia, Roma accedió a consagrar obispos sin dar reconocimiento diplomático, en el caso de México pudo más la furia de Fernando VII que el temor a que el gobierno mexicano, desesperado ante la acefalia episcopal, empezase a cobrar

⁶ Sol Serrano, *op. cit.*, pp. 64 y 65.

diezmos y a nombrar obispos cismáticos por su cuenta, como ocurrió en Guatemala.⁷

¿Qué se juega en la nominación de obispos? La falta de obispos no sólo es un tema que afecta al gobierno de las diócesis –pues, en realidad, existen mecanismos previstos para la administración de las diócesis en ausencia temporal o definitiva de su obispo–, sino que repercute en algo tan central como es la reproducción del cuerpo eclesiástico y la posibilidad de garantizar el ejercicio del ministerio sacerdotal: sin obispo, la diócesis se puede gobernar a través de su cabildo, sin embargo el cabildo no tiene la facultad de ordenar sacerdotes. La visión de un territorio sin posibilidad de ordenar nuevos curas fue motivo de preocupación y quedó expresada en el capítulo de Santa Fe el 16 de noviembre de 1813 por el doctor D. Fernando Caicedo.⁸

El tema del gobierno de las diócesis está lejos de ser una cuestión puramente espiritual. Antes bien evidencia la intimidad de la relación entre cuestiones temporales y espirituales. Además de las cuestiones prácticas que son fundamentales en toda religión, la desaparición de la mediación por la vía del Patronato regio obliga a los americanos a pensar el tema de la autoridad misma del papa, de su soberanía. Autoridad y soberanía son en esos tiempos conceptos centrales de la acción y del discurso político en las regiones en rebelión contra el imperio español, como destaca la historiografía reciente.⁹ Lo que suele dejarse de lado cuando se trata de un análisis político es la forma en que la construcción de un imaginario y de un discurso propios relativos al tema de la soberanía nacional y de la autoridad política en general permean el ámbito de lo religioso.

AUTONOMÍA Y CISMA: LA TENUE FRONTERA

La ruptura de la dominación española obliga a repensar el tema de la autoridad en sus distintos niveles, incluyendo la autoridad del papa; obliga

⁷ Christopher Domínguez Michael, *op. cit.*, p. 653.

⁸ Daniel Gutiérrez Ardila, *op. cit.*, p. 519.

⁹ La celebración del bicentenario del inicio de la guerra produjo abundante bibliografía en la que estos temas ocupan un lugar importante. Roberto Breña ofrece en sus dos revisiones historiográficas un panorama del tema.

también a encarar el tema de la soberanía y sus atributos; un tema del que tampoco puede excluirse al papa. El tema de la autoridad y aquél, especialmente, de la soberanía, conducen a algunos por una vía inesperada: así algunas provincias, cansadas de estar subordinadas a obispos lejanos y poco atentos a sus necesidades, resuelven, como un ejercicio soberano, erigirse en obispados y nombrar autoridades. Uno de los casos más célebres es el de la villa del Socorro, en la Nueva Granada: en 1811 las autoridades de esta ciudad, estando acéfala la monarquía, decidieron erigirla en obispado, luego de un razonamiento que puede equipararse a aquel que condujo a la formación de juntas políticas, pues las autoridades de la ciudad dieron por supuesto que en ausencia de un soberano legítimo y en virtud de la retroversión de derechos derivada de esta circunstancia, también habían adquirido el derecho del patronato. El escándalo fue grande y la ciudad fue tildada de cismática. De acuerdo con la versión del arzobispo de Caracas, quien intervino ante la ausencia del arzobispo de Santa Fe de Bogotá, leemos:

En la villa del Socorro, una de las principales poblaciones del Nuevo Reino de Granada, y donde desde mucho antes habían chocado los partidos, se erigió al fin una Junta que, titulándose Suprema, desconoció la autoridad del Congreso general de Santa Fé, y, devorada por el ansia de ostentar poder, dio el primer ejemplo en la América española de un cisma causado por la erección de obispado y elección de obispo que hizo aquella asamblea, añadiendo a la usurpación del mando civil y político la escandalosa intrusión en los negocios de la Iglesia.¹⁰

Aún hoy la historiografía habla sin incomodidad del “cisma del Socorro”.¹¹

Más complejo aún resulta el caso de Quito bajo la autoridad del arzobispo Cuero y Caicedo. También aquí se aprecia el entrelazamiento del tema de la soberanía con el del patronato: a qué grado la soberanía tenía una expresión político-religiosa o, simplemente, de administración de lo religioso. Y también sugiere una cercanía entre el fenómeno político del juntismo y el de los llamados cismas religiosos. Sigue siendo fundamental el estudio de Marie-Danielle Demélas, quien perfila el paisaje en

¹⁰ Citado en Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, p. 188.

¹¹ Daniel Gutiérrez Ardila, *op. cit.*, pp. 519-529.

estos términos: “Poco antes de que España promulgara la suya en Cádiz, Quito se había dado una constitución bajo el patronazgo del obispo quien la hizo jurar en su calidad de prelado y en su calidad de presidente de la República”.¹²

Como explica la autora, siguiendo el ejemplo de muchas ciudades españolas, el obispo Cuero y Caicedo presidió la junta de Quito, pero antes que considerarlo un título honorífico, utilizó sus funciones y su clero para desarrollar una guerra que ella considera religiosa: “Animó a las tropas, excomulgó a los recalcitrantes y condenó a los curas tibios”. Declaró suspendidos de su oficio y beneficio a todos los eclesiásticos, seculares y regulares que se opusieran a la “felicidad de la patria”, “Absolvió de sus faltas a los muertos en combate, la guerra era santa”.¹³

No era Cuero y Caicedo el único jerarca en guerra en la región, mas sí el único que movilizó militarmente al clero bajo su mando: “La comparación con Cuenca complica aún más la cuestión: ahí también el obispo hacía la guerra –contra el de Quito– pero su clero no la dirigía y se limitaba a sostener a un ejército llegado de Lima y de Guayaquil dirigido por sus oficiales. La guerra religiosa era un fenómeno precisamente localizado, entre Pasto y Riobamba”.¹⁴

El caso de Quito, que inclina a Demélas a hablar de “guerra religiosa”, subraya el carácter indisociable para la época entre lo público, lo religioso, lo político y, por ende, lo militar. Si hay guerra, ésta se acompañará de símbolos religiosos e implicará a los hombres de Iglesia; ahora bien, lo que destaca en el caso de Quito bajo Cuero y Caicedo es la militarización de lo religioso a la que el arzobispo procede: la movilización

¹² “Peu avant que l’Espagne promulgât la sienne à Cadix, Quito s’était donné une constitution sous le patronage de l’évêque qui la fit jurer en tant que prélat, et en tant que président de la République”, véase Marie-Danielle Demélas, *L’invention politique. Bolivie, Equateur, Pérou au XIXe siècle*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, p. 184.

¹³ “Il encouragea les troupes, excommunia les récalcitrants et condamna les curés tièdes. [...] Il absout de leurs fautes les morts au combat, la guerre était sainte”, *ibid.*, p. 185.

¹⁴ “La comparaison avec Cuenca complique encore la question: l’évêque y faisait aussi la guerre –contre celui de Quito– mais son clergé ne la dirigeait pas et se bornait à soutenir une armée venue de Lima et de Guayaquil menée par ses officiers. La guerre religieuse était un phénomène précisément localisé, entre Pasto et Riobamba”, *ibid.*, p. 189.

militar de todos los recursos religiosos, no sólo símbolos sino hombres y recursos institucionales, es decir, la movilización en cuerpo de los hombres de Iglesia para la guerra, contrariamente a lo que sucede en otros contextos, donde ciertamente se movilizan numerosos clérigos por la causa de la insurgencia, pero lo hacen a título individual.¹⁵ La gran diferencia estriba en el poder que tuvo Cuero y Caicedo y también en su posibilidad de movilizar los recursos del Estado –incluyendo los de la Iglesia– para la insurgencia. No es, sin embargo, seguro que esto haga del caso una guerra religiosa pues en la confrontación no se dirimen cuestiones religiosas.

A inicios de la siguiente década tuvo lugar otro caso muy sonado, esta vez en Centroamérica, en él se evidencia la imbricación entre lo político y lo religioso dentro del tema de la soberanía; se trata del movimiento encabezado por el cura Delgado en El Salvador. El 30 de marzo de 1822, las autoridades civiles de San Salvador resolvieron erigir en obispado la provincia y nombrar obispo al sacerdote José Matías Delgado. Como lo subraya Ayala Benítez, se trata de una decisión tomada en tiempos difíciles, bajo el asedio de las tropas mexicanas que buscaban incorporar los territorios centroamericanos al imperio encabezado por Agustín de Iturbide. Como lo muestra el mismo autor, lo político y lo religioso se entrelazan en este conflicto que opondrá a las autoridades civiles de San Salvador con las autoridades religiosas de la arquidiócesis de Guatemala, de las que originalmente dependía la provincia.¹⁶ No se trataba de una ocurrencia del momento, sino de una decisión que materializaba una demanda autonomista de tiempo atrás, como destacaba ya en 1962 Carlos Meléndez Chaverri, citando las decisiones de la Diputación Provincial:

¹⁵ Es conocido el estudio de Taylor para México: William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, traducción de Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey, México, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999, 2 vols. Para el caso colombiano véase Amanda Caicedo Osorio, “La rebelión de las sotanas o el camino al infierno: el clero neogranadino en la independencia”, en Pablo Rodríguez Jiménez (coord.), *Historia que no cesa: la independencia de Colombia 1780-1830*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario-Editorial Universidad del Rosario, 2010, pp. 149-160.

¹⁶ Luis Ernesto Ayala Benítez, *op. cit.*

Teniendo en consideración que hace muchos años, que esta Provincia solicita se erija en Obispado: que a este fin se hicieron diversos recursos al Gobierno supremo Español, que propendiendo a ello, libró varias reales cédulas para la formación del expediente: que instruído éste últimamente en la Diputación Provincial de Guatemala, se dio cuenta poco antes de la Independencia al mismo Gobierno.¹⁷

Las razones esgrimidas combinan las necesidades religiosas, la desatención de la provincia por parte del obispado de Guatemala y la existencia de recursos suficientes para resolverlas de manera independiente. Es decir, la erección del obispado vendría a subrayar la autonomía de El Salvador, especialmente en relación con Guatemala, sin duda un viejo litigio. Así, en la misma resolución se consideraba:

que la necesidad cada vez se hace más urgente, por el aumento de la población y por el dilatado tiempo de diez y nueve años que hace no se visita la Provincia y teniéndose por otra parte presente que las rentas de la misma Provincia son más que suficientes para que pueda subsistir y subsista la Silla Episcopal y lo demás anexo a ella.¹⁸

Pero el acuerdo, además de crear una nueva jurisdicción para la administración de lo religioso, señalaba un responsable para la misma, presuponiendo que ésa y no otra hubiera sido la decisión del gobierno español:

Que desde luego quede erigida en Obispado y que sea el primero que ocupe esa silla, según la voluntad general de toda la Provincia manifestada en el mismo expediente, el señor doctor don José Matías Delgado, Cura y Vicario de esta ciudad y Presidente de esta Junta provisional gubernativa, como ya se hubiera verificado por providencia del Gobierno español, según el mérito que ofrecen los documentos justificativos de la materia: entendiéndose que la erección y nombramiento o presentación, se hacen en el modo y forma que lo han acostumbrado hacer los Reyes Católicos de España, para lo cual se dirija por este Gobierno la suplicatoria correspondiente a Su Santidad, luego que se presente ocasión oportuna, a efecto

¹⁷ Citado en Carlos Meléndez Chaverri, *op. cit.*, p. 284.

¹⁸ *Ibid.*

de que se digne confirmar este acuerdo y mandar expedir en consecuencia las bulas de estilo [...].¹⁹

Llama la atención el acento puesto en la supuesta continuidad de las formas adoptadas, lo que presenta a las autoridades de San Salvador como convencidas de ser depositarias de las prerrogativas del Patronato regio.

Como bien se puede apreciar, en el corazón de estos actos está la interpretación de la soberanía. Al mismo tiempo, se hace evidente en ellos la transformación de un concepto central de la vida político-religiosa iberoamericana asociado al de soberanía: el patronato, incorporado a la práctica de gobierno durante las primeras décadas de vida independiente. Como se puede ver en estos episodios, el concepto de patronato ha experimentado una mutación y, aunque sigue indicando un tipo de relación entre autoridades civiles y eclesiásticas, caracterizado por la existencia de formas de control y protección de las primeras sobre las segundas, es claro que no tuvieron gran dificultad los contemporáneos en despojar al patronato del adjetivo que lo instaló en América (regio) para hacerlo un atributo directo del Estado soberano.

Sobre este tipo de acciones cae pronto la acusación de cismáticas. Les viene primero de las autoridades inmediatas: los obispos o arzobispos de cuya autoridad habían renegado se apresuran a condenarlas, como hizo el obispo de Caracas, Coll y Prat, en relación con el Socorro; más tarde termina por llegar la censura papal, como sucedió con Delgado, quien fue excomulgado.²⁰

Detrás del término “cisma” está la descalificación, con un argumento de autoridad, de una acción que se enmarca dentro de la reivindicación de soberanía (o se acompaña de ella), donde queda claro que conviven, se confunden y se conjugan lo temporal y lo espiritual, como una prolongación de esa discusión que ha acompañado al papado desde el Renacimiento.²¹

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Asunto en el que, por cierto, los apologetas de Delgado, héroe nacional salvadoreño, prefieren no insistir y que el citado libro de Ayala Benítez explora a fondo apoyándose en importantes fuentes de archivo.

²¹ Véanse Paolo Prodi, *El soberano pontífice...*, *op. cit.* y Hubert Jedin, *op. cit.*

PENSAR AL PAPA

Soberanía y autoridad: la reflexión sobre estos conceptos, la profundización en ella, la transformación de su sentido y su centralidad en la vida política americana en el primer tercio del siglo XIX, hacen obligado pensar que también tuvo lugar una reelaboración de la idea de la soberanía del papa y de su autoridad en el corazón de las nuevas formas de concebir a la nación y sus atributos.

La condición de americanos daba a los católicos del continente un doble alejamiento de la autoridad papal: el ancho océano hacía de Europa una referencia simultáneamente cotidiana y lejana, accesible por la sola vía de la representación –escriturística, pictórica u otra– o del testimonio, ciertamente no escaso, de viajeros.

Además, mientras duró el dominio imperial hispano, las formas concretas del ejercicio del poder espiritual del papa llegaban a los americanos mediadas por representaciones y por funcionarios de la Corona española y sólo avanzado el siglo XIX en la persona de los delegados pontificios. Así, lo que los americanos tenían ante sí como máxima autoridad religiosa eran obispos y arzobispos insertos en un doble sistema de obediencia y de lealtades. En cambio, el poder temporal del papa no se experimentaba en el espacio americano porque sobre él era inexistente: el dominio temporal del pontífice romano tenía por espacio de aplicación los Estados Pontificios, que se suponían una herencia del patrimonio del apóstol Pedro.²² Nada más alejado en términos de experiencia –individual, colectiva, generacional– de la vida cotidiana y la historia acumulada, resentida en carne propia por los sujetos de los Estados Pontificios, señaladamente los romanos, que vivían cotidianamente el gobierno del papa-rey y su presencia misma en las calles de la ciudad de Roma.²³ Esto, que es un aspecto central en la historiografía interesada por el caso romano

²² Sobre esto véase Paolo Prodi, “Una nueva monarquía: de las tierras de San Pedro al Principado”, en *El soberano pontífice...*, *op. cit.*, pp. 9-33.

²³ Sobre el tema de la experiencia, véase Reinhart Koselleck, “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico”, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 2001, pp. 43-92. Sobre la presencia del papa en la vida cotidiana de la ciudad de Roma, véase Susan Vandiver, *op. cit.* y también Catherine Brice, *op. cit.*

o por la Iglesia católica, es lo que desde América se vuelve más difícil de mirar y pasa por lo general a un segundo plano. ¿Qué representaciones tenían los americanos de este ejercicio del poder temporal, con todo y que, en sentido estricto, no les concernía? Desde América, el papa es un soberano espiritual ante todo. En la Roma de la época, el papa es primero un gobernante de carne y hueso, que encabeza un sistema político y administrativo; y también es un dirigente espiritual.

El alejamiento más importante no parece ser el marcado por la distancia física —aunque ésta determine que la inmensa mayoría de los católicos americanos no haya nunca visto al papa— sino aquel determinado por la mediación de la Corona española. ¿Cómo es, entonces, la representación de una autoridad mediada por otra, a su vez representada por otra más —puesto que tampoco los reyes de España ponen jamás un pie en sus dominios americanos—? Lo más significativo para esta reflexión es que la ruptura de esa mediación —como se ha dicho arriba— obligó a pensar en la autoridad mediada.

Así, la ruptura con la Corona española puso a los americanos ante la necesidad de pensar en Roma de una nueva manera. Entre la década de 1820, en que parten hacia Europa los primeros enviados, y la década de los cuarenta, en que las primeras reacciones romanas empiezan a dar sus frutos, se tiene ocasión de mirar cómo se articula esta nueva representación. Con el caminar del siglo, las sacudidas políticas a ambos lados del Atlántico también van a desestabilizar la imagen americana del pontífice y del gobierno central de la Iglesia, haciéndola depender no sólo de un vínculo religioso sino de múltiples factores políticos.

Pero la construcción de una nueva Roma tiene también una faceta europea de gran potencia, parte del seno mismo de la curia romana y es aquello que los historiadores designan como “romanización”. Es éste un proceso que incumbe a todo el mundo católico y que significa la afirmación de la autoridad espiritual del papa sobre las Iglesias “nacionales” y la construcción de una autoridad que prescinde de las cabezas de los Estados, es decir, la paulatina desaparición de todo galicanismo. La romanización en ese sentido contribuyó a la construcción de ámbitos separados para lo religioso y lo político a escala de

los diversos países.²⁴ Pero además acercó a las comunidades de creyentes a una autoridad establecida sobre un fundamento básicamente espiritual.

²⁴ Sol Serrano, *op. cit.*, pp. 81 y ss.

LIBERAL Y PRISIONERO¹

Jamay, mayo de 2013. A más de veinte metros de altura, desde lo alto de un singular obelisco colocado en el centro de la plaza principal del pueblo, la figura de Pío IX domina el panorama de la ribera noreste del inmenso lago de Chapala, el lago más grande de México, desde hace 134 años. Desde su altura, sin duda se alcanzaría a percibir el lago, que en esta zona se ha retirado tanto de sus antiguas orillas dejando una capa fértil sobre la cual se siembra, se apacientan vacas y crecen algunos árboles, si bien la figura le da la espalda al lago. El obelisco en la actualidad está circundado por una reja de hierro forjado, de unos ochenta centímetros de altura. En esta plaza, en esta tarde bajo el ardiente sol de mayo, nadie, salvo tres turistas con sendos sombreros, se interesa por la pontificia figura que corona el monumento ni por los versos de rima un tanto forzada que ornán las caras del obelisco. En la reja, en cambio, sin pudor, más de un anunciante ha prendido lonas de colores. Quienes circulan por la plaza, más que contrastar el monumento con la enneguecedora luz de la tarde, se refugian en la sombra de los árboles y disfrutan de las célebres paletas de nieve que se venden en los portales. ¿Qué hace Pío IX en este lugar? ¿Por qué y cómo emprendió el presbítero José María Zárate entre 1875 y 1879 un monumento de esta magnitud, al “papa prisionero”, en este pequeño poblado jalisciense de la ribera de Chapala?

Entre las grandes figuras públicas del siglo XIX, singular es el sitio del papa Pío IX.² Giovanni Maria Mastai Ferretti personifica los grandes dilemas, los conflictos ideológicos y políticos del mundo occidental del

¹ Ya Catherine Brice titula así el capítulo 4 de su libro sobre Roma: “Pie IX, du pape libéral au prisonnier du Vatican”, *op. cit.*

² La principal biografía sobre este papa es la obra monumental del jesuita Giacomo Martina, *Pío IX*, en tres volúmenes, publicada por la Universidad Gregoriana de Roma entre 1974 y 1990. El primero abarca los años 1846 a 1850, el segundo 1851 a 1866, el tercero 1867 a 1878.

siglo XIX. *Trágico* es, sin duda, el adjetivo que más conviene para caracterizar a la persona y al pontificado con que se cierra toda una era de la historia mundial del catolicismo. Aquella, iniciada en el Renacimiento, durante la cual se consideró inseparable la soberanía espiritual de la temporal, e indispensable el dominio temporal para la existencia misma de la iglesia católica. La era, extendida sobre varios siglos, de los papas príncipes.³ Pío IX encarna la lenta agonía de esa era.

Trágico en el sentido más clásico de la palabra, derivado de esa representación –la tragedia, esa voz cuyo sentido literal es la ficción y cuyo sentido figurado remite a la realidad– donde se constata que las vidas humanas avanzan fatalmente al cumplimiento de su destino: más allá de que conozcamos en esta distancia el desenlace de su historia institucional y personal –indisociables, por cierto–, Mastai, siendo papa, vivió con un convencimiento agudo de su trágico destino y por ese convencimiento adquieren sentido muchas de sus acciones, como las de un hombre al borde del final de una era. Pío IX actuó –en el sentido de la acción y también de la representación– asumiendo plenamente en su sentido cristiano dicho destino.

Lo describe así el historiador Justin Fèvre, buscando fuerza y alivio en las potencias celestiales cuando ya escaseaba el sostén de las Coronas europeas, empeñado en la canonización de los llamados “mártires del Japón”: “En 1862, Pío IX, visiblemente abandonado ya por las potencias de la Tierra, debía buscarse en el cielo nuevos protectores, canonizando a los mártires japoneses”.⁴

Durante sus 32 años de pontificado, para enfrentar a quienes consideró enemigos de la Iglesia y de la fe, Pío IX acudió a todo el arsenal que la tradición romana ponía a su disposición: a los llamados a la unión y a la vigilancia en el seno de la Iglesia, a las exhortaciones a obedecer la autoridad de los príncipes y a los poderes constituidos, al anatema reiterado contra principios y acciones, a las alianzas políticas y militares y al juego diplomático, y hasta a la creación de nuevos intermediarios de las causas humanas ante las potencias celestiales... Todo cuanto

³ Véase Paolo Prodi, *El soberano pontífice...*, *op. cit.*

⁴ “En 1862, Pie IX, déjà visiblement abandonné des puissances de la terre, devait se chercher, dans le ciel, de nouveaux protecteurs, en canonisant les martyrs japonais”, Justin Fèvre, *op. cit.*, p. 3.

tenía a su alcance lo intentó, a pesar de que una parte de estas armas presentaban en su tiempo serios signos de desgaste, especialmente el anatema, desvinculado ya en lo general de la justicia civil. En años que son cruciales para la definición moderna de los conceptos de política y de religión, Pío IX estuvo activo en frentes múltiples, que hoy nos parecen lejanos entre sí, pero que en su tiempo convergían todos en eso que la Iglesia denominó “la cuestión romana”, expresión que concentra el tema de la soberanía temporal del papa sobre un territorio concreto: los llamados Estados Pontificios.

Más aún, no se conformó Pío IX con esos recursos, sino que en el frente del dogma impulsó cuestiones que contribuyeron a modelar el perfil del catolicismo de la era contemporánea: la definición dogmática de la Purísima Concepción, el 8 de diciembre de 1854, y el también dogma de la infalibilidad papal —que cuajó en el Concilio Vaticano I, en 1870—, son sus más sobresalientes logros. El primero revigora la devoción mariana, ya plurisecular. El segundo pone coto a una discusión añeja sobre el tema de la autoridad del papa y su calidad entre los obispos, aunque también, por extensión y en su contexto, intentó fijar una postura sobre la autoridad de la Iglesia en el mundo.⁵

Ahora bien, si el dogma de la Purísima Concepción tendrá repercusiones hondas en la práctica cotidiana del catolicismo, abriendo paso a una exitosa devoción a escala mundial, el dogma de la infalibilidad papal se asemeja en cambio a un canto de cisne ante un mundo que regatea y roe la autoridad pontificia.

Con su propio cuerpo, Pío IX representó a esa Iglesia asediada y cuestionada por las fuerzas del siglo, optando por hacer propia e íntima la calidad de prisionero. No era ésta una novedad total en su época: prisioneros habían sido igualmente otros pontífices —llevando, por cierto, su mismo nombre— en tiempos no muy lejanos, por obra de la temida Revolución. Pío VI, confrontado con el gobierno revolucionario de la Convención, en torno a la Constitución civil del clero, había fallecido en Valence-sur-Rhône, en 1799, tras dos años de cautiverio político y luego de haber perdido, a favor de los franceses, los territorios pontificios de Aviñón y el condado Venesino. Pocos años después, en 1809,

⁵ Hubert Jedin, *op. cit.*, especialmente el capítulo V: “Le Concile du Vatican”, pp. 159-191.

Pío VII había sido secuestrado por los franceses y obligado a residir en Fontainebleau, a merced del emperador, hasta que el eclipse de Bonaparte le permitió volver a Roma en 1814. A Pío VII lo conoció Mastai en su juventud y no es producto del azar que haya decidido ser el noveno con su nombre al momento de asumir la dirección de la Iglesia en 1846.

También Pío IX será prisionero de la Revolución. Sin embargo, en su caso no se trata directamente de los franceses —aunque el concepto de Revolución no se haya nunca desprendido para la Iglesia de su contenido francés—, sino de la revolución romana de 1848 y de las tropas lideradas por el republicano Mazzini. El episodio protagonizado por él se sitúa en pleno corazón de la gesta romántica de la brevísima república romana en 1849, experiencia interrumpida por las tropas francesas que restauraron en la ciudad el gobierno pontificio. El papa Mastai es una figura que encaja a la perfección en este drama, a la vez héroe y enemigo. La radicalización de los movimientos liberales romanos pone fin a los proyectos reformistas del papa y sitúa a Mastai a gran distancia, aunque el lapso transcurrido parezca breve, del tiempo en que los llamados “neogüelfos”, partidarios de la unificación de Italia en forma monárquica, siguiendo la inspiración de su líder, el poeta Gioberti, le miraran como la cabeza posible de un esperado nuevo reino italiano.

A poco tiempo de haber sido electo, Pío IX enfrenta la potencia de la revolución romana cuyo emblema historiográfico es el asesinato de su primer ministro, Pellegrino Rossi, reformista y partidario de la unificación italiana; el papa se refugia en su palacio del Quirinal, asediado por una multitud enardecida. Para él, Roma se ha tornado hostil al punto que la curia opta por una retirada. No es esta vez el secuestro lo que deja a Roma sin el papa, sino la huída. El 24 de noviembre de 1848, el pontífice toma discretamente el camino a Gaeta, en el reino de Nápoles. Antes de hacerlo, el 17 de noviembre, en conferencia con el cuerpo diplomático, decide asignarse públicamente el calificativo de prisionero, condenar esa calidad y, *desde* ella, darse a la fuga: “He sido hecho casi prisionero. Han usado la fuerza, me han quitado mi guardia y me encuentro rodeado de personas ajenas”.⁶

⁶ “Io son fatto quasi prigionero. Hanno usato la forza, mi hanno tolta la mia guardia, e mi trovo circondato di altre persone”, citado en François Jankowiak, *op. cit.*, p. 152.

La imagen del papa prisionero –que por cierto está en la base de su representación historiográfica, no sólo en su época sino hasta recientemente⁷ recorrió el mundo católico y lo conmovió, mas no detuvo el avance de Mazzini, lo que en los hechos resultó en la supresión –por tercera ocasión en el siglo, subraya Jankowiak– del poder temporal. El éxito de los mazzinianos fue efímero y Pío IX pudo retornar a Roma, como producto de una nueva intervención de las fuerzas francesas en la península en 1849. Restaurado en su trono, el papa, sin embargo, jamás abandonaría su identidad de prisionero. Protegido por una revolución re-monarquizada, mas no por ello distanciada de su proyecto secularizador, Mastai tuvo que afrontar las exigencias de sus salvadores. La revolución de afuera lo amparó de la revolución en casa: las coincidencias entre ambos proyectos no son probablemente ajenas a la forma en que se construyó un concepto englobador de revolución, proceso en el cual Pío IX jugó un rol protagónico a través de un conjunto de documentos difundidos a lo largo de su pontificado que contribuyen a asociar bajo la etiqueta de “revolución” a un cúmulo de actores disímbolos.

LA PRISIÓN INMATERIAL⁸

Apenas una década más tarde, la consolidación del reino de Italia bajo la égida de los piemonteses recortará el territorio de los Estados Pontificios y lo reducirá a Roma y sus alrededores. Y no sólo eso: “Los Estados del papa, o más bien lo que de ellos quedaba, es decir, Roma y el Lacio, estaban a partir de ahora encerrados entre las nuevas provincias del reino de Italia”.⁹ El gobierno pontificio quedará así confinado a la “ciudad eterna”. La curia se verá confrontada a la reducción tangible del poder temporal en sus aspectos más prácticos. Roma se vuelve así reducto y prisión.

⁷ Para esa época véase Justin Fèvre, *op. cit.*; para una síntesis de lo contemporáneo, véase François Jankowiak, *op. cit.*

⁸ Rindo homenaje aquí a Giovanni Levi, *L'eredità immateriale: carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Turín, Einaudi, 1985; publicado en español como *La herencia inmaterial. Historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*, Madrid, Nerea, 1990.

⁹ “Les Etats du pape, ou plutôt ce qu'il en restait, soit Rome et le Latium, étaient désormais enserés entre les nouvelles provinces du royaume d'Italie”, Catherine Brice, *op. cit.*, p. 162.

Vendrán luego los tiempos del Concilio Vaticano (1869-1870), un concilio que se consideró a sí mismo bajo asedio. Las fuerzas del papa se concentrarán en causas cada vez más espirituales, mas no por ello menos políticas. Al desmoronamiento territorial y a los embates frontales contra el poder temporal, la curia romana responderá blindándose en la intransigencia, edificando con ella los muros de su propia prisión, una prisión inmaterial, básicamente ideológica y política. Simultáneamente, depositará su confianza en otro tipo de fuerzas:

En este fin del mes de agosto, la probada confianza del papa en una intervención divina que salvaría a Roma era compartida por una gran parte del clero romano y de la población. Hasta el 13 de septiembre, fecha de la llegada del emisario del rey de Italia, Pío IX estuvo convencido de que Roma no sería ocupada. El papa tenía confianza en Dios, luego de los éxitos obtenidos en Vaticano I, y en las potencias católicas, entre ellas Austria, e incluso en Prusia, sin darse cuenta de lo mucho que el *Syllabus* y la infalibilidad pontificia habían incomodado a las potencias protestantes. Ni Antonelli ni Pío IX tomaron las disposiciones necesarias a una posible ocupación de Roma por los italianos.¹⁰

El 20 de septiembre de 1870 las fuerzas pontificias, tras una defensa del todo simbólica, capitularon. Pío IX contempló la posibilidad de abandonar la ciudad de Roma pero decidió permanecer en su encierro vaticano. El acontecimiento impactó con fuerza al distante mundo católico americano; sin embargo, de acuerdo con un estudio reciente, en el entorno inmediato de la ciudad la situación era distinta: “En su conjunto —señala Catherine Brice—, la población romana no lloraba el fin del poder temporal, pero tampoco recibía a las tropas italianas con los brazos abiertos. Para muchos *Romani di Roma*, empleados del poder pontificio, el

¹⁰ “En cette fin du mois d’août, la confiance du pape dans une intervention divine qui sauverait Rome est avérée et partagée par une grande partie du clergé romain et par la population. Jusqu’au 13 septembre, date de l’arrivée de l’émissaire du roi d’Italie, Pie IX resta convaincu que Rome ne serait pas occupée. Le pape avait confiance en Dieu, après les succès obtenus à Vatican I, et dans les puissances catholiques, dont l’Autriche, voire dans la Prusse, sans réaliser combien le *Syllabus* et l’infailibilité pontificale avaient choqué les puissances protestantes. Ni Antonelli, ni Pie IX ne prirent les dispositions nécessaires à une possible occupation de Rome par les Italiens”, *ibid.*, pp. 163-164.

miedo de perder el trabajo se mezclaba con el sentimiento de catástrofe político-religiosa”.¹¹

Prisionero de sí mismo, encontró la muerte al papa en febrero de 1878 y su cuerpo siguió siendo el lugar simbólico de una batalla radical de fin de mundo: el 13 de julio de 1881, cuando se trasladaban sus restos desde San Pedro a la basílica de San Lorenzo Extramuros, una multitud airada atacó el cortejo, amenazando con lanzar los restos del pontífice al Tíber... ¿Qué profunda animadversión podría llevar así a ensañarse con un cadáver si no estuviera en él representada la historia del Occidente de tantos siglos?

Esta imagen trágica de Pío IX, intransigente y prisionero, tiende a ocultar otra que en los inicios de su pontificado jugó un papel fundamental: la del papa liberal que contemplaba una reforma amplia de la administración romana y el gobierno temporal de la Iglesia, saludado en su ascenso incluso por gobiernos no católicos, como la Gran Bretaña y Turquía, por la expectativa inmensa que se abrió en torno a su persona; un líder capaz de dar un vuelco a la política de persecución y sangre de los últimos años de Gregorio XVI:

[...] el mundo entero a aplaudido al Papa –escribía en 1848 Sarmiento– que a permitido y deseado que se le llame *liberal*, al Papa que a dado libertad a la prensa, representacion a la voluntad de sus subditos, responsabilidad a los jueces, derecho de recusación a los reos, i muchas otras de aquellas inmunidades que muestran la dignidad umana, porque sirven de valladar al ombre contra agresiones injustas.¹²

De las expectativas que generó entre las élites occidentales la llegada de Mastai Ferretti al gobierno de la Iglesia da cuenta la síntesis de Victor Hugo, en un discurso pronunciado ante los Pares de Francia en enero de 1848, citado por el mismo Sarmiento: “un Papa que adopta la revolución francesa, que ace de ella la revolución cristiana i que la mezcla de esa bendición que echa desde lo alto del balcón del Quirinal a Roma i al

¹¹ “Dans son ensemble, la population romaine ne pleurait pas la fin du pouvoir temporel, mais n’accueillait pas non plus les troupes italiennes à bras ouverts. Chez de nombreux *Romani di Roma*, travaillant pour le pouvoir pontifical, la crainte de perdre leur emploi se mêlait au sentiment de catastrophe politico-religieuse”, *ibid.*, p. 166.

¹² D. F. Sarmiento, *op. cit.*, p. 4.

universo, *urbi et orbi*, un Papa que hace esa cosa extraordinaria y sublime, no es solamente un hombre, es un acontecimiento”.¹³ Pero ya en esa perspectiva, enteramente entusiasta, se reservaba al nuevo pontífice un papel de cierre de época; el mismo poeta calificaba a Pío IX de “Acontecimiento social, acontecimiento político. Social, porque saldrá toda una faz de civilización nueva, político porque saldrá una nueva Italia”.¹⁴

A más de siglo y medio de distancia, la historiografía confirma el entusiasmo que rodeó la elección de Mastai y los elementos que lo separaban del recuerdo de su predecesor: “En 1846, Giovanni Mastai Ferretti tenía la reputación de un hombre abierto a las ideas liberales (tres de sus hermanos habían participado en los acontecimientos de 1831) y sobre esa base fue electo papa frente al cardenal Lambruschini, opuesto a las ideas modernas”.¹⁵ Lo que de él se espera tiene que ver muy especialmente con las formas del gobierno temporal de los papas: que libere a los presos políticos y que desarrolle una política acorde con los nuevos tiempos, con los derechos del hombre y del ciudadano.

Pero Mastai se vio prontamente rebasado en su voluntad reformadora por un conjunto de circunstancias: los impulsos revolucionarios en diversos puntos de Europa y no menos en Italia; los ajustes de la geopolítica del continente y las resistencias del propio sistema de gobierno que buscaba cambiar y de quienes lo conformaban. En sus propios Estados, su impulso reformador llegó incluso a ser percibido por sus

¹³ “un pape qui adopte la révolution française, qui en fait la révolution chrétienne, et qui la mêle à cette bénédiction qu’il répand du haut du balcon Quirinal sur Rome et sur l’univers, urbi et orbi, un pape qui fait cette chose extraordinaire et sublime, n’est pas seulement un homme, il est un événement”, Victor Hugo, *Oeuvres complètes. Actes et paroles*. 1 [publiées par Paul Meurice, puis par Gustave Simon], Paris, Librairie P. Ollendorff, 1937, p. 97. Cito la traducción de Sarmiento, *ibid.*, p. 5. Agradezco la ayuda de Véronique Hebrard para localizar el texto original de Victor Hugo.

¹⁴ “Événement social, événement politique. Social, car il en sortira toute une phase de civilisation nouvelle; politique, car il en sortira une nouvelle Italie”, *ibid.*

¹⁵ “En 1846, Giovanni Mastai Ferretti avait la réputation d’être ouvert aux idées libérales (trois de ses frères avaient participé aux événements de 1831) et c’est sur cette base qu’il fut élu pape face au cardinal Lambruschini, opposé aux idées modernes”, Catherine Brice, *op. cit.*, p. 124. En 1831, con intervención austríaca, Gregorio XVI había sofocado el movimiento unitarista que había prendido con fuerza en varios puntos de la península italiana. Mastai era por entonces arzobispo de Spoleto e intervino para lograr la amnistía de los presos políticos.

contemporáneos, entre ellos el mismo Mazzini, como obra de la mano del poder austríaco.¹⁶

El papa trágico —una representación nutrida no sólo por los acontecimientos, sino por el discurso del pontífice y de su entorno— también restó fuerza a otra imagen: la del joven viajero que acompañara a Muzi en su visita a América y cuya elección en el cónclave de 1846 hiciera albergar a los americanos tantas esperanzas. El “papa americano” de Sarmiento; aquel a quien desde Santiago de Chile, el arzobispo Valentín Valdivieso, teniendo en mente el encuentro habido en 1824, escribía en estos términos: “Somos los primeros que hemos logrado conocer y mirar con nuestros propios ojos al Sucesor de San Pedro que en vano ansiaron nuestros padres desde ahora tres siglos”.¹⁷

En muchos sentidos, la imagen del papa intransigente que prevalece hasta nuestros días no hace justicia a la dimensión política, intelectual y moral de este hombre, recibido con tan buenos auspicios y marcado desde sus primeros intentos por el signo de la derrota. Pío IX fue un gran perdedor; pero antes de asumirse como tal fue un luchador tenaz que utilizó todos los recursos que tenía a su alcance, primero los que su proyecto reformista le dictaba y, luego, aquellos que la tradición del gobierno de la Iglesia hacía suyos. Intensamente política, la figura de Pío IX no se entiende sin el tema de la soberanía temporal, sin la realidad de un gobierno en ejercicio y sus sujetos.

Difícil, dentro de todo este panorama, aprehender la relación del papa con esa América conocida en su juventud pero situada a inmensa distancia. Una distancia ahondada por la urgencia de lo inmediato y el carácter envolvente —por decir lo menos— de la “cuestión romana”. Sin embargo, durante su pontificado se acentuó el movimiento de normalización de las relaciones con algunos países de la región por la vía nada despreciable del establecimiento de convenios diplomáticos en materia religiosa llamados concordatos: Costa Rica (1852), Guatemala (1853), Bolivia (1857), Nicaragua y Honduras (1861), Ecuador, El Salvador y Venezuela (1862). Paralelamente, el papa intensificó el combate a las manifestaciones de liberalismo en una región que vivió la profundización de tales tendencias. El combate llegó hasta la excomunión del pre-

¹⁶ François Jankowiak, *op. cit.*, pp. 149-150.

¹⁷ Citado en Sol Serrano, *op. cit.*, p. 84.

sidente colombiano Tomás Cipriano de Mosquera en 1861. Por su parte, las leyes mexicanas le merecieron dos alocuciones de rechazo ante el colegio cardenalicio, la primera en 1854 y la segunda en 1865. Entre una y otra, en 1862, Pío IX obsequió a los católicos mexicanos su primer santo: el jesuita Felipe de Jesús.

En términos devocionales, la adhesión hispanoamericana al culto de la Purísima Concepción permite constatar una forma de relación de la región con Mastai; y, sin duda, la representación misma de su persona, heroica y trágica, concentrada en esa imagen del papa piadoso y prisionero, encontró en los fieles americanos un terreno fértil. Así lo muestran las múltiples funciones públicas de desagravio de que fue objeto en diversos sitios de América, las colectas de fondos promovidas por las autoridades eclesiásticas en su favor¹⁸ y, como lo atestigua aún hoy, a una distancia que la devoción a su persona no logró traspasar, el monumental obelisco de Jamay.

¹⁸ Véase, por ejemplo, J. Sebastián de Goyeneche y Barreda, *Carta pastoral que el Ilmo. Y Rmo. Sr. Dr. D... dirige a sus muy amados hijos, el clero y fieles de la arquidiócesis de Lima con motivo de la reciente invasión de los Estados Pontificios*, Lima, imprenta de J. Francisco Solís, 1870, p. 25.

TERCERA PARTE

LA REVOLUCIÓN: UN CONCEPTO CATÓLICO Y ROMANO

Si se siguen las transformaciones de la Iglesia católica romana durante un más que largo siglo XIX, que podría extenderse desde la confrontación de Pío VI con el gobierno francés de la Convención, en el ocaso del siglo XVIII, hasta los tratados de Letrán, entre Pío XI y Benito Mussolini, en 1929, cuando se signó el mutuo reconocimiento entre el Vaticano y la República italiana, con lo que quedó sancionada la existencia del Estado contemporáneo de la Iglesia, se podrá apreciar que hay un concepto que acompaña en la sombra a todo ese acontecer: el concepto de Revolución.

Para Occidente en general, es sabido que el vocablo experimenta una transformación profunda desde finales del siglo XVIII y que, tras haber designado fenómenos astronómicos, se politiza intensamente y se sitúa en el centro de importantes tensiones que recorren más de un siglo. En el mundo católico, el movimiento francés iniciado en 1789, que derrocó a Luis XVI e instauró el principio de la soberanía popular en el centro de lo político, es el que más contribuyó a fijar el perfil del concepto. Primero porque minó –aunque resulte paradójico– la antigua relación entre catolicismo y monarquía; segundo porque puso en marcha un agresivo proyecto secularizador y laicizante; tercero porque se exportó con éxito no sólo como influencia intelectual, sino por la vía de las armas, trastocando el orden geopolítico europeo. Por su doble carácter, secularizador y antimonárquico, la Revolución fue vista en la curia romana como obra de las fuerzas del mal. Una caracterización que no perderá a lo largo de todo el periodo. Esto sucedió de forma paralela a la connotación positiva del término a medida que el Estado francés lo puso en el centro de la nueva construcción ideológica, política y social de la nación francesa, más allá del régimen adoptado: república, imperio o monarquía restaurada. Así, a lo largo del siglo acompañarán a este concepto, en tensión permanente, connotaciones positivas y negativas.

La interpretación de la Revolución es un revelador de la vigencia en los medios católicos —especialmente en el seno de la curia romana— de otro concepto, el de historia, en una de sus acepciones antiguas de fuerte impronta agustiniana, que ve en el devenir humano el efecto de la tensión constante y la lucha entre las fuerzas del bien y las fuerzas del error. Una concepción de la historia dominada por la idea de la Providencia divina y aún impermeable a los impulsos que en la época tienden a secularizar el contenido del término historia.¹

Si se atiende a la vigencia de este concepto cristiano —de la cual la historiografía católica erudita es una muestra no menor y ofrece ejemplos a lo largo de todo el periodo considerado— se puede comprender mejor la dinámica que lleva a la identificación de Napoleón con el Anticristo y también el proceso que hace de la Revolución una entidad abstracta cuyos rasgos, esencializados, están presentes en todas sus manifestaciones, es decir: todas las revoluciones son en esencia esa misma Revolución, obra del mal. Más aún: esos mismos rasgos se extienden a un conjunto de ideologías y prácticas políticas que, siendo singulares y diferenciadas desde el punto de vista de la Iglesia católica, se asimilan a la Revolución en su carácter de “errores”. El error, por lo demás, colinda con el pecado: si en 1864 Pío IX, en el *Syllabus errorum*, condena como error al liberalismo, dos décadas después el difundido y controvertido panfleto del integrista español Sardá y Salvany, en su interpretación extrema, lo llama directamente pecado.²

¹ Sobre la secularización del concepto historia, véase Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004. Sobre las mutaciones semánticas del término en el mundo iberoamericano, véanse los ensayos reunidos en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario...*, op. cit., pp. 549-692, especialmente el de Guillermo Zermeño “Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850”, pp. 551-579.

² Félix Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado*, 1884; no habrá que olvidar las respuestas que suscitó en los propios medios clericales: la obra de Celestino de Pazos, *El proceso del integrismo*, publicada en Madrid al año siguiente y luego condenada por la Congregación del Índice; y en México, Agustín Rivera, *Juicio crítico de la obrilla titulada “El liberalismo es pecado”*, Lagos, Ausencio López Arce, impresor, 1891. Para una revisión reciente de la obra de Sardá, puede verse: *El liberalismo es pecado*, estudio preliminar y edición Solange Hibbs-Lissorgues, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcjh3t7>.

Por la vía de la condena explícita, las autoridades eclesiásticas romanas fueron asociando al concepto de Revolución un conjunto de ideologías y propuestas políticas y sociales surgidas en la época: liberalismo, socialismo, anarquismo, racionalismo, ateísmo, “filosofismo”... considerados productos “modernos”. La cronología de los anatemas de la época, empezando por la condena de la Constitución civil del clero, en 1790, sin duda arrojaría una imagen en negativo de las principales propuestas occidentales de la modernidad política. Esta propensión al anatema, que muestra una Iglesia católica a la defensiva, alcanza su punto culminante en el *Syllabus*; al mismo tiempo, este conjunto variado de propuestas ideológicas, políticas y sociales traza en parte el perfil del concepto católico romano de Revolución.

Sin embargo, en el núcleo de este concepto están los que se consideran ataques a la religión y a la Iglesia, algo que, siguiendo un hilo que se remonta hasta los tiempos de la Reforma luterana, acerca el concepto a las “disidencias” religiosas. Por esta vía, proyectos políticos concretos, derivados de o cercanos a la idea de Revolución, aunque se afirmaran católicos, colindaban peligrosamente con el campo protestante.

En Europa, el conjunto de sacudidas vinculadas al término Revolución conservó el rasgo de poner al centro de lo político al “pueblo soberano” y los estallidos de 1848, en diversos puntos del continente, jugaron un papel importante en la consolidación de un concepto pontificio de Revolución plagado de connotaciones negativas. Más concretamente, la Revolución romana (el movimiento mazziniano) desalentó la tendencia reformista inicial de Pío IX que sus contemporáneos habían calificado de “liberal”.

Por otro lado, el hecho de que en la península italiana estuvieran en juego directamente los intereses pontificios frente a los movimientos revolucionarios contribuyó al nacimiento de una corriente intransigente cada vez más recalcitrante. El pensamiento de Pío IX fue piedra angular de una intransigencia de la cual su persona se constituyó en duradero emblema. De esta forma, la presión de distintos movimientos asociados a la idea de Revolución sobre los territorios pontificios, desde los tiempos de la Convención hasta los de la Unidad italiana, contribuyó a consolidar el concepto de Revolución como único, uniforme y gobernado por el error.

REVOLUCIÓN Y CATOLICISMO EN HISPANOAMÉRICA

En territorio americano, la relación del concepto Revolución con el catolicismo fue muy distinta a lo arriba señalado.³ Para empezar porque las revoluciones del primer cuarto del siglo, que rompieron con el dominio español, no fueron anticatólicas. Más aún: en algunos casos, incluso, como en la revuelta de Hidalgo en la Nueva España, los símbolos religiosos fueron armas importantes de la contienda; en otros, como en Quito con el obispo Cuero y Caicedo, la jerarquía local se sumó a la Revolución.

Por otra parte, como ya se ha señalado, a raíz de la invasión napoleónica de la península ibérica, en el mundo hispánico la evocación de lo francés asociado al término Revolución salpicó su contenido con la idea de traición a la patria.⁴ Pero también, conforme fueron imponiéndose las armas insurgentes y consolidándose las nuevas entidades políticas, el concepto se dotó de connotaciones positivas. Así, la Revolución se fue asociando a la nación como su momento fundador. Si la nación partía de cero, ese punto cero eran las revoluciones emancipadoras.

Aunque una vez reconocidas las independencias el término pasó a banalizarse como sinónimo de ruptura del orden y por lo tanto adquirió nuevamente connotaciones negativas, conservó el vínculo con la idea de emancipación, siempre positiva, en sus protagonistas (el discurso martiano, ya a finales del siglo, es quizás la mejor muestra de esa persistencia).

Finalmente, en América la Revolución llevó por el camino de la experiencia republicana, mientras que en Europa, restauradas las monarquías, el concepto se asoció a la radicalización cada vez mayor de las demandas sociales de las masas y con frecuencia los movimientos que se apropiaron del término observaron marcadas tendencias anticlericales. Nuevamente una de las notas más radicales será dada en París, con el fusilamiento del arzobispo por la Comuna, en 1871. En las repúblicas hispanoamericanas los contenidos que la Iglesia había asociado al concepto Revolución estarán presentes a lo largo del siglo, pero asociados a proyectos políticos de signo liberal impulsados por las élites en el poder más que a los movimientos de masas.

³ Véanse los estudios agrupados en Guillermo Zermeño (ed.), *Revolución, Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 770-1870 [Iberconceptos II]*, t. 9, Madrid, Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

⁴ Javier Fernández Sebastián, "Afrancesados"..., *op. cit.*

EL ORDEN LAICO

El fin de una era caracterizada por las pretensiones universalistas y monopolísticas del catolicismo conduce a la construcción de un orden laico. Se trata de un orden donde la distinción entre lo religioso y lo político ha calado hondo en la sociedad y ha llevado a la construcción de esferas propias para cada uno de estos que la sociología contemporánea denomina “campos”. No es, ni con mucho, un orden que ha eliminado del paisaje el sentimiento ni las prácticas religiosas, sino uno que admite su posible diversidad. Tampoco ha eliminado los vínculos entre el sentimiento religioso y la práctica política, pero sí los ha modificado y restringido entre las instituciones políticas y las Iglesias. Además, políticamente, el orden laico inicia donde terminan las reivindicaciones regalistas —es decir las pretensiones de control de los Estados sobre la Iglesia—, se construye a contrapelo de ellas. Por todo este conjunto de razones, es un proceso largo y complejo que no solamente implica el diseño legal de los Estados sino que se labra en profundidad en el imaginario político de los actores y en las prácticas políticas y sociales.

En la América hispánica del siglo XIX, la construcción de un orden laico observa ritmos comunes, no solamente en razón del pasado común de dominación de una misma metrópoli sobre antiguas civilizaciones amerindias, sino en función igualmente de la puesta a prueba del modelo republicano como salida política a la ruptura del vínculo colonial y, en este sentido, de la calidad de la región como laboratorio de la república, en momentos en que en su cuna europea el modelo perdía fuerza.¹ La reflexión sobre esta historia está obligada a partir de la transformación de los conceptos de secularización y laicización y a

¹ Véase Elisa Cárdenas Ayala, “La construcción de un orden laico en América Hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX”, en Roberto J. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 85-106.

entender a ambos como procesos y no como progresos. Estamos aquí en el campo de la construcción del sentido contemporáneo de la “secularización” como concepto. Un campo en donde el término ha salido ya del ámbito estrictamente eclesiástico para instalarse como componente de la construcción de un espacio público directamente vinculado a la acción del Estado. Una construcción semántica y política que es paulatina.

Desde esa perspectiva se puede constatar que, tras un primer tiempo en que la construcción nacional se centra en la afirmación de las independencias, en un segundo tiempo se caracteriza por la proliferación de tendencias laicizantes. Así, en Hispanoamérica, el proceso de edificación de un orden laico se vinculó estrechamente a la construcción nacional. Para comprender esta etapa de la construcción nacional es fundamental observar lo sucedido con las instituciones. Aquí se trata, no de las relaciones Estado-Iglesia concebidas como aquellas que se dan entre dos entidades preexistentes, sino de las relaciones que se construyen entre dos entidades cuyo proceso de institucionalización se encuentra en curso y que precisamente se definen y determinan una frente a la otra, como ha insistido Roberto Di Stefano para el espacio del Río de la Plata durante la primera mitad del siglo.² Con todo y que en la región en su conjunto las instituciones están mucho más perfiladas en la segunda mitad del siglo –algo que en particular puede apreciarse en los adelantos de la codificación civil y aun penal–, la institucionalización tanto del Estado como de la Iglesia sigue siendo en Hispanoamérica un proceso.³ Por tanto, es una construcción mutuamente influida, cuyo examen histórico no puede prescindir del término “relación”, aun en aquellos casos en que ésta deba caracterizarse como

² Roberto Di Stefano parte de considerar a la Iglesia y al Estado rioplatenses decimonónicos como “creaciones” de ese mismo siglo y –más aún– propone a la Iglesia del siglo XIX como una creación del Estado. Véase Roberto Di Stefano, “En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata”, en *Takwá, Revista de Historia*, núm. 8, otoño de 2005, pp. 49-65. También lo ha señalado Sol Serrano con atinencia para el espacio chileno, *op. cit.*; el análisis del caso de la Ciudad de México, por Annick Lempérière, abona en el mismo sentido, véase *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVIIe-XIXe siècles*, París, Les Belles Lettres, 2004.

³ Sobre la codificación en el ámbito civil, puede verse Iván Jaksic, *op. cit.*

una “ruptura de relación”.⁴ Pero es una relación entre dos entidades frágiles, inacabadas, que se construyen a la vez que buscan presentar frente al otro una imagen acabada y coherente.

Además, este análisis no puede sino hacerse en el marco de una historia de aspiraciones generales, de la secularización como proceso de construcción política, social y cultural –y en este sentido también simbólica– en la América hispánica y de manera general en Occidente.⁵ En el marco de dicha historia, puesto que los procesos de secularización (en su sentido contemporáneo y en el sentido en que los ha estudiado la sociología) definen una nueva manera –“desteologizada”– de estar en el mundo, ciertamente la construcción de los Estados nacionales decimonónicos, si quizás no es radicalmente nueva, contiene elementos de radical novedad, como lo es la búsqueda de una legitimación política inmanente y la delimitación de ámbitos no intrínsecamente interdependientes para “lo” político y “lo” religioso.⁶

Por su parte, la Iglesia católica romana, como institución internacional, también se encuentra en reacomodo, cuando no en franca reconstrucción, por más que en el discurso, y hasta avanzada la década de 1870, su gobierno central se resista a admitir el cambio contextual irrefutable: las armas de la teología han perdido eficacia en un mundo que, si no se ha desprendido totalmente, ha tomado distancia de aquel que fuera su fundamento teológico. El universo teológico y el político se han desim-

⁴ Señala Bourdieu, en su lección inaugural en el Collège de France: “Es más fácil tratar los hechos sociales como cosas o personas que como relaciones”, para luego insistir: “El principio de la acción histórica, ya sea del artista, del científico o del gobernante, ya sea del obrero o del funcionario subalterno, no es un sujeto que se enfrente a la sociedad como a un objeto constituido en la exterioridad. No reside en la conciencia ni en las cosas, sino en una relación entre dos estados de lo social, es decir entre la historia objetivada en las cosas y la historia encarnada en los cuerpos, bajo la forma de este sistema de disposiciones duraderas que yo llamo *habitus*”, Pierre Bourdieu, *Lección sobre la lección*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2002, pp. 39-41.

⁵ Véase Elisa Cárdenas Ayala, “Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina”, en Guillermo Palacios (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política en América Latina*, s. XIX, México, El Colegio de México-UNESCO-Comité Internacional de Ciencias Históricas, 2007, pp. 197-212.

⁶ La discusión sociológica sobre el tema es muy amplia. Puede verse una síntesis del debate en Charles Taylor, *op. cit.*; también en Jean-Pierre Bastian, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

bricado: la resolución de Vaticano I en julio de 1870, que establecía el dogma de la infalibilidad papal –desesperado intento simbólico de restaurar una autoridad moral indiscutible que enfrentó una importante oposición en el seno mismo del concilio–, no tuvo sobre el plano político grandes repercusiones.⁷

La misma pérdida de potencia se puede constatar si se considera el peso de las sanciones “espirituales” fulminadas con intención política sobre individuos precisos, principalmente la excomunión, que sigue siendo un arma socorrida (pero no siempre eficaz) en manos de obispos y arzobispos, así como del papa, como sanción moral y pública de la conducta individual en sociedades no descristianizadas, pero en vías de secularización. Sin embargo, todavía es amplio el campo por explorar en torno al impacto social y político de las “sanciones espirituales” políticamente orientadas, materia donde la escala de observación es importantísima: la poca eficacia de las condenas arzobispales o aún pontificias contra movimientos de pretensiones amplias o contra sus líderes (como fuera a principios de siglo el caso de los movimientos de independencia) o contra gobiernos y gobernantes (como se hizo buscando frenar las políticas del liberalismo radical en Colombia y en México en la década de 1860) no da necesariamente la medida de lo que puede suceder a escala local y menos aún en universos relativamente “cerrados”. Los episodios de linchamientos a funcionarios estatales por masas católicas enardecidas en diversos puntos de la América hispánica en el último tercio del siglo, muestran un apasionamiento religioso que sugiere un desfase entre los medios sociales que han incorporado o están incorporando un conjunto de valores que podemos calificar como “modernos” y medios que se resisten a esa incorporación y apelan a la intolerancia más estricta.

Dentro del mismo marco de la historia de la secularización destaca el papel del gobierno central de la Iglesia católica romana en la construcción de las relaciones Iglesia-Estados en América hispánica. De manera que esas relaciones suponen la existencia de las diversas escalas institucionales de la Iglesia católica e implican la interrelación entre ellas: además del gobierno central, radicado en Roma, están los obispos y arzobispos, autoridades con jurisdicción territorial amplia (las diócesis y arquidiócesis) cuyos límites en algunos casos se mantienen dentro

⁷ Sobre la oposición véase Hubert Jedin, *op. cit.*

de las fronteras nacionales o incluso coinciden plenamente con ellas. En otros casos, la adecuación de la geografía eclesiástica a la geografía política se dio de manera muy lenta, especialmente en América del Sur, razón por la cual la administración de las diócesis llegó a enfrentar dificultades importantes ligadas al hecho de tener que contemplar un territorio cuyo gobierno civil no era uno solo y aún llegó a ser enemigo del vecino. Estos niveles se distinguen, se entrecruzan y se tensionan.

Por encima de todo, Estados e Iglesias no pueden considerarse como sistemáticamente separados por un eje que alinearía lo eclesiástico por un lado y lo civil por el otro. Contra lo que suele interpretarse, las esferas eclesiástica y estatal no se distinguen por ser impermeables; durante buena parte del siglo XIX, el personal político de los Estados suele ser “mixto” y en general tiende a la exclusión del clero regular, mas no del secular. Más aún, en algunos casos el terreno de la administración eclesiástica forma claramente parte sustancial del tablero político cuyo control se disputan acremente las élites.⁸

Finalmente, es indispensable subrayar la importancia de una cuestión que debería formar parte sistemática de una historia de la secularización y que es la compleja dimensión espiritual. Lo que significa que tendremos que interrogar de manera más aguda los vínculos a escala tanto individual como colectiva entre espiritualidad y política.⁹

No está por demás señalar que, en la búsqueda de una comprensión mejor del papel desempeñado por el referente religioso en la construcción de las sociedades occidentales contemporáneas, la Hispanoamérica decimonónica, más allá de los casos particulares que la conforman y del caso que en sí misma constituye, proporciona múltiples elementos de reflexión pertinentes a una escala más amplia.

CONSTRUCCIÓN REPUBLICANA Y CONSTRUCCIÓN LAICA

Las independencias fueron revoluciones políticas y no religiosas; en consecuencia, los primeros marcos jurídicos hispanoamericanos consideraron

⁸ Para la primera mitad del siglo XIX, véase el detallado estudio de Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, *op. cit.*

⁹ Véase Pierre-Antoine Fabre, *op. cit.*

a las naciones como uniforme e indiscutiblemente católicas. Lo anterior no obstó para que, en el siglo XIX, los territorios desprendidos de la Corona española hayan sido terreno privilegiado de ensayo de formas modernas de legitimación del poder. En ellos, las formas de legitimidad trascendente de la monarquía absoluta no tuvieron asideros sólidos. Los nuevos Estados, en ruptura con el imperio aunque no con los principios monárquicos, no encontraron más vía transitable en la práctica que las formas de legitimidad moderna; así pues, ni monarquía ni trascendencia, sino república y soberanía popular. Laboratorios por consiguiente de las formas políticas republicanas, las nuevas naciones también lo fueron para la experimentación de diversas vías de construcción de esferas separadas para lo político y lo religioso, abriendo paso así a su modernización. Como ha señalado Jean-Marie Donegani, aunque se le conozca menos, el proceso de individualización de las creencias es tan real como el de individualización de la política, característico de la modernidad.¹⁰

Durante su primer siglo de existencia, todos los países hispanoamericanos registran en su historia elementos de construcción de un orden laico de inspiración liberal. Más allá de la innegable diversidad de casos, especialmente en lo relativo al alcance y a la solidez de las reformas institucionales emprendidas, la construcción de este orden laico supone un proceso que presenta rasgos comunes en la región. El primero es la modernización de las bases jurídicas del Estado. Tras las independencias, en un primer momento y siguiendo el modelo gaditano, todos los Estados confirieron a la religión un rango constitucional;¹¹ surgieron luego programas liberales que combatieron ese estatuto, que en su mayoría se concentra en la segunda mitad del siglo, aunque existen casos mucho más precoces, como el argentino o el venezolano. Se constata

¹⁰ Jean-Marie Donegani, “Religion et politique”, en Serge Bernstein y Pierre Milza (coords.), *Axes et méthodes de l'histoire politique*, París, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 73-90.

¹¹ En relación con la Constitución de Cádiz, María del Carmen Rodríguez González atribuye la definición confesional a la presencia en número de eclesiásticos en las Cortes: la tercera parte del total de los diputados, y considera que esa presencia explica en parte el carácter conservador de los legisladores gaditanos, expresado en el artículo 12: “Ninguna otra de las Constituciones españolas tuvo un artículo tan claramente confesional”, *op. cit.*, p. 207. Para un análisis más fino de la actitud de los liberales gaditanos en la materia, donde se observan los distintos cruces ideológicos y políticos, véase M. T. Regueiro García, *op. cit.*

así una tendencia –no siempre lograda– a la supresión del rango constitucional de la religión católica, que va abriendo brecha al concepto de tolerancia. Otro rasgo es la valoración negativa del poder económico, espiritual y político de la Iglesia católica y las tentativas de dismantelar las instituciones que se consideran expresiones concretas de dicho poder en nombre de los principios del liberalismo. Un tercer rasgo es la creación de instituciones estatales cuyo objetivo es sustituir a la Iglesia católica en el registro y organización de los principales acontecimientos de la vida individual y su inserción en la sociedad.

En relación con la modernización jurídica, especialmente la historia de la impartición de justicia en el siglo XIX, y los ritmos de la puesta en vigor de la nueva normatividad, muestran que no es pertinente pensar la construcción laica como una construcción por decreto: las Leyes de Indias sobrevivieron con mucho al gobierno español en América. Sin embargo, durante el siglo tuvo lugar un doble esfuerzo para modernizar los marcos jurídicos, consistente, por una parte, en la adopción, en los textos fundamentales, de los rasgos generales de los “derechos del hombre y del ciudadano”; y, por otra, en el monumental trabajo de unificar la normatividad jurídica en códigos. La codificación, y especialmente la adopción de un código civil de alcances nacionales (en muchos casos inspirado, en algunos incluso copiado, del napoleónico, y en América del Sur muchas veces utilizando la traducción de Andrés Bello) es un acontecimiento mayor en la modernización en estas sociedades y en la construcción de un orden laico.¹²

Por su parte, la valoración negativa del poder de la Iglesia católica sobre la sociedad es un rasgo que ya estaba presente en la alta administración imperial española en tiempos de los borbones y al cual los proyectos liberales dieron continuidad profundizándolo. En un primer momento es ésta una valoración focalizada mayormente en las órdenes religiosas, siguiendo el patrón liberal europeo que insiste en el carácter improductivo de las órdenes contemplativas y en la paralización de recursos económicos bajo su control, y que conduce a las múltiples dis-

¹² Véase Agustín Verdugo, *Principios de derecho civil mexicano*, t. I, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1885, en particular el “Prefacio”, pp. V-VIII. Para un estudio contemporáneo y de conjunto véase Alejandro Guzmán Brito, *Historia de la codificación civil en Iberoamérica*, Navarra, Thomson Aranzadi, 2006.

posiciones sobre los bienes llamados “de manos muertas”, relativas por cierto no sólo a los bienes eclesiásticos sino a un espectro de bienes corporativos más amplio, dentro del cual se encuentran los bienes de los pueblos y los bienes de las corporaciones civiles como son los ayuntamientos. Dentro de estas tendencias, ocupa un lugar especial el antijesuitismo, que tanto en España como en América singularizó la acción del Estado contra la Compañía de Jesús, y mediante el cual una parte de la Iglesia contribuyó a la construcción y difusión de esta valoración negativa del papel social del clero regular que tanta importancia cobrará durante el siglo XIX.¹³ Entre los liberales radicales, la estimación negativa del poder de la Iglesia se extenderá al conjunto de ambos cleros en la segunda mitad del siglo XIX.¹⁴

En cuanto al tercer rasgo enunciado, la historia de la construcción de un orden laico es la historia de la creación de instituciones, acompañadas de legislación necesariamente innovadora, destinadas a regir el conjunto de la vida social; es así como nace el matrimonio civil, y la institución y práctica del registro del estado civil, con que se intenta dar seguimiento estadístico a los nacimientos, matrimonios y defunciones; y también es así como se da paso a la secularización de los cementerios y la creación de escuelas laicas o se intenta –en muchos casos infructuosamente– la secularización de las instituciones de salud.

A partir de estos rasgos comunes, en Hispanoamérica, el proceso de construcción de un orden laico termina por encontrarse íntimamente ligado a la construcción nacional. Si el carácter laico del Estado se presenta vinculado de manera estrecha a la construcción material y simbólica de la nación, es porque se lo relacionó con la construcción republicana,

¹³ Para una valoración de la época en que están presentes todos estos elementos, incluido el antijesuitismo, véase José María Vigil, “Introducción” a *La Reforma*, en Vicente Riva Palacio (dir.), *México a través de los siglos*, 12ª ed., t. V, México, Editorial Cumbre, [1884-1889] 1975. Sobre el antijesuitismo en América Latina, véase Susana Monreal, Sabina Pavone y Guillermo Zermeño (coords.), *Antijesuitismo y flojesuitismo. Dos identidades ante la restauración*, México, Universidad Iberoamericana Ciudad de México-Universidad Iberoamericana Puebla-Pontificia Universidad Javeriana, 2014.

¹⁴ Sobre el caso argentino véase Roberto Di Stefano, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2010; sobre el caso colombiano véase Rubén Sierra Mejía (ed.), *El radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006.

en espacios donde la república resultó ser el único modelo político viable, con todo y que se trate inicialmente de repúblicas católicas.

La genealogía de ese vínculo apunta, por una parte, a las tendencias secularizadoras borbónicas de las cuales no renegó ningún gobierno americano, independientemente de su color político. Por otra parte, también debe considerarse que las independencias, con todo y la afirmación del carácter católico de la nación, condujeron a establecer relaciones de un nuevo tipo entre el Estado y la religión católica: la religión deja de ser el fundamento del Estado para quedar comprendida en el Estado. El catolicismo es la religión nacional no por ser la religión del rey, sino por obra de la soberanía popular: el pueblo es católico, luego la nación es católica. Como ya se ha dicho, en esto se siguió literalmente el modelo de la Constitución gaditana. La naturaleza de este desplazamiento es importante pues abona en el sentido de la construcción de sociedades en donde teóricamente el pueblo es el sujeto pleno de su pleno catolicismo. Así, el rechazo al dominio español se llevó a cabo al tiempo que se afirmaba la adhesión incondicional a la religión de la conquista. Este doble posicionamiento implica la distinción clara de dos ámbitos: el “político” y el “religioso”, hasta entonces inseparables; una separación que permite rechazar la dominación europea pero ratificar el apego a la religión de la patria. Ante esta definición original, el papel del Estado –aunque quede establecido como protector y garante de los privilegios de la religión católica– es resultado de una negociación política entre actores concretos y por ello difiere de un país a otro.

Tras la disgregación del imperio español, los americanos centraron sus esfuerzos en dos cuestiones: la consolidación de una independencia que era frágil y la elección de un régimen político, es decir, en la “constitución” de la nación. Como parte de lo primero, los gobiernos incorporaron tempranamente a sus objetivos la búsqueda del reconocimiento de la Santa Sede dentro de una política exterior que consideró a la Iglesia católica como una potencia, sin duda no tanto por su peso como Estado cuanto por su influencia moral sobre otros Estados y también por razones de estabilidad interna en sociedades en que la Iglesia católica ejercía una fuerte influencia social.¹⁵

¹⁵ Sobre este tema sigue siendo fundamental, para la primera mitad del siglo, la obra de Pedro de Leturia, *op. cit.*...; desde una perspectiva totalmente diversa a la adoptada

En relación con el régimen político, las nuevas naciones terminaron por adoptar todas constitucionalmente el modelo republicano, con todo y algunas fallidas tentativas por implantar un régimen monárquico. Así, la construcción nacional participó de la tendencia de inspiración liberal para la construcción republicana que abre la vía a la laicización del Estado y a la secularización de la sociedad, sin que esto signifique que las repúblicas sean intrínsecamente laicas, como insistiera en sus trabajos sobre Europa Jean-Marie Mayeur.¹⁶ A finales de la década de 1860, luego del fracaso de cuanta tentativa se presentó, el conjunto de la región presentaba un paisaje de no retorno al modelo monárquico. Algunos componentes de este paisaje son importantes para la historia de la construcción de un orden laico.

El fracaso de la monarquía combinó elementos de viabilidad con elementos de legitimidad. Así, un primer componente es la imposibilidad en América de un legitimismo a la manera europea, con reivindicaciones semejantes a las enarboladas por los legitimistas españoles, portugueses o franceses: aunque los líderes americanos no dejaron nunca de reivindicar su hispanidad, la violencia de la ruptura con la Casa Real española y la actitud de Fernando VII cerraron tempranamente toda posibilidad de depositar el gobierno en manos de un descendiente de los monarcas españoles. Otras opciones exploradas, totalmente ajenas a la Casa de Borbón en España, fracasaron con estrépito: la propuesta que buscó movilizar una legitimidad de pura estirpe americana, cuando Belgrano propuso al Congreso de Tucumán elevar al trono al heredero del último Inca, en julio de 1816, tropezó con el racismo de las élites americanas y con el centralismo de Buenos Aires;¹⁷ en cuanto al “Primer Imperio Mexicano”, de Agustín de Iturbide (1822-1823), fugaz intento de crear una nobleza “nacional”, éste se desmoronó tan rápido como había ascendido.

por Leturia, pero también de conjunto, véase J. Grigulévich, *La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina*, Moscú, Editorial Progreso, 1984; para el estudio de casos específicos véase la bibliografía citada aquí mismo, *supra*, nota 11, p. 57.

¹⁶ Véase Jean-Marie Mayeur, *La question laïque*, París, Fayard, 1997.

¹⁷ Más allá del tema de un príncipe Inca, el Congreso de Tucumán discutió con seriedad la propuesta de un régimen monárquico. Puede verse una síntesis en Dardo Pérez Gilhou, “Pensamiento político y proyectos constitucionales (1810-1880)”, en VV. AA., *Nueva historia de la nación argentina*, vol. 5, *La configuración de la República independiente (1810-c.1914)*, Buenos Aires, Planeta, 2000, pp. 20 y ss.

Por su parte, las tentativas de adopción de príncipes europeos, o no cristalizaron (como en el Río de la Plata entre 1814 y 1818 o en Chile en 1818) o, donde cristalizaron (en México, entre 1864 y 1867), acabaron en tragedia.¹⁸ La violencia a que dio origen y con la cual concluyó el episodio del Segundo Imperio Mexicano, puso punto final a las tentativas de cruzar el Atlántico en busca de un soberano para tronos americanos. Así, la monarquía se diluyó y terminó por desaparecer como opción política para el mapa de la región.

De manera paralela, la religión fue perdiendo centralidad en los textos constitucionales. En varios casos, dejó de ser objeto de un título constitucional para ir a situarse en los bordes del texto: en los preámbulos. Más aún: las menciones explícitas al catolicismo tendieron a desaparecer de los textos para quedar diluidas dentro de la mención universal a “Dios todopoderoso, autor y supremo legislador del universo”, como había sido el caso de la Constitución de Venezuela desde 1830. Dentro de esta lógica, también fueron borrándose de algunos textos las menciones a la Iglesia católica, a sus ministros y a su fuero específico. Volverá la palabra religión al cuerpo de las leyes fundamentales transformada en postulación de la libertad religiosa o aun de amor religioso a la patria (como ya era el caso en el mismo texto venezolano de 1830).

LA DIPLOMACIA: ENTRE LO RELIGIOSO Y LO POLÍTICO

Si se considera el conjunto del siglo XIX, pueden reconocerse tres etapas en las relaciones entre el gobierno central de la Iglesia católica y los Estados hispanoamericanos. Un primer tiempo se caracteriza por la búsqueda del reconocimiento diplomático por parte de los nuevos Estados; búsqueda que contrasta con la fidelidad de Roma a Madrid —donde Fernando VII se aferra a la nostalgia de las posesiones americanas— también característica de esta primera etapa. Es indudable que, además de la relación más que estrecha con el monarca español, en la actitud romana pesa la relación afectiva de varios siglos con el modelo monárquico. Puede considerarse cerrada esta etapa con la muerte de Fernando VII en 1833

¹⁸ Sobre el Segundo Imperio Mexicano véase Érika Pani, *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, 2001.

y con el primer reconocimiento oficial de una nación desprendida de lo que fuera el imperio, Colombia, en 1835. Este primer momento se acompaña de un discurso romano de tono legitimista, cuyas principales manifestaciones son dos encíclicas (la *Etsi longissimo* dada por Pío VII en 1814 y la *Etsi iam diu* firmada por León XII en 1824) contrarias a los movimientos de independencia. Toda la política pontificia de la época en relación con las naciones hispanoamericanas busca preservar la relación de la Santa Sede con España. Incluso las que se han considerado como importantes muestras de acercamiento y de buena voluntad pontificia hacia los gobiernos de las nuevas naciones, como son las nominaciones de obispos *in partibus infidelium* por Gregorio XVI, realizadas para atender las que se tenían por necesidades espirituales urgentes de los católicos de esa parte del mundo, se hicieron intentando por todos los medios posibles no lastimar dicha relación. Las acciones de contacto con los gobiernos americanos emprendidas desde la Nunciatura de Río de Janeiro, la primera del continente, también participaron de esta lógica.

El reconocimiento de la independencia de Colombia en 1835, al que sigue la creación en 1836 de la Nunciatura en Bogotá, abre paso a una segunda etapa de gradual acercamiento por parte de Roma a las repúblicas católicas (con la aceptación de su doble carácter de católicas y republicanas) y de reconocimiento formal de su existencia política. Esto es fruto de los esfuerzos reiterados de varios gobiernos por atraerse la buena voluntad de la curia romana, pero también de un interés de ésta por mirar más allá de las fronteras europeas.

En esta etapa la representación que se tiene del conjunto del continente americano en la curia romana adquiere gradualmente rasgos que corresponden a la vida política y religiosa regional, en parte gracias al mirador privilegiado que fue la Nunciatura de Río de Janeiro, pero también como resultado de un flujo trasatlántico de información por diversas vías y sin la intermediación de la Corona española. Además, se normalizaron canales de comunicación entre las estructuras eclesásticas a escala nacional y el gobierno central de la Iglesia y, a partir de 1850, se hicieron mayores esfuerzos, aunque no siempre cristalizaron, por firmar concordatos. Lo que sabemos sobre otras regiones confirma el interés pontificio por tender puentes con los católicos de todo el continente: así, los autores de un estudio sobre el Canadá y Quebec constataron que “Después de 1850, la burocracia vaticana había deseado

comprender lo que era exactamente la América del Norte. En consecuencia decidió enviar emisarios, cuyo principal destino fueron los Estados Unidos, que en 1848 habían abierto una legación romana, pero a priori el Canadá no estaba excluido”.¹⁹

Esta segunda época está marcada también por el auge del modelo liberal en la región y por la tendencia a agudizarse los conflictos Iglesia-Estado en torno al estatuto privilegiado de la Iglesia católica en los distintos países y a partir de los ataques que de manera cada vez más abierta se lanzan contra esa condición. En este marco, el concepto de tolerancia religiosa se abre paso (y en algunos casos, como en la Argentina, se consolida) en asociación con la construcción nacional. De manera que, aunque el carácter independiente de los países esté ya fuera de discusión, la normalización de las relaciones diplomáticas se ve obstaculizada en varios casos por las tendencias políticas dominantes a escala local, cuya existencia y vicisitudes dan fe de la consolidación gradual de un campo político frente al cual lo religioso tiende a singularizarse.

Además de los esfuerzos de acercamiento que empiezan a cristalizarse tanto en relaciones diplomáticas directas como en una representación del territorio más cercana a la configuración política de su tiempo, sumado a los avances del liberalismo, es ésta una etapa marcada por el sello de la fragilidad, de la inestabilidad. Esto se ha subrayado sistemáticamente para los países hispanoamericanos, cuyas repúblicas transitan de pronunciamiento en guerra civil, de guerra civil en invasión y de ésta nuevamente en pronunciamiento... Es una coyuntura aciaga para la región que experimenta el estreno del imperialismo yanqui, con la invasión de México en 1846-1848 y en el sur las más cruentas guerras del siglo.²⁰

¹⁹ “Après 1850, la bureaucratie vaticane avait en effet souhaité comprendre ce qu’était exactement l’Amérique du Nord. Elle décida par conséquent d’envoyer des émissaires, dont la principale destination était les États-Unis, qui en 1848 avaient ouvert une légation romaine, mais le Canada n’était pas exclu à priori”, véase Luca Cignola *et al.*, *op. cit.*, p. 30.

²⁰ De esta coyuntura dan cuenta las historias generales, por ejemplo: François Chevalier, *América Latina de la independencia a nuestros días*, Barcelona, Labor, 1979; Leslie Bethell (coord.) *Historia de América Latina*, vol. 6. *América Latina independiente, 1820-1870*, Barcelona, Crítica, 1991. Entre los casos más cruentos, véase el del Paraguay: *Les guerres du Paraguay aux XIXe et XXe siècles*, Nicolas Richard, Luc Capdevila y Capucine Boidin (dirs.), *Actes du colloque international “Le Paraguay à l’ombre de ses*

Pero la fragilidad de la época no es sólo característica americana: el gobierno central de la Iglesia atraviesa también una de las más fuertes crisis de su historia con el cuestionamiento político y militar de la existencia de su soberanía territorial y la confrontación cotidiana con el auge de lo que la curia calificó como “modernismo”. A lo largo del siglo, las ideas “modernas” habían ido ganando cada vez más las conciencias de los católicos al punto de constituir un marco de acción para muchos y un dolor de cabeza para la curia romana. Entre otras cuestiones, los debates tenían por eje las tensiones múltiples entre religión y libertad y en términos políticos, la relación del catolicismo con la democracia liberal. En Europa los católicos liberales, cuya postura puede considerarse sintetizada en la fórmula de Charles de Montalembert: “la Iglesia libre en el Estado libre”, que consideraba que dentro de un régimen liberal la Iglesia gozaría de mayores garantías que bajo un régimen de protección estatal que mucho tenía de control, se habían labrado un espacio propio hasta consolidarse como una opción política que conciliaba las ideas modernas y la fe. Sin embargo, tales ideas estuvieron siempre en tensión con la ortodoxia romana, de modo que caminaron frecuentemente al borde del anatema y a veces fueron alcanzadas por él. Para 1863, en pleno auge, el catolicismo liberal que se dejó ver en el congreso católico de Malinas, Bélgica, era una de las corrientes más influyentes del pensamiento europeo y sus representantes sin duda esperaban tener peso sobre la política pontificia.²¹ La intransigencia romana, sin embargo, terminaría por catalogar estas ideas dentro del conjunto de errores condenados enérgicamente en el *Syllabus* apenas un año más tarde.

Era para la Iglesia un tiempo de zozobra y de esa condición tuvieron conciencia aguda los católicos americanos. Esta zozobra alcanzó su punto culminante durante la celebración del Concilio Vaticano. Este concilio, abierto el 8 de diciembre de 1869, es muestra del camino recorrido en la construcción de relaciones nuevas entre el gobierno central de la Iglesia y los católicos hispanoamericanos: en él participaron de pleno derecho varios obispos de la región, más de alguno reivindicando con

guerres. Acteurs, pouvoirs et représentations”, París, 17-19 de noviembre de 2005, París, Co-Libris, 2007.

²¹ Charles de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au Congrès catholique de Malines par le comte de Montalembert*, París, Ch. Douniol - Didier, 1863.

orgullo su calidad de republicano. Así, el chileno Hipólito Salas tomó la palabra para pronunciarse a favor de la infalibilidad papal, a la vez que para defender la legitimidad de un catolicismo republicano: “Yo vengo de una república, yo soy republicano, pero católico, apostólico, romano y también, perdonadme, ultramontano”.²² El concilio fue vivido con intensidad por estar la ciudad de Roma sitiada por las tropas piemontesas y se interrumpió dramáticamente el 20 de octubre de 1870, un mes después de la toma de Roma.

De este momento intentó transmitir a sus fieles la angustia Sebastián de Goyeneche, arzobispo de Lima presente en la reunión: “llevado a coa este atentado sacrílego, el manso y paciente Pontífice ha quedado reducido a la tristísima condición de un prisionero ilustre, cuyos guardias no se atreven a ponerle hierros, sin dejar por esto de vejarle, privándole de toda soberanía...”. En su concepto, el sagrado concilio ecuménico Vaticano había tenido que suspender sus sesiones “porque no gozaba de la libertad suficiente para comunicar con su augusta cabeza”. Las palabras de Goyeneche esbozan un drama a escala universal: “Y las diferentes porciones de la cristiandad, privadas también de comunicar con la Madre y Maestra de todas las Iglesias, sienten hoy vivamente la necesidad de asegurar al Sumo Pontífice un trono independiente...”.²³ Este acontecimiento marca el fin de esta etapa de acercamiento y reconocimiento; su cierre se distingue por acciones diversas de solidaridad con un papa cuya fragilidad se percibe extrema: “Ultimamente, y o para terminar este relato que ya es harto desconsolador —proseguía el arzobispo de Lima—, os participaremos que, por carta de persona fidedigna, se nos ha hecho saber la extrema penuria a que hoy se ve reducido nuestro Santísimo Padre en su noble prisión”.²⁴ Colectas, plegarias, monumentos, en distintos puntos del mundo católico... El mismo Goyeneche, además de los actos propiamente religiosos, ordenaba al término de su pastoral una colecta permanente, mientras durara la ocupación de los dominios pontificios: “Disponemos que, mientras duren la guerra Europea y la Invasión de los Estados Pontificios, los Señores sacerdotes de ambos cleros den, en la

²² Citado en Sol Serrano, *op. cit.*, p. 197.

²³ J. Sebastián de Goyeneche y Barreda, *op. cit.*, pp. 9 y 10.

²⁴ *Ibid.*, p. 10.

Misa, en los días y en el orden descritos por las Rúbricas, las colectas *Contra persecutores Ecclesiae* y *Pro pace*".²⁵

En el año mismo de 1870 era tal vez imposible que se percibiera a ambos lados del Atlántico lo que sería evidente pocos años después: la Iglesia católica romana se había transformado radicalmente. Esa transformación aparecerá claramente a partir de 1878, con la desaparición del longevo Pío IX, el último de los papas prisioneros, quien sobrevivió algunos años a los Estados Pontificios. Tal vez sólo su muerte evidenció que una era en la historia del catolicismo había terminado.²⁶

El pontificado de León XIII inauguró una nueva etapa de las relaciones entre la América hispánica y el gobierno central de la Iglesia. En un sentido más amplio, se trata de una nueva etapa en la historia de la Iglesia católica que se abre con la pérdida del territorio soberano propio. A partir de este momento, en consonancia con el rol privilegiado que el nuevo papa asignaba a la diplomacia, la política pontificia tendió a buscar el establecimiento de relaciones con todos los gobiernos de los países considerados católicos. Así, la América hispánica alcanzó un nuevo estatuto, producto de una nueva representación geopolítica del continente americano. Con todo, el elenco de representaciones pontificias en la región tardará en completarse e importantes delegaciones serán establecidas solamente bajo otros pontificados en pleno siglo xx: la delegación apostólica en México, en 1904, las nunciaturas –es decir, embajadas pontificias– de Costa Rica, Honduras y Nicaragua, en 1908; la de El Salvador, en 1922, la de Panamá en 1923, la de Cuba en 1935 y en 1936 la de Guatemala.²⁷

FRAGILIDADES

La fragilidad de los Estados hispanoamericanos a lo largo del siglo xix, con la inestabilidad política, económica y social que conlleva, pesó sobre la construcción de relaciones políticas entre esas entidades nacientes y

²⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁶ Elisa Cárdenas Ayala, "El fin de una era: Pío IX y el Syllabus", *Historia Mexicana*, vol. LXV (2), 2015, pp. 719-746.

²⁷ Michael F. Feldkamp, *op. cit.*, pp. 77-99.

la Iglesia católica romana. La fragilidad de la Silla Apostólica pesó también sobre esa construcción.

A lo largo de estas páginas he intentado aportar una mirada cruzada sobre ambos procesos: la formación de los Estados nacionales de un lado del Atlántico, y la redefinición de la Iglesia católica romana del otro. El lugar privilegiado en donde se entrecruzan estos dos procesos –en ausencia del cual probablemente importarían poco uno al otro– es la catolicidad hispanoamericana y la institucionalización de la Iglesia católica dentro de las nuevas fronteras nacionales. Estando esta misma catolicidad en esa época sometida a cuestionamientos de primera importancia (entre otros el cuestionamiento de su universalidad) que llevaron en muchos casos a su cambio de estatuto, podemos considerar que los procesos aquí evocados tienen lugar en el marco de un debilitamiento de las certezas vinculadas al mundo católico durante siglos: transformación del estatuto legal y mengua del poder material, pero también fragilidad simbólica. Esta última es de interés particular para entender cómo cambia el marco de la construcción de las relaciones entre los Estados hispanoamericanos y la Silla Apostólica.

Se trata de una relación con múltiples aristas. Aunque cada Estado construye una relación particular y la Iglesia católica romana lo considera como un caso específico, hay una serie de factores que afectan al conjunto. Un aspecto fundamental es que estas relaciones conservarán a lo largo de todo el periodo una ambivalencia irreductible –ambivalencia que hace todo su espesor– por el hecho de ser el papa la cabeza de una Iglesia y a la vez el jefe de un Estado. Esta ambivalencia se ordena en torno a dos ejes: el eje más visible es el del reconocimiento de la existencia misma de cada Estado como entidad política independiente. Esto es, desde el punto de vista de la política exterior, lo principal incluso varias décadas después de terminada la guerra con España, entre otras cosas por la fragilidad de los gobiernos, la inestabilidad de las fronteras políticas (su redefinición aún bastante avanzado el siglo XIX) y los cambios de orientación de la política interior de cada país en su postura frente a la Iglesia. El segundo eje consiste en el reconocimiento de la relación espiritual de la Iglesia católica romana con un pueblo determinado, relación que puede presentarse mediada en diversos grados por un Estado.

En parte, cada uno de estos ejes puede traducirse respectivamente en términos de la relación diplomática y la relación espiritual. Los acto-

res de estas relaciones, sin embargo, no siempre son distintos, sobre todo en la medida en que —especialmente desde Roma, pero no sólo—, tales relaciones no se conciben sistemáticamente como separadas. En el caso de la relación diplomática —la cual literalmente arranca de cero— interactúan básicamente los representantes de los gobiernos ante la Santa Sede (la diplomacia en construcción de los Estados), los representantes de ésta ante los gobiernos hispanoamericanos y, por ambas partes, el personal político encargado de dar seguimiento local a estas relaciones. En el caso de la relación espiritual, que tiene antecedentes de tres siglos, en los últimos años del siglo XIX se multiplica una importante novedad: la introducción de mediadores pontificios, de manera que en ella interactúan los representantes del papa en triangulación con las jerarquías eclesiásticas y los gobiernos civiles. Novedad para América, los nuncios, embajadores del papa, son una figura muy antigua de la diplomacia pontificia pero, arguyendo los privilegios concedidos por el Patronato indiano, la Corona española nunca accedió a que los papas enviaran a sus dominios americanos representantes directos, ni con misión política ni con misión espiritual. Es posible imaginar el recelo de las jerarquías eclesiásticas locales y regionales ante la aparición de estos agentes papales como mediadores de cuanta comunicación debiera establecerse con la cabeza de la Iglesia. No es inútil recordar que, tras la ruptura del vínculo con España, la Iglesia en América se relacionaba directamente con Roma a través de los mecanismos que para ello se fueron encontrando de manera espontánea frente a la ausencia repentina del gran mediador que fue, durante tres siglos, la Corona. Salvo en el caso chileno, adonde se envía en 1823 a Muzi, para el momento en que el papa se resuelve a enviar representantes personales, ya hace tiempo que los altos jerarcas de la Iglesia americana tienen una relación directa con las autoridades en Roma.

Los representantes pontificios pueden tener un carácter diplomático enteramente oficial y estar acreditados frente a un gobierno, allí donde las relaciones diplomáticas existen; se les denomina nuncios y tienen el rango de embajadores o internuncios (cuando son designados por el papa a falta del nuncio), o como encargados de despacho, en especial si se considera que el gobierno no “merece” un nuncio. La Nunciatura establecida en Bogotá, por ejemplo, a raíz de la legislación que la Iglesia católica consideró hostil a sus intereses, a principios de

los años cincuenta, es confiada primero a varios internuncios, antes de llanamente reducirse a la calidad de Delegación Apostólica, lo que significó la interrupción de las relaciones diplomáticas en 1856. Había sido ya el caso en el Brasil en 1832, de donde el papa, como ya se ha visto, había llamado al nuncio Ostini dejando sólo a un encargado de despacho. Sobre este caso dice Leturia: “la actitud poco condescendiente para con la Santa Sede de la Regencia hizo que durante diez años no la proveyese [se refiere a la Nunciatura] de nuevo el papa habiendo de llevar Fabbrini los negocios como mero encargado de la Santa Sede”.²⁸

Los representantes pontificios pueden también ser enviados del papa ante la jerarquía católica de una región —ser entonces delegados apostólicos, vicarios— allí donde no se ha formalizado el diálogo con el gobierno o cuando éste se ha roto. Sin embargo, ambas relaciones no deben entenderse como separadas pues, de hecho, una persona puede reunir ambas representaciones y, de manera generalizada, el nuncio o internuncio está investido también de la representación espiritual. Por la misma razón, tampoco conviene, en los casos en que no se formaliza la relación diplomática, considerarla como llanamente inexistente pues, en la práctica, los actores investidos de la misión de mediar en la relación espiritual también cumplen una función de acercamiento con las autoridades civiles, aunque esto suceda de manera informal. Así sucedió en México durante los últimos años de gobierno de Porfirio Díaz, por ejemplo, a partir del establecimiento de la Delegación Apostólica en 1904.²⁹

Digno de destacarse es el hecho de que, durante décadas, en América hispánica la Iglesia católica romana no tuvo un representante oficial —diplomático o no— por unidad política, sino que en la primera mitad del siglo el papa confirió el carácter de delegado apostólico para varios países a una misma persona, como fue el caso de los nuncios o internuncios para el Brasil y para la Nueva Granada. De la misma forma, ya en la segunda mitad del siglo, en 1869, Serafino Vannutelli, acompa-

²⁸ Sobre Bogotá véase “Istruzione particolare per Mons. Ledóchowski”, 12 de noviembre de 1856, cit. en A.S.V., S.S., S.R.S., Argentina, fasc. 34, 2ª ponenzia stampata, pp. 29-30. La cita es de Pedro de Leturia, *op. cit.*, t. III, p. 68.

²⁹ El caso mexicano está documentado en la correspondencia del Delegado Apostólico conservada en el A.S.V.

ñado de las cartas que lo presentaban como delegado apostólico, se acreditó ante los gobiernos del Ecuador, Perú, Nueva Granada, Venezuela, Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, San Salvador y Honduras. Fue reconocido como tal al menos por los presidentes de Perú, Venezuela, Nicaragua y Costa Rica. Asimismo, en 1876, Cesare Roncetti, nombrado internuncio para el Brasil, era simultáneamente delegado apostólico para las repúblicas de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay. Su sucesor, Di Pietro, recibía en 1879 el nombramiento de internuncio en el Brasil y delegado apostólico para las repúblicas de la Confederación Argentina, del Uruguay y del Paraguay.³⁰

El carácter de delegado apostólico parece haber sido sin embargo fuente de múltiples problemas y aun de rechazo: la representación espiritual por sí misma no daba satisfacción a los gobiernos pues no suponía el reconocimiento diplomático sino que incluso podía suponer el no reconocimiento. Así sucedió en el caso de Barili, enviado a la región de la antigua Nueva Granada a principios de la década de los cincuenta, en el contexto de las leyes de separación, y cuya calidad sólo fue reconocida –y aún de manera provisional– por Venezuela.³¹ De la reiteración de ese tipo de dificultades derivó la decisión de nombrar a los delegados apostólicos también como “enviados extraordinarios”, lo que les confería un carácter diplomático aun en ausencia de relaciones bilaterales oficiales. En ese carácter, los representantes pontificios parecen haber logrado una mayor aceptación.

La importancia del establecimiento de una representación diplomática se extiende así a varios aspectos; el más evidente es una cuestión de política internacional: el reconocimiento de la existencia de la nación independiente. Sin embargo, significa también la aceptación de un determinado gobierno como interlocutor de la Santa Sede en materia de administración religiosa, en especial para la provisión de cargos eclesásticos fundamentales como obispados y arzobispados, o en la decisión de crear nuevas diócesis, pero asimismo para una multitud de aspectos que constituyen la vida cotidiana de una existencia enmarcada en el catolicismo. Cierto es que las formas de interlocución son variables: van de las muy formales negociaciones en el marco de los concordatos, a las

³⁰ A.S.V., S.S., S.R.S., Argentina, fasc. 34, 2ª ponencia stampata, pp. 24-25 y 31.

³¹ *Ibid.*, pp. 27 y 28.

que podemos considerar como “oficiosas”, allí donde no hay relación diplomática reconocida, pasando por los casos donde abiertamente los gobiernos pretenden ejercer derechos asimilables a los del antiguo Patronato real, sin que éstos les sean reconocidos por el papa. En la práctica, la relación se dio en todos los casos, variando la cantidad y calidad de los intermediarios, a causa de la existencia insoslayable de la relación espiritual y de su definición misma: un pueblo que es parte de una grey cuyo pastor es el papa. Por esta razón, la relación tuvo que existir en algún grado, aun allí donde el diálogo no encontró caminos durante años y donde las jerarquías locales, los hombres de iglesia de todo rango y los fieles vivieron la resolución con sus propios medios de las necesidades espirituales cotidianas, entre las que principalmente se cuenta la administración de los sacramentos que articulan la existencia misma del creyente: el bautismo, la unión matrimonial y la extremaunción.

La estrategia de la doble representación (espiritual y diplomática) reunida en un mismo individuo dio un margen de maniobra nada despreciable a la Iglesia romana y a sus enviados. Así lo ilustra el caso de Colombia donde, tras las leyes de separación de la Iglesia y el Estado dadas en 1853, en palabras de los funcionarios romanos:

[...] el representante pontificio habría debido salir al instante del territorio granadino; mas, teniendo presentes las necesidades espirituales de los fieles, se creyó conveniente que Mons. Barili no abandonase su puesto, sino que, retirándosele la calidad de Enviado Extraordinario, prosiguiese desempeñando las atribuciones de Delegado Apostólico.³²

Además de esto, en la práctica la creación de nunciaturas o internunciaturas también fue un espacio donde los gobiernos sudamericanos vieron y midieron el reconocimiento de una categoría inferior o superior a la del vecino, un aspecto del cual la Secretaría de Estado de la Silla Apostólica tuvo especial atención y conciencia.³³ Todavía en 1899, el representante de la República Argentina ante la Santa Sede, Carlos Calvo,

³² A.S.V., S.S., S.R.S., “Istruzione particolare per Mons. Ledóchowski”, cit., p. 30.

³³ Véase el conjunto de casos analizados en A.S.V., S.S., S.R.S., Argentina, fasc. 34, 2ª ponenzia stampata.

buscaba convencer al cardenal Rampolla –secretario de Estado del Vaticano– de la necesidad de nombrar un internuncio para la Argentina con el siguiente argumento: “el pueblo argentino no vería con buenos ojos que se rehusara a nuestro país lo que desde hace ya largos años ha sido concedido a los Estados Unidos del Brasil”.³⁴

La distinción entre los países mediante el establecimiento de representaciones diferenciadas (nunciaturas, delegaciones apostólicas) nunca perdió importancia y obedeció a los cálculos políticos del Papado con relación a los gobiernos nacionales y a su política general con respecto a la Iglesia. No solamente el anticlericalismo activo representaba un problema, sino también la manera en que ciertos gobiernos mantuvieron (algunos hasta casi cerrado el siglo) la pretensión de ejercer el antiguo Patronato. Dentro de esos cálculos también se incluyen las diversas negociaciones con los no pocos gobiernos que buscaron la firma de concordatos con la Santa Sede. La creación de nunciaturas y de delegaciones apostólicas, está pues directamente vinculada a la apreciación que se tiene en Roma de las políticas de los Estados.

Por todas estas razones, la geografía de las representaciones pontificias en América hispánica permite también acercarse a la manera, a los ritmos y criterios con que la Iglesia católica romana fue construyendo su propia representación y comprensión del territorio. Una comprensión sumamente lenta que tomará un nuevo giro bajo el pontificado de León XIII, quien visualiza la importancia de la misión diplomática y considera en este sentido a la América Latina como un terreno digno de atención especial.

ESTADO E IGLESIA EN LAS NUEVAS REPÚBLICAS

La normalización de relaciones entre las repúblicas hispanoamericanas y el gobierno central de la Iglesia católica se acompañó de litigios y discusiones que se alinearon en torno a tres ejes: la herencia del Patronato regio, el modelo concordatario y la laicización, es decir, la tendencia explícita a separar lo político de lo religioso. Estos tres ejes permiten definir

³⁴ A.S.V., S.S., S.R.S., Carlos Calvo al Cardenal Rampolla del Tindaro, Roma, 12 de diciembre de 1899, Argentina, fasc. 34, p. 6.

otros tantos terrenos de acción en relación con la más importante cuestión política del siglo XIX para las naciones de herencia católica: el lugar de la religión en la sociedad.

Varios fueron los gobiernos hispanoamericanos que pretendieron conservar los privilegios del patronato que Roma había concedido en el siglo XVI a la Corona española. Importante para estos gobiernos era conservar un poder de decisión sobre la administración eclesiástica, en particular en cuanto al nombramiento de obispos. Esta reivindicación de los derechos del antiguo patronato por parte de los nuevos Estados, fue objeto de intensos litigios con la Santa Sede y uno de los principales ejes de ajuste de las relaciones entre Estado e Iglesia en territorio hispanoamericano.

La discusión que gira en torno al eje del patronato, lo mismo que aquella que se da alrededor del tema del concordato, no cuestiona el carácter público y nacional de la religión católica; en cada caso lo que está a discusión —y sometido a negociación intensa— es la amplitud de las facultades del Estado en materia religiosa.

Roma vio con desconfianza las reivindicaciones del patronato y por lo general se negó a reconocerlo. Sólo en el caso del Perú —y, según las fuentes vaticanas, para mitigar los abusos del gobierno— la Santa Sede renovó formalmente la concesión del patronato al gobierno en 1875.³⁵ Sin embargo, sin aguardar la venia del papa, varios gobiernos ejercieron sobre la Iglesia (o pretendieron ejercer) una autoridad asimilable a la que el Patronato regio había concedido a la Corona española. Así lo veían los analistas vaticanos en 1894, quienes juzgaban que era el caso de Argentina y Chile de forma casi ininterrumpida a partir de los años 1820 y hasta finales del siglo; lo mismo opinaban sobre el Uruguay con su constitución de 1830, y de distintos momentos para los casos de Venezuela, Perú y Bolivia (con su constitución de 1826, artículo 47).³⁶

Estos mismos analistas de finales del siglo asociaron la insistencia en ejercer ese tipo de autoridad con la desconfianza de estos países frente

³⁵ AA.EE.SS., *America Latina. Sulle Condizione...*, *op. cit.* Sobre Perú, véase Marco Antonio Huaco Palomino, “Relaciones Iglesia-Estado en Perú: entre el Estado pluriconfesional y el Estado laico”, en Roberto Blancarte (ed.), *Los retos...*, *op. cit.*, pp. 107-161.

³⁶ AA.EE.SS., *America Latina. Sulle Condizione...*, *op. cit.*

a los extranjeros, y en particular los europeos, cuya presencia a la cabeza de instituciones religiosas era vista con suspicacia:

De esa desconfianza se desprende que, aun los gobiernos que no son del todo y abiertamente hostiles a la Iglesia, temen más o menos la influencia extranjera, y lleven hasta el exceso, algunas veces hasta el ridículo, las pretensiones y la tenacidad para hacer uso del *patronato* [...] Y es bien conocido el hecho que aquellos gobiernos se han opuesto siempre a las celebraciones de sínodos diocesanos o provinciales, si no se ha dado de antemano el consenso de su propio ministerio o Presidente, so pretexto de ejercitar un derecho heredado de la Corona de España.³⁷

Para las élites de estos países, acostumbradas a que los cargos eclesiásticos fueran parte del tablero político, se trataba de un asunto central de política interna y aun de vida familiar, como ha mostrado Roberto Di Stefano para el Río de la Plata.³⁸

En algunos casos, como en el Río de la Plata de los años veinte, el despliegue de estas reivindicaciones corresponde a tendencias que, desde el interior de la Iglesia, luchaban por una autonomía relativa con respecto a Roma. Sin embargo, el sometimiento parcial de la Iglesia al Estado fue un lugar común donde convergieron hombres de distintos medios y variadas ideologías; así, en la segunda mitad del siglo, por ejemplo, fue puesto a prueba sin éxito por el dictador liberal venezolano Guzmán Blanco (1870-1888) y también por el ecuatoriano Gabriel García Moreno, dictador de inspiración católica, con su “República del Sagrado Corazón”.³⁹

Con diversos matices, la reivindicación de un derecho de injerencia en el gobierno de la Iglesia, en particular a través de la designación de obispos, se extiende sobre todo el siglo XIX, siendo objeto de querellas con Roma, como lo ilustra el caso chileno, tanto en 1824 como a finales de la década de los setenta.⁴⁰ Esta reivindicación no obstó

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza...*, *op. cit.*

³⁹ Sobre el caso venezolano, véase Manuel Donís Ríos, *op. cit.*; sobre García Moreno, Ana Buriano Castro, *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1869-1875*, México, Instituto Mora, 2008.

⁴⁰ AA.EE.SS., *América Latina. Sulle Condizione...*, *op. cit.*

para que se pusieran en marcha, también con sus matices, reformas de corte liberal que la curia romana siempre consideró “hostiles” a la Iglesia. Así, el ejercicio de una autoridad estatal con rasgos asimilables a los del antiguo patronato, en que se combinan la protección y el control de la Iglesia, coexistió con importantes tendencias a desvincularla del Estado y a mermar su poder económico y político. En el caso del Perú, tras la guerra del Pacífico, el muy oficialmente reconocido patronato asistió a la aplicación de las reformas liberales sobre la propiedad eclesiástica.

El modelo concordatario, visto con simpatía, aunque no sin reservas, por la Santa Sede, conoció un éxito considerable en la segunda mitad del siglo, éxito que es una muestra del reconocimiento pontificio acerca del carácter católico de las repúblicas. En el curso de tres décadas se firmaron los siguientes convenios concordatarios: 1852, Costa Rica; 1853, Guatemala; 1857, Bolivia; 1861, Nicaragua y Honduras; 1862, Ecuador, Venezuela y El Salvador —este último vigente hasta 1874—; 1887, Colombia. Además, aunque no prosperaron, hubo tentativas de firma con Chile y Perú. Incluso para México se albergó fugazmente la idea de un concordato con el emperador Maximiliano, idea que pronto se dio de frente con las convicciones liberales y la posición regalista del propio emperador.⁴¹

Pocos países se inscriben de manera duradera y franca en el terreno de la laicización, pero las tendencias a romper con el monopolio oficial de la religión católica para la nación, a minar el poder económico de las corporaciones eclesiásticas, a acotar el poder político del clero y aun su influencia social, están presentes a lo largo del siglo en diversos puntos de la geografía hispanoamericana.

Las tendencias laicizantes más precoces se observan en Río de la Plata en tiempos de Rivadavia; la Constitución venezolana de 1830, que no hablaba de religión, establecía de hecho la tolerancia de cultos. En el Perú, se promulgan en 1829 la ley de desvinculación y en 1833 la ley de beneficencia nacional, ambas consideradas hostiles por

⁴¹ Sobre el caso mexicano véase Emilio Martínez Albesa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, t. III, *De la paz con Estados Unidos a la caída del Segundo Imperio, 1848-1867*, México, Editorial Porrúa, 2007; especialmente pp. 2005-2034. También véase Marta Eugenia García Ugarte, *op. cit.*, vol. 1.

la Iglesia.⁴² En este mismo país, se decreta en 1859 la abolición de los diezmos.⁴³

A mediados de siglo se abre en Colombia un periodo caracterizado por medidas liberales radicales, primero bajo la administración del general José Hilario López (1849-1853), quien expulsó a los jesuitas en 1850, decretó la abolición del fuero eclesiástico en 1851, dispuso la redención de censos, la abolición de diezmos e instauró el matrimonio civil obligatorio. Así, la Constitución de 1853 decretó la libertad de cultos y una ley específica que le siguió sancionó la separación de la Iglesia y el Estado. Tras un breve paréntesis en donde en torno a la figura de Mariano Ospina se busca restaurar a la Iglesia católica en sus privilegios, los historiadores identifican una nueva ofensiva liberal bajo la presidencia del también general Tomás Cipriano de Mosquera (1861-1864), con el decreto de tuición de cultos, la supresión de las órdenes religiosas y el conflicto abierto con el papa Pío IX, aun antes de la promulgación de la Constitución radical de Rionegro, en 1863, que instituyó la libertad de cultos. La llamada “Regeneración” (1878-1898) cerrará el paréntesis radical y la Constitución de 1886 hará del catolicismo nuevamente la religión nacional. El nuevo régimen será sancionado por la firma, en 1887, de un convenio con el Vaticano que la curia romana considera “ejemplar”. El peso de esta oficialidad se hará sentir hasta 1991.⁴⁴

⁴² AA.EE.SS., *América Latina. Sulle Condizione...*, *op. cit.* Sobre el tema de la desvinculación y sus antecedentes coloniales véase Fernando Armas Asín, “Iglesia, Estado y economía en la coyuntura independentista en el Perú”, *AHlg*, núm. 17, pp. 163-177, 2008. Sobre la cuestión económica en general y la Iglesia en el Perú véase J. Klaiber, “La escasez de sacerdotes en el Perú: una interpretación histórica”, <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7967/8256> [consultado el 17 de junio de 2014]. Sobre el tema de la desvinculación en el Perú véase Fernando Armas Asín, *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú-Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero-Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 2010.

⁴³ Véase AA.EE.SS., *América Latina. Sulle Condizione...*, *op. cit.* Los datos reportados contienen para el caso del Perú algunas fechas equivocadas, entre ellas la de 1855 para la abolición de los diezmos, que los historiadores establecen como 1859. Véase J. Klaiber, *op. cit.*

⁴⁴ Véase el análisis reciente de José David Cortés Guerrero, *op. cit.*; también: Patricia Londoño Vega, *op. cit.*, especialmente pp. 35-61.

En México los liberales ganaron señaladamente terreno a partir del triunfo de la Revolución de Ayutla en 1854. El caso mexicano es singular por la vigencia que alcanzaron las reformas liberales, impulsadas por una generación simbolizada por la figura de Benito Juárez, y que fueron incorporadas a la Constitución de 1857, siendo algunas anteriores a ella. El proyecto mexicano no era inicialmente más radical que otros ni fue el primero en cobrar forma. La coyuntura mexicana, sin embargo, en que se conjugaron el proyecto liberal laicizante y la afirmación de la república ante la invasión extranjera, imprimió larga vida a la definición laica del Estado. Luego de una tentativa frustrada de reformas en los años treinta, liderada por Valentín Gómez Farías, una nueva generación de liberales consiguieron hacer una reforma amplia a inicios de los sesenta. La alianza de los opositores a esta reforma con las ambiciones de Napoleón III, una alianza ideológicamente compleja pues la administración imperial encabezada por Maximiliano de Habsburgo buscó poner en práctica principios liberales, llevó la confrontación —de por sí violenta— al terreno de la afirmación nacional, un terreno del cual los aliados del imperio, entre ellos la alta jerarquía católica, al ser vencidos, sólo podían salir como traidores a la patria.⁴⁵ Esta coyuntura singular deslegitimó en México la acción política llamada “conservadora” y selló el vínculo laicización-república en torno a la figura de Benito Juárez.

No cabe duda que la coyuntura internacional marcó la trascendencia del proyecto juarista en lo interno: la radicalidad de la defensa de la soberanía nacional que Juárez encabezara frente al imperio de Maximiliano de Habsburgo, y su éxito en esta empresa, determinó el alcance político y duradero de su proyecto. Político porque la alianza de la jerarquía católica con el malogrado imperio determinó la salida de la Iglesia y del clero del campo de la política legítima nacional; duradero porque la derrota del imperio dio al proyecto liberal mexicano el respaldo simbólico fundamental de ser la defensa de la nación misma, garantizándole una longevidad muy superior a la de los proyectos liberales en las repúblicas hermanas de Centro y Sudamérica.

Lo anterior proyectó la figura de Benito Juárez, presidente de México, más allá de las fronteras mexicanas, como emblema de lo que se dio

⁴⁵ Desde enfoques distintos entre sí, véanse las acuciosas investigaciones de Emilio Martínez Albasa, *op. cit.* y de Marta Eugenia García Ugarte, *op. cit.*

en llamar una “segunda independencia” y también de un proyecto de Estado de corte liberal caracterizado por la definición de esferas de acción independientes entre lo político y lo religioso. El modelo mexicano abanderado por Juárez fue reconocido como tal por los parlamentarios franceses cuando se adentraron en el proyecto de separación de la Iglesia y el Estado que culminó en la ley de 1905.⁴⁶

El proyecto de Juárez, sin embargo, no era el proyecto de un solo hombre, ni se presentaba en un solo país: la construcción de un Estado soberano, libre de la influencia de la Iglesia católica y de una sociedad emancipada de la tutela de la religión, fue una idea común en los medios liberales de su tiempo.

Entre 1865 y 1888, la consolidación de gobiernos liberales en Venezuela, México y América Central marca una tendencia que, en su mayoría, no dará marcha atrás. En 1871 los radicales llegan al poder en América Central—Guatemala, Nicaragua, Honduras y El Salvador—e inician una etapa de reformas de señalado (y violento) anticlericalismo. En Guatemala el gobierno de García Granados expulsa a los jesuitas (1871), extingue las órdenes religiosas y decreta la libertad de cultos (1873). Los gobiernos de Venezuela (en 1870 y 1873), Guatemala (1871) y Colombia (1876 y 1878) conducen al exilio a los jerarcas católicos. El caso más dramático de anticlericalismo es el del Paraguay, donde el obispo Palacios es fusilado en 1868. Sin alcanzar esos extremos, también Costa Rica, Uruguay, Argentina y Chile viven momentos de fuerte beligerancia anticlerical. Así, los liberales ponen fin *de jure* o *de facto*, a los convenios concordatarios existentes en El Salvador, Honduras, Nicaragua y Venezuela. En 1880, Bolivia, El Salvador y Honduras decretan la extinción del fuero eclesiástico y la libertad de cultos. Sin embargo, el ocaso del siglo ve abrirse conciliaciones de orden diverso, desde las negociaciones oficiosas que en México permiten la reorganización de la Iglesia hasta la firma del concordato colombiano. Es pues un fin de siglo marcado por la negociación y la atenuación del anticlericalismo.

En este complejo paisaje, la política pontificia de despliegue diplomático tal vez contribuyó a la construcción laica de los Estados, en la medida en que terminó por restringir el margen de maniobra de las

⁴⁶ Sobre la separación en Francia, véase Jean-Marie Mayeur, *La séparation...*, *op. cit.*

facciones políticas nacionales y su utilización inmediata de los cargos eclesiásticos.

EL FIN DE UNA ERA

En 1888, Justin Fèvre, historiador pero también protonotario apostólico, publicaba las siguientes líneas en las que sintetizaba su evaluación del pontificado de Pío IX:

El pontificado de Pío IX transcurre, ante nuestros ojos, como un gran drama en donde juegan su papel todas las pasiones del universo. Es la lucha ardiente de las dos ciudades celebradas por san Agustín: la ciudad construida y habitada por el amor de Dios se eleva hasta los cielos, para encontrar en ellos luz, fuerza y resolución; la ciudad construida y habitada por el amor de sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios, se precipita hasta los infiernos luchando contra la ciudad santa, para abatir a su jefe y destruir su templo.⁴⁷

Estas líneas con que se inicia el tomo 42 de una historia general de la Iglesia, “desde la creación” hasta el pontificado de León XIII, condensan una representación muy ampliamente compartida en el mundo católico durante el siglo XIX, específicamente a partir de que la política revolucionaria francesa empezara a tomar un giro que en síntesis la volvió sinónima del diablo. No es ésta una libertad mía de interpretación, sino la lectura literal del texto que en otras de sus líneas afirma: “Lo que se agita en el fondo de esta situación turbia y oscura, es el satánico proyecto de acabar con la Iglesia y de borrar la religión de la faz de la tierra. Para alcanzar con seguridad este objetivo, se le persigue lentamente,

⁴⁷ “Le pontificat de Pie IX se déroule, sous nos yeux, comme un grand drame où jouent leur rôle toutes les passions de l’univers. C’est la lutte ardente des deux cités célèbrées par saint Augustin: la cité bâtie et habitée par l’amour de Dieu s’élève jusqu’au ciel, pour y puiser des lumières, des forces et des résolutions; la cité bâtie et habitée par l’amour de soi porté jusqu’au mépris de Dieu, se précipite jusqu’aux enfers en guerroyant contre la cité sainte, pour abattre son chef et détruire son temple.” Justin Fèvre, *op. cit.*, p. 1.

y para alcanzarlo mejor, se le presenta velado”.⁴⁸ A la distancia de más de 130 años, en algo se puede concordar con el autor: pocos dramas han estado tan surcados de pasiones como el que ahora llamamos asépticamente “procesos de secularización”.

Los amores tormentosos entre la Revolución y los infiernos contaron con cerca de un siglo para sosegar, entre otras razones porque el pontificado intransigente de Pío IX, el apasionado papa prisionero, fue muy largo (1846-1878). En la década de los ochenta, cuando se terminaba la publicación de la citada obra en 44 volúmenes, León XIII (1878-1903) gobernaba la Iglesia católica y encabezaba un movimiento de renovación política –y por tanto discursiva– de la misma, cuyas preocupaciones centrales dejaron de ser los contrapesos celestes a la influencia satánica sobre la tierra, para pasar a ser la acción humana acompañada, guiada, precedida y presidida por los hombres de Iglesia.

Hasta 1878, la imagen de la religión asediada es una con la de la Iglesia asediada y, en diversos momentos del siglo (1800, 1848, 1860-61, 1870), con la de Roma asediada. Así, por una figura retórica común, el acoso a los Estados Pontificios es el acoso a la Iglesia “universal”. Los dominios temporales de la Iglesia sometidos al vaivén de las tropas revolucionarias, la persona del papa literalmente presa en dos ocasiones por ejércitos extranjeros, la presión en casa por parte de los movimientos de unificación italiana... todos esos acontecimientos locales o a lo sumo regionales *son y significan* el asedio a la Iglesia “universal”. Lo que sucede a Roma le sucede a la Iglesia toda. El Concilio Vaticano sintetiza esta condición en su expresión más dramática: la reunión de prelados se consideró a sí misma asediada pues la ciudad de Roma vivió durante ese tiempo sitiada por las tropas piemontesas del rey Víctor Manuel II. El estallido de la guerra franco-prusiana, al requerir la salida de la ciudad de las tropas francesas que defendían al papa ante las pretensiones unitaristas, abrió la puerta a la toma de Roma por los piemonteses y, con ella, a la anexión de los Estados Pontificios al reino de Italia, el 20 de septiembre de 1870. Un mes más tarde, Pío IX suspendía la sesión del Concilio, una sesión que no habría de reanudarse jamás.

⁴⁸ “Ce qui s’agite au fond de cette situation troublée et obscure, c’est le satanique projet d’anéantir l’Église et d’effacer la religion de la face de la terre. Pour atteindre ce but sûrement, on le poursuit lentement, et pour mieux réussir, on le voile.” *Ibid.*

De este conjunto de sucesos, el mundo católico de la época privilegió una interpretación conforme a una tradición de varios siglos basada en la tensión entre el Bien y el Mal y en el carácter decisivo de los designios de la Providencia. Así, a miles de kilómetros de distancia, en la ciudad de Lima, evocando un discurso propio dado en 1867 con ocasión de una invasión de los territorios pontificios por parte de los piamonteses, el arzobispo Goyeneche se dirigía a sus fieles en 1870: “llamamos de nuevo vuestra atención sobre el escandaloso atentado, cuya consumación no permitió Dios entonces, y que ahora se ha realizado de una manera deplorable, porque así lo tolera el Señor para la glorificación de su Iglesia”.⁴⁹

Esta interpretación, consonante con el discurso y la actitud del papa, puso el acento en la fatalidad. Dice Jankowiak: “Los observadores católicos se adentraron por la vía trazada por el propio Pío IX, quien evocó, en un discurso del 22 de diciembre de 1872, el ‘*fatale*’ 20 de septiembre. Esta fatalidad debía medirse a la luz de una lectura providencial de los acontecimientos”.⁵⁰

La imagen de la Iglesia asediada y del papa desposeído de sus dominios confluyen en una representación de muy amplio alcance: la religión en peligro y, en una lógica apocalíptica, la humanidad al borde de la destrucción, como intentaba mostrar a sus fieles el arzobispo de Lima:

Si los Estados de Europa, libres de toda preocupación guerrera, llegaran a sancionar pacíficamente el despojo que la revolución acaba de sancionar, no estaría lejos el día en que todos ellos expiasen duramente esta gran falta, y vieran levantarse a la Justicia airada, para descargar terribles golpes sobre los culpables. El derecho sería suplantado por la fuerza; la razón por las pasiones; la autoridad por turbas amotinadas; el progreso por el caos. Entraría el mundo en una espantosa agonía, para perder la vida cristiana, y dejar sobre la tierra ensangrentada el repugnante cadáver del paganismo,

⁴⁹ J. Sebastián de Goyeneche y Barreda, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁰ “Les observateurs catholiques s’engagèrent dans la voie tracée par Pie IX lui-même, qui évoqua, dans un discours du 22 décembre 1872, le «*fatale*» 20 septembre. Cette fatalité était à mesurer à l’aune d’une lecture providentielle des événements”, François Jankowiak, *op. cit.*, pp. 402-403.

más fétido aun que el de Lazaro antes que lo reanimase la palabra vivificadora de nuestro Señor Jesucristo.⁵¹

De tono más moderado, pero compartiendo la misma interpretación de la historia, sintetizaba el episodio pocos años después el historiador Justin Fèvre: “El ataque al poder temporal no es sino un trayecto subterráneo contra la tiara; se busca destronar al rey para derrocar al pontífice”.⁵²

La faceta militar era sólo una expresión de la reconfiguración de las relaciones entre religión y política que vivió el siglo. Una experiencia que fue vivida por la jerarquía católica como un asedio múltiple. Desde esta perspectiva, las más altas autoridades eclesiásticas ofrecieron respuestas múltiples a un fenómeno polifacético.

⁵¹ J. Sebastián de Goyeneche y Barreda, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁵² “L’attaque au pouvoir temporel n’est qu’un acheminement souterrain contre la tiare; on veut découronner le roi pour renverser le pontife”, Justin Fèvre, *op. cit.*, pp. 1-2.

DE LA PRISIÓN AL MUNDO

En las historias de la Iglesia católica y del cristianismo que abordan el último tercio del siglo XIX, la figura de León XIII está acompañada de connotaciones positivas. También suele ser así en las historias de temáticas europeas o de regiones católicas que abordan aspectos relacionados con su pontificado (1878-1903). El consenso general indica que este papa sacó a la Iglesia católica del encierro intransigente en que la había mantenido su antecesor inmediato y la puso en diálogo con el siglo antes de que éste concluyera. Algunos historiadores matizan esta imagen insistiendo en que León XIII no rompió con el rasgo principal de la política de Pío IX —el eje de su intransigencia—, que fue la condena del liberalismo.¹ Para ello acuden a los documentos pontificios principales que muestran efectivamente que León XIII mantuvo en vigor dicha condena. No obstante, todos coinciden en que, tras un repliegue de varias décadas, el viento nuevo que llegó a la cabeza de la Iglesia renovó profundamente no sólo la manera de gobernarla, sino la manera de ser católico.

En una mirada al conjunto del siglo, no es difícil encontrar en León XIII los rasgos del estadista moderno cuya biografía política sigue estando aún pendiente (un hombre enérgico, con gusto por las relaciones internacionales). Desde esa calidad, supo imprimir nuevos bríos a una de las experiencias más ancladas en la tradición occidental: la de “ser católico”. Así, no es difícil reconocer en este papa al fundador de una nueva era en la historia del catolicismo. Sin duda el hombre tuvo su parte importante en el desempeño de este papel: su formación, su personalidad y carácter, su capacidad política han sido subrayados por diversos autores, pero es innegable que las circunstancias marcaban una transición obligada que el pontífice podía elegir entre profundizar o sobrellevar. Optó por lo primero.

¹ Roger Aubert, *op. cit.*

La primera de estas circunstancias es la llamada “cuestión romana”: el litigio por el control, la persistencia o la desaparición del “dominio temporal” de los papas, esos Estados Pontificios que en 1870 dejaron de existir. Los Estados Pontificios, elemento material clave de la construcción del catolicismo y de sus instituciones durante el periodo que la historiografía europea llama “la época moderna”, central en la consolidación de la autoridad del papa y en la conformación de un modelo estatal *sui generis* –una teocracia vitalicia no hereditaria–, recibieron un impulso decisivo de las conquistas y negociaciones territoriales de Alejandro Borgia y conservaron una dinámica ascendente hasta mediados del siglo XVIII. En el ámbito europeo, caracterizado por el nacimiento de los Estados nacionales, el dominio temporal propició la consolidación de un margen de autonomía para la Iglesia y la existencia del “soberano pontífice” estudiado por Paolo Prodi: el papa-rey, esa cabeza de la Iglesia cuyo poder y autoridad encuentran fundamento no sólo en el liderazgo espiritual sino también en la soberanía sobre un territorio concreto y el gobierno de sus sujetos.

Desde finales del siglo XVIII el dominio temporal de los papas parece haber sido más una fuente de severos conflictos y de cuestionamientos sobre la autoridad pontificia que un asiento de su autonomía, contrariamente a lo que en teoría se consideraba su función histórica: asociado su control al cautiverio de dos pontífices a manos francesas (Pío VI y Pío VII), objeto de la codicia de los príncipes italianos y finalmente también de las pretensiones territoriales del proyecto nacional italiano. En los últimos tiempos de Pío IX, reducidos los Estados Pontificios a la ciudad de Roma y su entorno inmediato, su gobierno parece haber sido más costoso que los recursos que el exiguo territorio generaba.²

En 1870, la toma de Roma misma por los ejércitos de Víctor Manuel II restringió a su mínima expresión este territorio, limitándolo a la ciudadela del Vaticano, e hizo desaparecer los Estados Pontificios. Parece lícito pensar que durante el siglo que va de la Revolución francesa a la citada toma de Roma, el cuidado del dominio temporal pesó sobre los papas más de lo que contribuyó a afianzar su poder, haciéndolos dependientes –como lo ha señalado Aubert– de las potencias extranjeras pues debieron soportar la presencia de ejércitos ocupantes cuando no por

² François Jankowiak, *op. cit.*

invasión, so pretexto de defensa. Cuando el cónclave, brevísimo, de 1878, decide la elección de León XIII, la cuestión romana ha tocado fondo y puede lanzarse la hipótesis de que para algunos empieza a ser claro que será difícil que se levante de ese fondo. Desde esta perspectiva, aunque en los medios eclesiásticos haya sido vivido como una pérdida, el triunfo de la Unidad italiana desembarazó al papa de la “cuestión romana”. Así pues, el haber sido electo una vez consumada dicha pérdida confirió a León XIII una gran libertad: la Iglesia tenía que reinventarse sobre otras bases.

A juzgar por sus actos, el nuevo papa parece asumir esta circunstancia como un hecho cercano a lo irreversible: aunque esboza tentativas diplomáticas en busca de un apoyo militar de las potencias católicas para recuperar el territorio que entonces se considera invadido y no perdido, no insiste tras el fracaso.³ Así, sus principales esfuerzos se dirigen hacia la construcción de ámbitos nuevos sobre los que la influencia de la Iglesia se proyecta y desde los cuales se vislumbra que pueda incidir de nuevas maneras sobre el conjunto de la sociedad.

De la reinención de la Iglesia católica romana a manos de León XIII se ha destacado el despliegue de una activa diplomacia, que evidencia una representación geopolítica renovada, dentro de la cual América Latina ocupa un lugar singular como región a la vez que como un conjunto de casos. Esto supone la asunción plena de la independencia de la región conquistada por españoles y portugueses en el siglo XVI y el reconocimiento formal de las nuevas entidades políticas; proceso iniciado en 1835, pero al parecer de lenta repercusión en las políticas generales de la Iglesia. Ello supone también el reconocimiento del carácter católico de las sociedades americanas al sur del río Bravo. En la segunda mitad del siglo XIX, la curia romana ha asumido el carácter independiente de las naciones hispanoamericanas, se ha desprendido del repudio que le inspirara décadas atrás la república, admitiendo la evidencia de que la forma republicana es la organización política que han adoptado el conjunto de las sociedades desvinculadas del antiguo imperio español en América y quizás también ha matizado su relación afectiva con el principio monárquico, constatando cómo el liberalismo también ha penetrado entre los partidarios y practicantes de la forma monárquica. Sin duda el caso extremo de Maximilia-

³ Véase Luciano Trincia, *op. cit.*

no de Habsburgo, improvisado emperador de México con la bendición de la alta jerarquía eclesiástica local, pero liberal no sólo confeso sino practicante, puso de manifiesto en suelo americano que la apuesta por el principio monárquico no garantizaba a la Iglesia católica la defensa de sus intereses políticos y materiales.⁴ Algo que en Europa se encargó de evidenciar Napoleón III, sostén militar y frustrado beneficiario de la aventura imperial mexicana, quien no fue mejor defensor de los intereses materiales y políticos de la Iglesia católica que los republicanos franceses.⁵

Otro rasgo constitutivo de la coyuntura en que León XIII fue electo pontífice romano rebasa con mucho el ámbito de la Iglesia católica y concierne a las sociedades occidentales de su tiempo; se trata de las consecuencias sociales de la industrialización. Consciente de las transformaciones de las sociedades europeas durante el siglo, León XIII evidenció la posibilidad de una nueva concepción católica del mundo a la que desde su óptica tendría que corresponder un nuevo papel de los católicos en la sociedad. A esta actitud corresponde el otro gran rasgo que se atribuye a León XIII por consenso, sin duda el más conocido: el de ser el impulsor o aún el creador de la “acción social” católica, rasgo que le valió el calificativo de “obrero”. Los más significativos documentos pontificios son invitaciones a los católicos a involucrarse en el devenir de la sociedad de su tiempo.

Firmados por León XIII se publicaron, a poco de iniciado su pontificado, documentos que ilustran e impulsan un cambio de actitud, como la encíclica *Quod Apostolici muneris* (28 de diciembre de 1879), y años más tarde la célebre *Rerum novarum* (1º de mayo de 1891). Documentos que dan fe de una Iglesia en y de transición; de un nuevo concepto de la relación de la Iglesia católica con el mundo. Estos documentos pontificios se consideran la semilla de la acción social católica y se reconoce en León XIII al fundador de la doctrina social de esta Iglesia. Es innegable que la publicación de la encíclica *Rerum novarum* fue un acontecimiento de alto impacto internacional cuyos ecos se escucharían durante casi todo el siglo xx.⁶ Sin embargo, como es sabido,

⁴ Véase Marta Eugenia García Ugarte, *op. cit.*, t. I.

⁵ Véase Justin Fèvre, *op. cit.*

⁶ Manuel Ceballos Ramírez, *op. cit.*, y “*Rerum Novarum*”, *Écriture, contenu et réception d'une encyclique. Actes du colloque de Rome (18-20 avril 1991)*, Roma, École Française de Rome, 1997.

aunque el liderazgo del papa haya sido indiscutible, la construcción de esa doctrina es producto de un diálogo sostenido con múltiples interlocutores a escalas diversas: intelectuales y activistas europeos (italianos, franceses, belgas y alemanes) tuvieron su parte en esa elaboración. El papa asumió el reto de la síntesis.

Esta doctrina sincronizó a la Iglesia católica con la sociedad occidental de su tiempo: una sociedad de masas, industrializada, con marcada tendencia a la urbanización, crecientemente politizada incluso en el campo⁷ y atravesada por agudas diferencias económicas. A través de su puesta en práctica, la Iglesia renovó sus formas de relación con la sociedad, con el espacio público y con la vida política. Existen útiles síntesis de esta historia desde diversos horizontes, tanto desde la perspectiva europea como de la latinoamericana; el llamado “catolicismo social” además ha sido tema de multitud de estudios de caso, en su mayoría interesados por el siglo xx, que permiten apreciar el impacto de la doctrina y seguir la huella a estas exitosas prácticas que a mediano plazo marcaron el tejido social con la proliferación del asociacionismo seglar (el “laicado”) de corte abiertamente confesional y sus distintas modalidades de articulación con el espacio público. A partir de la publicación de la *Rerum novarum*, en el marco de esta doctrina se inscribieron acciones que dieron a los católicos asociados una visibilidad distinta a la de antaño, marcada no tanto por las actividades piadosas tradicionales (la oración conjunta, las procesiones rituales, etc.), cuanto por recurrir a los medios modernos para ocupar el espacio público, en especial en acciones de carácter asociativo buscando mejorar la calidad de vida de las clases trabajadoras y participar en la construcción de la “opinión pública” a través de la prensa.

La acción social intenta brindar una respuesta a la lacerante problemática social del siglo. Como ha sido señalado, también intenta generar una contraofensiva católica frente a la creciente popularidad de las propuestas de movilización social no confesionales, como el socialismo,

⁷ Véase el volumen *La politisation des campagnes au XIXe siècle. France, Italie, Espagne et Portugal. Actes du Colloque international organisé par l'École Française de Rome en collaboration avec l'École normale supérieure (Paris), l'Université de Girona et l'Università degli studi della Tuscia-Viterbo, Rome, 20-22 février 1997*, Roma, École Française de Rome, 2000.

el anarquismo y los clubes liberales. Para hacerlo, lleva el concepto de caridad hacia nuevos horizontes y abre la puerta a los seculares organizados no ya para la piedad sola, con la mirada puesta en la salvación y la vida eterna, sino para el mejoramiento de las condiciones de la vida terrena, la preservación de la armonía social, sin que la salvación haya dejado de ser la principal expectativa. ¿Qué profundas mutaciones permiten este giro?

Es preciso mirar un poco atrás. Entre los factores que inciden en estos cambios hay uno que directamente interesa a esta reflexión: la representación del catolicismo como una religión bajo amenaza, que algunos católicos —y especialmente la jerarquía— alimentan y transmiten. Esta representación, en la que persisten ecos de la confrontación de tiempos de la Reforma luterana, dominó por varias décadas el discurso de la jerarquía. De 1791 a 1870, esta imagen del catolicismo en peligro es inseparable de la representación de la Revolución: la Revolución sintetiza todas las amenazas que se ciernen sobre el catolicismo. La proliferación de anatemas pontificios, especialmente bajo Pío IX, es un indicador de lo que se considera una amenaza potente.

En el último cuarto del siglo, lo que hace la doctrina social de la Iglesia es movilizar esta idea de riesgo en un sentido inédito: apoyarse en ella para acicatear literalmente una reacción restauradora, no ya del orden social de las monarquías de antiguo régimen, sino del lugar central del cristianismo en las sociedades occidentales de filiación católico-romana.

Fraguada en un ámbito amplio, la doctrina social de la Iglesia suele considerarse la respuesta de León XIII a esos múltiples riesgos. Uno de sus rasgos más importantes —y de sus consecuencias— fue involucrar en dicha respuesta a las bases católicas de manera organizada. Con todo y que esta organización fue pensada de manera tal que mantuviera intacto el principio de autoridad del clero sobre los seculares, uno de sus efectos innegables fue hacer participar en formas modernas de sociabilidad a miles de personas para las cuales “ser católico” implicó la incorporación de un conjunto de prácticas novedosas más allá de la oración y la caridad en sus términos convencionales. Aunque la preocupación central de esa doctrina hayan sido las condiciones de vida de las clases trabajadoras, la práctica de las formas modernas de sociabilidad las politizó y velozmente.

En sus últimos años, León XIII se dejará alcanzar por un concepto nuevo que condensa los temores y expectativas de la política de signo confesional y su masificación: la “democracia cristiana”. Es sabido que en las filas de la acción social –en la obra de los congresos católicos, en los partidos católicos– se incubaba el concepto de *democracia cristiana*. Concepto de los años 1890, con el cual la jerarquía católica mantiene durante décadas una relación ambigua. La democracia cristiana sintetiza a su manera las tensiones de la entrada católica en la modernidad política, la relación nueva de la Iglesia con los procesos de secularización; señala el umbral de una Iglesia que se seculariza.

Si se considera la relación del término democracia (aún sin el adjetivo cristiana) con la política pontificia, se constata que lo que inicia como un conjunto de tensiones dominadas por el sentimiento de rechazo evoluciona hacia una apropiación del concepto. Esto se puede observar en tres episodios de la historia del gobierno de la Iglesia: el momento intransigente de Pío IX, sintetizado en el *Syllabus* (un enfoque refractario que situó a la democracia dentro del campo enemigo, como parte de la Revolución a la que combatía cotidianamente en diversos frentes); la coyuntura reformista encabezada por León XIII –el primer papa que no tuvo que defender propiamente los dominios territoriales de la Iglesia puesto que estaban enteramente perdidos–, época en que se perfila un acercamiento y una apropiación de los valores de la política moderna mediante los conceptos de acción social y democracia cristiana; y luego el retorno a la intransigencia bajo Pío X, quien intenta una redefinición de la democracia cristiana buscando despolitizarla y renueva las condenas pontificias; pero, a pesar de ello no puede ya ser enteramente refractario al concepto. ¿Cuáles fueron las vías de esa apropiación?

Cercano ya el final del siglo, el sociólogo y economista italiano Giuseppe Toniolo, sintetizando el debate de una vanguardia católica europea (italo-belga básicamente), publicaba en julio de 1897, en la *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, su artículo: “Il concetto cristiano della democrazia”.⁸ En 1900 ve la luz su texto “La democrazia cristiana”.

⁸ Sobre Toniolo véase Romano Molesti (ed.), *Giuseppe Toniolo: il pensiero e l'opera*, Milán, Franco Angeli, 2005. Y también, Giuseppe Toniolo, *Il concetto cristiano di*

En el año de 1899, la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios convocó a un grupo de especialistas, entre quienes destaca el profesor Toniolo, para intentar elucidar el significado de una expresión que empezaba a escucharse entre los activistas católicos sociales: la democracia cristiana.

Las preocupaciones de la curia romana en torno al contenido y a las prácticas desarrolladas al amparo de esta expresión tenían que ver expresamente con un tema que se puede leer desde la que es nuestra distancia en términos de lo que ahora conocemos como política moderna, un componente fundamental de la historia de la secularización.

Se trataba de valorar qué riesgo existía de que eso que empezaba a llamarse democracia cristiana no fuera sino una deriva política de la acción social. Tal situación amenazaba especialmente con “pervertir” a los círculos sociales italianos, hasta ahora acotados por las disposiciones pontificias que desde tiempos de Pío IX consideraban no conveniente la participación de los católicos en la política italiana y especialmente en las elecciones. En suma: la democracia cristiana parecía poder sumir a la acción social en el fango de la acción política. No lejos se agitaba el fantasma del socialismo.

Dos son los grandes temas vinculados con la acción política que preocuparon a la alta jerarquía católica: uno es la relación con los gobiernos civiles, y muy especialmente con el gobierno italiano cuya existencia misma se había labrado en buena medida a costa de los Estados Pontificios, royendo no sólo su territorio, sino las entrañas del poder temporal. En este complejo tema, León XIII optó por mantener la línea de su antecesor y desautorizar toda forma de relación política de los sujetos católicos, que legitimara la existencia de ese gobierno. Esta postura se sintetiza en la expresión *non expedit*, cuyo significado es “no conviene”, con que Pío IX había prohibido a los católicos su participación en la política electoral italiana. Pero dentro de esta cuestión, en cierta forma larvado, está un tema mayúsculo cual es la hipótesis de independencia de los seculares organizados políticamente en relación con la estructura jerárquica de la Iglesia. Ahí donde los liberales radicales consideraron con contundencia que no podía haber independencia entre

democrazia. I fondamenti di una società organica, compilación y edición de Romano Molesti y Stefano Zamberlan, Pisa, Ipem Edizioni, 2008.

los católicos organizados políticamente en cuanto tales y su jerarquía —pues juzgaron que todo movimiento de inspiración católica era títere de las autoridades eclesiásticas—, la jerarquía católica actuó siempre con desconfianza, convencida de que dicha independencia no era conveniente a sus intereses, aunque bien podía llegar a existir.

No es el interés central de estas páginas dilucidar si en los hechos tuvo lugar o no esa independencia, sino resaltar la importancia que tuvo esa preocupación en la búsqueda de una salida negociada, entre la jerarquía y los fieles organizados, por la vía de la definición pontificia del concepto de “democracia cristiana”. La línea conceptual de Toniolo, marcada por la propuesta de una economía ética y por la preocupación por la calidad de vida de las clases populares, está presente en esencia en el concepto finalmente adoptado por León XIII, dado a conocer el 18 de enero de 1901 en la encíclica *Graves de communi re*, donde el papa habla de los socialcristianos y de democracia cristiana y define el contenido de esta última distinguiéndola sobre todo de la democracia social, asignándole el deber de velar por los desfavorecidos al tiempo que intenta alejar la expresión de cualquier régimen político específico:

No queremos, sin embargo, que se tuerza el sentido de la expresión democracia cristiana, aplicándola al orden político, pues aunque democracia, según su misma significación literal y el uso de los filósofos, quiere decir régimen popular, en la presente materia ese nombre debe entenderse de modo que, prescindiendo de todo concepto político, únicamente signifique la misma acción benéfica cristiana, en provecho del pueblo. Porque siendo los preceptos de la ley natural y del Evangelio superiores por sí mismos á todos los hechos humanos, es necesario que no dependan de forma alguna de gobierno, sino que puedan conciliarse con cualquiera siempre que no se oponga á la moral ni á la justicia.⁹

El documento insistía en el papel de los obispos como guías, pero antes invitaba a los sacerdotes a “ir hacia el pueblo” y también señalaba con

⁹ León XIII, *Carta Encíclica de Nuestro Santísimo Padre el Señor... a los Patriarcas, Primados, Arzobispos y otros Ordinarios en comunión con la Santa Sede Apostólica*, Guadalajara, Edición del “Boletín Eclesiástico de Guadalajara”, Imp. y Enc. Luis G. González, 1901, p. 6.

claridad su voluntad de que se mantuviera en Italia el liderazgo de la obra de los Congresos católicos.

Fallecido León XIII, las decisiones del Colegio cardenalicio establecieron como relevo pontificio a un hombre de postura menos innovadora y receloso de la movilización y la autonomía de los seglares. El nuevo papa decidió llamarse Pío y fue el X de su nombre. No tardó en dejarse sentir el giro y en un *Motu Proprio* de 1903 el pontífice hizo pública una definición de democracia cristiana que la reducía a la acción social y la supeditaba enteramente a la tutela del clero: “la democracia cristiana no debe jamás inmiscuirse en la política, ni deberá jamás servir a los partidos, ni a miras políticas; no es éste su campo”. El documento, además, abría paso a una expresión distinta: la acción popular cristiana, para la que establecía una Ordenanza Fundamental hecha de 19 reglas de acción en las que precisamente se acotaba el contenido de la democracia cristiana.¹⁰

Los efectos de esta definición sobre los católicos organizados pueden identificarse con el término cautela, mas no con la desmovilización ni con la despolitización. Por el contrario, diversos estudios de caso muestran que el asociacionismo católico de principios del siglo xx, en Europa y en América, tomó con frecuencia la vía de lo político desde una perspectiva plenamente moderna. En Europa la condena pontificia se abatió sobre movimientos con reivindicaciones políticas explícitas de signo diverso: fueron objeto de condena lo mismo el Partido Integrista de Ramón Nocedal, en España, en 1906, como la asociación demócrata francesa *Le Sillon*, en 1910. En América los movimientos de seglares caminaron con cautela extrema sobre las arenas movedizas de la acción social y política y de la democracia cristiana. Así lo hicieron en México los “operarios guadalupanos”, agrupación de élite que jugó un papel central en la constitución del Partido Católico Nacional, en 1911, pocos días antes de la renuncia de Porfirio Díaz. Los operarios guadalupanos se movieron con tiento en el terreno de la democracia cristiana y, utilizando un discurso en el límite, se dijeron partidarios de aquella que inspirara León XIII y definiera Pío X... mientras emprendían con suma discreción una acción política intensa. No fueron una sociedad secreta

¹⁰ El *Motu Proprio XII* de Pío X se publicó, entre otros, en el *Boletín Eclesiástico y Científico del Arzobispado de Guadalajara*, t. 1, 1904, pp. 6-13.

(el *Syllabus*, por cierto, había condenado las sociedades secretas), pero sí una sociedad extremadamente discreta.¹¹

El debate abierto en el cambio de siglo en torno a los conceptos de acción social y especialmente de democracia cristiana expresa un conjunto de tensiones entre la Iglesia católica y lo que ella misma llamó “errores modernos” (es decir, la Revolución y lo que consideró sus derivados); tensiones todas relativas a un campo en configuración, el campo político. Los conceptos no resolvieron esas tensiones, aunque buscaban ser un instrumento para resolverlas, entre otras razones porque el pontificado de León XIII fue corto y su sucesor retomó una línea política que recelaba de la movilización social basada en el concepto de soberanía popular y sus derivados. Sin embargo, los actores que se adhieren a estos conceptos se movilizan al amparo de ellos e incluso los impulsan, se inscriben en el marco de la modernidad política, aunque rechacen una parte de sus efectos. Forma esto parte de un orden laico, surcado de tensiones y contradicciones, cuya característica innegable es la existencia de un campo político claramente diferenciado del también ahora existente campo religioso.

¹¹ En México, la participación política de los católicos enfrentaba en aquel tiempo una prohibición doble y paradójica: vaticana por antiliberal y mexicana por liberal. Sobre este caso véase Elisa Cárdenas Ayala, *El derrumbe. Jalisco microcosmos de la revolución mexicana*, México, Tusquets, 2010.

EPÍLOGO

Desde nuestra distancia, desde nuestras formas de explorar y escribir historia, el acercamiento a las experiencias colectivas e individuales del siglo XIX invita a abrir regularmente nuevas ventanas a partir del saber construido previamente por tantos. Desde nuestro presente es posible ver al siglo XIX hispanoamericano como aquel en que se debatió apasionadamente sobre el lugar de la religión en la sociedad, una controversia que se intensificó al tiempo que las comunidades políticas desprendidas del imperio español se interrogaban y confrontaban sobre las formas posibles de su organización y su reproducción y que se encontró mientras se ensayaban modelos, se ponían a prueba solidaridades internas y proyectos políticos, se resistían ambiciones imperiales, y se hacía la guerra a propios y extraños. Esa religión fue inicial e implícitamente la católica, religión no por impuesta menos arraigada, alrededor de la cual se había tejido el imperio y en torno a la cual se afirmaron las sociedades de él desprendidas, aunque la interrogación desbordó al mismo catolicismo conforme la presencia de otros credos dejó de ser una realidad que pudiera ignorarse y también conforme se abrió paso la posibilidad de la increencia, de forma que se resquebrajó y perdió legitimidad la intolerancia.

¿Cómo no reconocer en el catolicismo, compañero inseparable de la dominación hispana como de la voluntad emancipadora, el eje sobre el que pivota la herencia colonial toda? En torno a él se articuló la sociedad colonial, como también en torno a él se construyó la idea de civilización que acompañó a las nuevas naciones, asumido como rasgo básico de identidad, incluso entre quienes combatieron la influencia de las estructuras de poder que le estaban asociadas.

En el siglo XIX la vida católica en la región conoció múltiples tensiones, algunas heredadas del dominio español, otras producto de la renovación política y de la fuerza adquirida por las ideas y proyectos liberales. Entre esas tensiones hay una mayor que la independencia con respecto a España hizo visible: las formas posibles de relación entre la feligresía

hispanoamericana y la cabeza de su Iglesia en Roma. Desde la conquista católica de América, y por la estrategia misma que la hizo posible, esa relación había sido mediada por la Corona española gracias a una singular concesión pontificia conocida como Patronato regio. Esa concesión no sólo puso en la Corona el control de las dinámicas de la religión en América, sino que impidió el contacto directo de la jerarquía romana con esos territorios, y fue durante tres siglos una manifestación del poder de los monarcas católicos frente al pontífice romano. Con las independencias la mediación desapareció y los hilos de la relación tuvieron que entretjerse siguiendo otras lógicas. No fue ésa una tarea sencilla ni mucho menos automática, pero se llevó a cabo, normalizándose la presencia de las repúblicas hispanoamericanas en el paisaje del catolicismo mundial.

El acercamiento a ese proceso pone a la vista las dificultades y el peso de un universo simbólico complejo en ambos lados del Atlántico. El desmoronamiento del imperio español abrió paso a una experiencia fundamental tanto para Hispanoamérica como para la Iglesia católica romana: la construcción de una relación directa, acompañada por una renovación de la imagen mutua, que en muchos sentidos puede considerarse un descubrimiento. La labor fue lenta, conoció no sólo dificultades sino reveses. A ambos lados del Atlántico, fue la experiencia de varias generaciones.

El marco en que esa experiencia se dio fue complejo: con el siglo XIX se cierra una era en la historia del catolicismo y para la Iglesia católica romana se trató de un siglo marcado por la zozobra. Para la alta jerarquía romana, desde los inicios de la Revolución francesa, eso significó vivir bajo amenaza, una amenaza encarnada por la Revolución misma. Lo que en su momento se interpretó como algo extraordinario, marcado por la agresividad de una revolución imperial, pronto se instaló como parte de la normalidad: amenaza, zozobra, fragilidad, se volvieron parte del paisaje cotidiano. Contra ellas, concibiéndolas desde una lógica providencialista como producto de la lucha del Bien contra el Error, la Iglesia católica respondió acudiendo reiteradas veces al arsenal de sanciones acuñado a lo largo de siglos de ejercer su autoridad moral sobre las sociedades occidentales. Muchas de esas armas probaron ser ineficaces en sociedades donde la justicia tendía a desligar a la autoridad civil de las cuestiones de disciplina religiosa y donde las ideas liberales permeaban incluso entre los más fieles creyentes; en no pocos casos, las condenas

pontificias fueron relativizadas por los mismos católicos. La ineficacia de muchas medidas disciplinarias contrasta con el éxito de algunos actos renovadores de la devoción: canonizaciones esperadas y nuevos dogmas gozaron y siguen gozando aún de gran aceptación entre los fieles. A la larga, vencida la desazón que pudo haber primado entre la jerarquía, quedó claro que no era preciso que la Iglesia y el poder civil caminaran de la mano para que la fe pudiera fortalecerse.

Lo anterior quedó de manifiesto en torno a una de las experiencias centrales del catolicismo durante el siglo, pues los contemporáneos vivieron la reducción y luego desaparición de un orden material, territorial y político que, desde el Renacimiento hasta entonces, había enmarcado el poder de los papas: los Estados Pontificios. Con la extinción de los Estados Pontificios se redujo a su mínima expresión el otrora vasto poder temporal de los papas y desapareció la figura del papa-rey: los pontífices romanos dejaron de ser soberanos territoriales para ser únicamente líderes espirituales. Esta extinción, cuyo impacto inmediato recayó en la península italiana, como piedra de toque de la construcción de un nuevo reino, repercutió anímicamente en todo el mundo católico, dentro del cual la presión sobre los llamados “bienes temporales” de la Iglesia no era una novedad. En América, a lo largo del siglo, las batallas ideológicas, políticas y aun militares en torno a los bienes temporales de la Iglesia fueron muchas y violentas, pero en el centro de su corolario habrá que situar el hecho de que, si bien se mermó el poder material de la Iglesia, por la misma vía se evidenció que lo espiritual podía prescindir de lo material en la forma en que por siglos se había acostumbrado.

Otra experiencia que marcó a las generaciones y sociedades que vivieron el siglo XIX fue la disolución de una alianza añeja, aquella entre el trono y el altar. En lo particular para la curia romana ésta fue una transformación compleja que culminó con la aceptación de la forma republicana como no incompatible con el catolicismo. En esta aceptación las repúblicas hispanoamericanas, en cuya definición intervino activamente el clero local, jugaron un papel muy importante, desde la forma particular en que la región asumió el legado del catolicismo colonial para situarlo inicialmente en el corazón de la construcción nacional, hasta las diversas maneras en que las jerarquías locales y los fieles mostraron su apego a una religión que en muchas ocasiones percibieron amenazada por la expansión del liberalismo, pasando por la cons-

tatación de que la república se imponía como único modelo viable de organización política de los Estados en la región. Así, aunque la sombra de la Revolución concebida como producto del Mal acompañó a la Iglesia católica a lo largo del siglo y que de diversas formas se la vinculó con la idea de república, se puede decir que la tenacidad de la catolicidad americana contribuyó con mucho a la renovación de la concepción que de la forma republicana se tenía en los medios eclesiásticos romanos, algo en lo que también tuvieron su parte la decepción respecto de la solidaridad de las monarquías con el papado y las formas en que el concepto de democracia fue ganando terreno en los medios católicos europeos.

Finamente, la experiencia de las comunidades políticas hispanoamericanas, como es sabido, también estuvo marcada por la zozobra, la inestabilidad y una fragilidad que puso a prueba su existencia misma. Desde esa fragilidad, el tejido de una relación con la cabeza de la Iglesia jugó un papel importante como demostración de independencia y también como factor de estabilidad interna. No siempre las actitudes de los gobiernos coincidieron con los deseos de las jerarquías eclesiásticas locales ni con los de la feligresía. Las historias particulares de los países ilustran la pluralidad de caminos practicados por gobiernos, particulares y clero de distintos tipos en coyunturas diversas. Con toda claridad, si en Roma se delineó una imagen de América cambiante, en América la idea de Roma se transformó de acuerdo con las propias pretensiones, con las mutaciones de las sociedades locales y con la percepción que se tuvo de las vicisitudes del papado a lo largo del siglo.

Estas páginas apostaron por una mirada trasatlántica para ofrecer un acercamiento a la relación entre la construcción nacional en Hispanoamérica, la más alta jerarquía eclesiástica y el catolicismo, partiendo de considerar a éste no como una condición dada, inmutable, que todo lo explica, sino como parte de la historia cambiante de la región que puede ser conocida y explicada. El catolicismo hispanoamericano es sin duda producto de una herencia colonial compleja, pero también —y cada vez más— de la particular manera en que cada país resuelve hasta nuestros días su vínculo con esa herencia potente, rica y conflictiva. Es una historia sobre la que sin duda queda mucho por escribir; aquí se buscó subrayar lo que tiene de común en nuestros países y lo que de trasatlántica tiene, como elementos para una reflexión abierta sobre el mundo que habitamos.

ARCHIVOS Y BIBLIOGRAFÍA

Archivos consultados

- Archivo de la Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari: AA.EE.SS.
Archivo Secreto Vaticano. Segreteria di Stato. Sezione per i rapporti con gli Stati: ASV, S.S., SRS.

Bibliografía citada

- Armas Asín, Fernando, "Iglesia, Estado y economía en la coyuntura independentista en el Perú", *AHIg*, núm. 17, 2008, pp. 163-177.
- Armas Asín, Fernando, *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú-Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero-Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 2010.
- Aubert, Roger *et al.*, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 5, *L'Église dans le monde moderne*, París, Seuil, 1975.
- Ayala Benítez, Luis Ernesto, *La Iglesia y la independencia política de Centro América, "El caso de el Estado de El Salvador" (1808-1833)*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 2007.
- Ayrolo, Valentina, *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007.
- Bastian, Jean-Pierre, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bastian, Jean-Pierre, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Baubérot, Jean y Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume Uni et en France: 1800-1914*, París, Seuil, 2002.

- Bertrand, Romain, *L'histoire à parts égales*, París, Seuil, 2011.
- Bethell, Leslie (coord.), *Historia de América Latina*, vol. 6. *América Latina independiente, 1820-1870*, Barcelona, Crítica, 1991.
- Blancarte, Roberto J., *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Blancarte, Roberto J. (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- Blancarte, Roberto J., “Religión y sociología: cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Estudios Sociológicos*, vol. 30 (núm. especial), 2012, pp. 59-81.
- Breña, Roberto, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, México, El Colegio de México, 2006.
- Brice, Catherine, *Histoire de Rome et des Romains, de Napoléon 1er à nos jours*, París, Perrin, 2007.
- Bourdieu, Pierre, *Lección sobre la lección*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2002.
- Buriano Castro, Ana, *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1869-1875*, México, Instituto Mora, 2008.
- Caetano Horgain, Gerardo (coord.), Javier Fernández Sebastián (dir.), “Democracia”, vol. II. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Iberconceptos II tomo 2 Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Universidad del País Vasco-Fundación Carolina, 2014.
- Caicedo Osorio, Amanda, “La rebelión de las sotanas o el camino al infierno: el clero neogranadino en la independencia”, en Pablo Rodríguez Jiménez (coord.), *Historia que no cesa: la independencia de Colombia 1780-1830*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario-Editorial Universidad del Rosario, 2010, pp. 149-160.
- Capellán, Gonzalo y Gerardo Caetano (eds.), “El concepto democracia en Iberoamérica antes y después de las independencias”, *Alcores, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 9, 2010.
- Cárcel Ortí, Vicente, “Un siglo de relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede (1834-1931)”, *Anales de Historia Contemporánea*, núm. 25, 2009, pp. 313-331.
- Cardaillac, Louis, *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1690*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

- Cárdenas Ayala, Elisa, "Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina", en Guillermo Palacios (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política en América Latina, s. XIX*, El Colegio de México-UNESCO-Comité Internacional de Ciencias Históricas, 2007, pp. 197-212.
- Cárdenas Ayala, Elisa, "La construcción de un orden laico en América Hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX", en Roberto J. Blancarte, (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 85-106.
- Cárdenas Ayala, Elisa, *El derrumbe. Jalisco microcosmos de la revolución mexicana*, México, Tusquets, 2010.
- Cárdenas Ayala, Elisa y Roberto Di Stefano, "Los jesuitas y la patria. Una aproximación al debate latinoamericano del siglo XIX", en Pierre-Antoine Fabre, Elisa Cárdenas y Jaime Humberto Borja (coords.), *La Compañía de Jesús en América Latina después de la Restauración: los símbolos restaurados*, México, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2014, pp. 227-269.
- Cárdenas Ayala, Elisa, "El fin de una era: Pío IX y el Syllabus", *Historia Mexicana*, vol. LXV (2), 2015, pp. 719-746.
- Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, 2000, 2 vols.
- Casanova, José, *Public Religion in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.
- Chevalier, François, *América Latina de la independencia a nuestros días*, Barcelona, Labor, 1979.
- Chust, Manuel, *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz*, Valencia, Fundación Historia Social-Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1999.
- Codignola, Luca, Giovanni Pizzorusso y Matteo Sanfilippo, *Le Saint-Siège, le Canada et le Québec. Recherches dans les archives romaines*, Viterbo, Edizioni Sette Città, 2011.
- Connaughton, Brian, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, UAM-FCE, 2010.

- Cortés Guerrero, José David, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la independencia a la Regeneración*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Cortés Manresa, Lorena, “En defensa de la fe. Debates religiosos en Guadalajara en la segunda mitad del siglo XIX”, en David Carbajal López (coord.), *Catolicismo y sociedad: nueve miradas, siglos XVII-XXI*, México, Universidad de Guadalajara-Miguel Ángel Porrúa, 2013, pp. 95-119.
- Darras, J. E., J. Bareille y J. Fèvre, *Histoire générale de l'Église*, París, Louis Vivès Libraire-éditeur, 1888, 42 vols.
- Delumeau, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1873.
- Demélas, Marie-Danielle e Yves Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*, traducción de Carmen Garatea Yuri, Quito, Corporación Editora Nacional-IFEA, 1988.
- Demélas, Marie-Danielle, *L'invention politique. Bolivie, Equateur, Pérou au XIXe siècle*, París, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992.
- Diego Fernández Sotelo, Rafael, *Proceso jurídico del descubrimiento de América*, [<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/2/est/est3.pdf>].
- Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Argentina, Siglo XXI Editores, 2004.
- Di Stefano, Roberto, “En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata”, en *Takwá, Revista de Historia*, núm. 8, otoño de 2005, pp. 49-65.
- Di Stefano, Roberto, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2010.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Mondadori, 2000.
- Domínguez Michael, Christopher, *Vida de Fray Servando*, México, Ediciones Era-Conaculta-INAH, 2004.
- Donegani, Jean-Marie, “Religion et politique”, en Serge Bernstein y Pierre Milza (coords.), *Axes et méthodes de l'histoire politique*, París, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 73-90.
- Donís Ríos, Manuel, *El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964)*, Caracas, bid & co. editor, 2007.
- Dorantes González, María Alma, *Protestantes de ayer y hoy en una sociedad católica: el caso jalisciense*, tesis doctoral, Guadalajara, Jalisco, CIESAS/Guadalajara-Universidad de Guadalajara, 2004.

- Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf>.
- Elliot, John H., “España y América en los siglos XVI y XVII”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina, vol. 2, 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*, Cambridge-Barcelona, Cambridge University Press-Editorial Crítica, 1990, pp. 4-44.
- Fabre, Pierre-Antoine, “Ciencias sociales e historia de la espiritualidad moderna. Perspectivas de investigación”, en *Takwá, Revista de Historia*, núm. 9, primavera de 2006, pp. 11-28.
- Fábregas Puig, Andrés, *Configuraciones regionales mexicanas. Un planteamiento antropológico*, Tabasco, Gobierno del Estado de Tabasco, 2010, 2 vols.
- Feldkamp, Michael F., *La diplomazia pontificia. Da Silvestro I a Giovanni Paolo II. Un profilo*, Milán, Jaca Book, 1998.
- Feres Júnior, Joao (coord.), “América/americanos”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 50-176.
- Fernández Sebastián, Javier, “Afrancesados”, en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 74-79.
- Fernández Sebastián, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
- Fernández Sebastián, Javier, “Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World Between Enlightenment and Liberalism”, *Past and Present*, núm. 211, mayo de 2011, pp. 159-197.
- Fèvre, Justin, *Histoire générale de l'Église*, vol. 42, *Huitième époque. Depuis les traités de Westphalie jusqu'à l'avènement de Léon XIII*, París, Louis Vivès Libraire-éditeur, 1888.
- Fiorani, Luigi y Domenico Rociolo, *Chiesa romana e Rivoluzione francese, 1789-1799*, Roma, École Française de Rome, 2004.
- García Jordán, Pilar, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991.

- García Ugarte, Marta Eugenia, *Poder político y religioso: México siglo XIX*, 2 vols., México, Cámara de Diputados LXI Legislatura-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana-Miguel Ángel Porrúa, 2010.
- Gauchet, Marcel, *La religion dans la démocratie*, París, Gallimard, 1998.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica: 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Ginzburg, Carlo, “Lorenzo Valla sulla donazione di Costantino”, en *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milán, Feltrinelli, 2000, pp. 69-86.
- Gómez Ciriza, Roberto, *México ante la diplomacia vaticana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Gómez Fregoso, J. Jesús, SJ, “Introducción”, en Juan Luis Maneiro, SJ, *Francisco Xavier Clavigero, SJ. Ilustre universitario constructor de la patria mexicana*, México, Universidad Iberoamericana-ITESO, 2004, pp. 15-19.
- González Quiroga, Miguel Ángel y Timothy Paul Bowman, “Introducción” a Melinda Rankin, *Veinte años entre los mexicanos. Relato de una labor misionera*, Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008, pp. 9-56.
- Goyeneche y Barreda, J. Sebastián de, *Carta pastoral que el Ilmo. Y Rmo. Sr. Dr. D.... dirige a sus muy amados hijos, el clero y fieles de la arquidiócesis de Lima con motivo de la reciente invasión de los Estados Pontificios*, Lima, imprenta de J. Francisco Solís, 1870.
- Grigulévich, J., *La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina*, Moscú, Editorial Progreso, 1984.
- Grunberg, Bernard, *L'inquisition apostolique au Mexique. Histoire d'une institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571)*, París, L'Harmattan, 1998.
- Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Guerra, François-Xavier, “De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía”, en François-Xavier Guerra, Annick Lempérière et al., *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 109-139.
- Gutiérrez Ardila, Daniel, *Un nouveau royaume. Géographie politique, pactisme et diplomatie durant l'interrègne en Nouvelle Grenade (1808-1816)*, tesis de doctorado en historia, París, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, octubre de 2008.

- Guzmán Brito, Alejandro, *Historia de la codificación civil en Iberoamérica*, Navarra, Thomson Aranzadi, 2006.
- Hernández y Dávalos, Juan E., *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México*, t. I, México, imprenta de José María Sandoval, 1877-1882.
- Hervieu-Léger, Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, París, Bayard, 2003.
- Heyn Schupp, Carlos Antonio de, SDB, *Iglesia y Estado en el Paraguay durante el gobierno de Carlos Antonio López -1841-1862. Estudio jurídico-canónico*, Asunción, Biblioteca de Estudios Paraguayos, 1987.
- Huaco Palomino, Marco Antonio, "Relaciones Iglesia-Estado en Perú: entre el Estado pluriconfesional y el Estado laico", en Roberto Blancarte (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 107-161.
- Hugo, Victor, *Œuvres complètes. Actes et paroles*. 1 [publiées par Paul Meurice, puis par Gustave Simon], París, Librairie P. Ollendorff, 1937.
- Jankowiak, François, *La curie romaine de Pie IX à Pie X: le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux*, Roma, École Française de Rome, 2007.
- Jaksic, Iván, *Andrés Bello. La pasión por el orden*, Caracas, bid & co. editor, 2007.
- Jedin, Hubert, *Brève histoire des conciles. Les vingt conciles œcuméniques dans l'histoire de l'Église*, traducción de A. Vidick, Tournai, Desclée, 1960.
- Klaiber, J., "La escasez de sacerdotes en el Perú: una interpretación histórica", <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7967/8256> [consultado el 17 de junio de 2014].
- Koselleck, Reinhart, "Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico", en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 2001, pp. 43-92.
- Koselleck, Reinhart, *historia/Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004.
- La politisation des campagnes au XIXe siècle. France, Italie, Espagne et Portugal. Actes du Colloque international organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'École normale supérieure (Paris), l'Universitat de Girona et l'Università degli studi della Tuscia-Viterbo, Rome, 20-22 février 1997*, Roma, École Française de Rome, 2000.
- Le Bras, Gabriel, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, París, Presses Universitaires de France, 1945.
- Lempérière, Annick, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVIIe-XIXe siècles*, París, Les Belles Lettres, 2004.

- León XIII, *Carta Encíclica de Nuestro Santísimo Padre el Señor... a los Patriarcas, Primados, Arzobispos y otros Ordinarios en comunión con la Santa Sede Apostólica*, Guadalajara, Edición del “Boletín Eclesiástico de Guadalajara”, Imp. y Enc. Luis G. González, 1901, p. 6.
- León-Portilla, Miguel, *Francisco Tenamaztle. Primer guerrillero de América. Defensor de los derechos humanos*, México, Diana, 2005.
- Leturia, Pedro de S. I., *Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica. 1493-1835*, vol. II, *Época de Bolívar*, volumen revisado por el padre Carmelo Sáenz de Santa María S. I., Roma-Caracas, Universidad Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Caracas, 1959.
- Leturia, Pedro de S. I., *Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica. 1493-1835*, vol. III, *Apéndices - Documentos - Indices*, volumen revisado bajo la dirección del padre Miguel Batllori S. I., Universidad Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Caracas, Roma-Caracas, 1960.
- Levi, Giovanni, *L'eredità immateriale: carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Turín, Einaudi, 1985. En español: *La herencia inmaterial. Historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*, Madrid, Nerea, 1990.
- Loaiza Cano, Gilberto, *Sociabilité et définition de l'État-nation en Colombie, 1845-1886, de la révolution libérale à la république catholique*, tesis de doctorado en sociología, París, Université Paris III - Sorbonne Nouvelle, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine, 2006.
- Londoño Vega, Patricia, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Martina, Giacomo, *Pio IX (1846-1850) (1851-1866) (1867-1878)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, vol. 1, 1974; vol. 2, 1986 y vol. 3, 1990.
- Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, t. III, *De la paz con Estados Unidos a la caída del Segundo Imperio, 1848-1867*, México, Editorial Porrúa, 2007.
- Martínez de Codes, Rosa María, *La Iglesia católica en la América independiente. Siglo XIX*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Mayeur, Jean-Marie, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne. XIXe-XXe siècles*, París, Armand Colin, 1980.
- Mayeur, Jean-Marie, *La séparation des Églises et de l'État*, París, Editions Ouvrières, 1991.
- Mayeur, Jean-Marie, *La question laïque*, París, Fayard, 1997.
- Mayeur, Jean-Marie et al., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. XI (1830-1914), París, Desclée, 1995.

- Mazín, Óscar, *Una ventana al mundo hispánico. Ensayo bibliográfico*, México, El Colegio de México, 2006.
- Meléndez Chaverri, Carlos, *El presbítero y doctor don José Matías Delgado en la forja de la nacionalidad centroamericana*, San Salvador, Dirección General de Publicaciones del Ministerio de Educación, 1962.
- Meyer, Jean A., “L’Amérique latine”, en Jean-Marie Mayeur *et al.*, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tomo XI (1830-1914), París, Desclée, 1995, pp. 943-995.
- Meyer, Jean A., *Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989.
- Mier, Servando Teresa de, *Discurso del Dr. D... sobre la encíclica del Papa León XII*, 5a imp. revisada y corregida por el autor, México, Imprenta de la Federación, en palacio, 1825.
- Molesti, Romano (ed.), *Giuseppe Toniolo: il pensiero e l’opera*, Milán, Franco Angeli, 2005.
- Monreal, Susana, Sabina Pavone y Guillermo Zermeño (coords.), *Antijesuitismo y filojesuitismo. Dos identidades ante la restauración*, México, Universidad Iberoamericana Ciudad de México-Universidad Iberoamericana Puebla-Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- Montalembert, Charles de, *L’Église libre dans l’État libre. Discours prononcés au Congrès catholique de Malines par le comte de Montalembert*, París, Ch. Douniol-Didier, 1863.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar, *Naufragios y comentarios*, edición de Madrid de 1749, en la Biblioteca Digital Mundial, <http://www.wdl.org/es/item/162/#q=cabeza+de+vaca&qla=es> [consultado el 25/06/2013].
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica [1958] 2010.
- Pani, Érika, *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, 2001.
- Pásztor, Lajos, *Guida delle fonti per la storia dell’America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d’Italia*, Ciudad del Vaticano, Consiglio Internazionale degli Archivi, 1970.
- Pazos, Celestino de, *El proceso del integrismo: refutación de los errores que contiene el opúsculo del Dr. Sardá y Salvany “El liberalismo es pecado”*, Madrid, E. de la Riva, 1885.

- Pelletier, Gérard, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1879-1899)*, Roma, École Française de Rome, 2004.
- Pérez, Rafael, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América después de su restauración*, 1a parte: *Desde el llamamiento de los PP. de la Compañía de Jesús á la Nueva Granada en 1842, hasta su expulsión y dispersión en 1850*, Valladolid, Imprenta de Luis N. de Gaviria, 1896.
- Pérez, Rafael, *La Compañía de Jesús restaurada en Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*, Henrich, 1901.
- Pérez Gilhou, Dardo, "Pensamiento político y proyectos constitucionales (1810-1880)" en VV. AA., *Nueva historia de la nación argentina*, vol. 5, *La configuración de la República independiente (1810-c.1914)*, Buenos Aires, Planeta, 2000.
- Pérez Ramírez, Gustavo e Yvan Labelle, *El problema sacerdotal en América Latina*, Friburgo-Bogotá, FERES-Centro de Investigaciones Sociales.
- Pinkerton, John, *Modern Geography*, Londres, T. Cadell y W. Davies, 1802, 2 vols.
- Pío X, *Motu Proprio XII, Boletín Eclesiástico y Científico del Arzobispado de Guadalupe*, t. 1, 1904, pp. 6-13.
- Poulat, Émile, *L'Église, c'est un monde: l'Éclésiologie*, París, Éditions du Cerf, 1986.
- Prien, Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1985.
- Prodi, Paolo, *El soberano pontífice: un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal, 2010.
- Prodi, Paolo, *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, París, Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales-Gallimard-Le Seuil, 2006.
- Rankin, Melinda, *Veinte años entre los mexicanos. Relato de una labor misionera*, Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008.
- Regueiro García, M.T., "Liberales de 1812 y relaciones Iglesia-Estado", *Revista de Derecho Político*, núm. 82, septiembre-diciembre de 2011, pp. 391-428.
- "*Rerum novarum*", *Écriture, contenu et réception d'une encyclique. Actes du colloque de Rome (18-20 avril 1991)*, Roma, École Française de Rome, 1997.
- Richard, Nicolas, Luc Capdevila y Capucine Boidin (dirs.), *Les guerres du Paraguay aux XIXe et XXe siècles, Actes du colloque international "Le Paraguay à l'ombre de ses guerres. Acteurs, pouvoirs et représentations"*, París, 17-19 de noviembre de 2005, París, Co-Libris, 2007.

- Rivera, Agustín, *Juicio crítico de la obrilla titulada "El liberalismo es pecado"*, Lagos, Ausencio López Arce impresor, 1891.
- Rodríguez González, María del Carmen, "Las relaciones Iglesia-Estado en España durante los siglos XVIII y XIX", *IH*, núm. 19, 1999, pp. 197-217.
- Romano, Antonella, "L'expérience de la mission et la carte européenne des savoirs sur le monde à la Renaissance: Antonio Possevino et José de Acosta", en Massimo Donatini, Giuseppe Marcocci y Stefania Pastore (eds.), *L'Europa divisa e il nouvi mondi, per Adriano Prosperi*, vol II, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 159-169.
- Romero, Vicente, "Du nominal 'latin' pour l'autre Amérique. Notes sur la naissance et le sens du nom 'Amérique latine' autour des années 1850", *HSAL*, núm. 7, primer semestre de 1998, pp. 57-86.
- Rubial García, Antonio (coord.) et al., *La Iglesia en el México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Ediciones de Educación y Cultura, 2013.
- Sardá y Salvany, Félix, *El liberalismo es pecado*, estudio preliminar y edición de Solange Hibbs-Lissorgues, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcjh3t7>
- Sarmiento, D.F., *Viaje a Chile del canónigo Don Juan María Mastai - Ferreti, oi Sumo Pontífice, Pio, Papa IX*, Traducción y apéndice de D.F. Sarmiento, Santiago de Chile, Imprenta de Opinión, mayo de 1848.
- Sebastiani, Silvia, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bolonia, Il Mulino, 2010.
- Sebastiani, Silvia, "Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea", *Historia y Grafta*, núm. 37, 2011, pp. 203-236.
- Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Sierra Mejía, Rubén (ed.), *El radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- Taracena Arriola, Arturo (con la colaboración de Enrique Gordillo y Tania Sagastume), *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944*, vol. I, Guatemala, CIRMA, 2003.
- Taracena Arriola, Arturo (con la colaboración de Enrique Gordillo y Tania Sagastume), *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1944-1985*, vol. II, Guatemala, CIRMA, 2004.

- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge y London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, traducción de Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey, México, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999, 2 vols.
- Toniolo, Giuseppe, *Il concetto cristiano di democrazia. I fondamenti di una società organica*, compilación y edición de Romano Molesti y Stefano Zamblerlan, Pisa, Ipem Edizioni, 2008.
- Torre, Renée de la, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Ana Rosa Aceves Hernández, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco-El Colegio de la Frontera Norte-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007.
- Torres Puga, Gabriel, “Centinela mexicano contra francmasones. Un enredo detectivesco del licenciado Borunda en las causas judiciales contra franceses de 1794”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 33, julio-diciembre de 2005, pp. 57-94.
- Trincia, Luciano, “The Central Government of the Church in the System of European Powers”, en Vincent Viaene (ed.), *The Papacy and the new World Order: Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII = La papauté et le nouvel ordre mondial: Diplomatie vaticane, opinion catholique et politique internationale au temps de Léon XIII, 1878-1903*, Bruselas, Institut Historique Belge de Rome = Belgisch Historisch Instituut te Rome, 2005, pp. 115-136.
- Valla, Lorenzo, *La donation de Constantin*, París, Les Belles Lettres, 1993.
- Vandiver Nicasio, Susan, *Imperial City. Rome, Romans and Napoleon, 1796-1815*, Reino Unido, Ravenhall Books, 2005.
- Vigil, José María, “Introducción” a *La Reforma*, en Vicente Riva Palacio (dir.), *México a través de los siglos*, 12ª ed., t. V, México, Editorial Cumbre, [1884-1889] 1975.
- VV.AA. “Democracia”, en *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 9, 2010.
- VV.AA. *Nueva historia de la nación argentina*, vol. 5, *La configuración de la República independiente (1810-c.1914)*, Buenos Aires, Planeta, 2000, pp. 20 y ss.
- Verdugo, Agustín, *Principios de derecho civil mexicano*, México t. I, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1885.

- Wachtel, Nathan, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Wiener, Charles, *Voyage au Pérou et en Bolivie (1875-1877)*, introducción y notas de Pascal Riviale, París, Ginkgo Éditeur, 2010.
- Zambarbieri, Annibale (ed.), *I cattolici e lo stato liberale nell'età di Leone XIII*, Venecia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2008.
- Zermeño, Guillermo (ed.), *Revolución, Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 770-1870 [Iberconceptos II]*, t. 9. Madrid, Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

ANEXO I

Gobiernos pontificios entre 1775 y 1914

Papa	Inicio	Fin
Pío VI	15 de febrero de 1775	29 de agosto de 1799
Pío VII	14 de marzo de 1800	20 de agosto de 1823
León XII	28 de septiembre de 1823	10 de febrero de 1829
Pío VIII	31 de marzo de 1829	30 de noviembre de 1830
Gregorio XVI	2 de febrero de 1831	1º de junio de 1846
Pío IX	16 de junio de 1846	7 de febrero de 1878
León XIII	20 de febrero de 1878	20 de julio de 1903
Pío X	4 de agosto de 1903	20 de agosto de 1914

Fuente: La Santa Sede, página web oficial: <http://w2.vatican.va/content/vatican/es/holy-father.index.html#holy-father> [consultado el 9 de mayo de 2017].

ANEXO II

Elementos de orientación cronológica

AÑO	LUGAR	EVENTO
28 de mayo de 1793	Roma	Creación de la <i>Congregatio super negotiis ecclesiasticis regni Galliarum</i>
1798	Roma	Las tropas francesas toman la ciudad
1801	Roma	Transformación de la <i>Congregatio super negotiis ecclesiasticis regni Galliarum</i> en la <i>Congregatio negotiorum ecclesiasticorum extraordinarium</i>
1801	Francia	Firma del concordato entre Napoleón y la Santa Sede
1807	Portugal	Traslado de la corte de D. Joao VI a Río de Janeiro
1808	España	Invasión de la península ibérica por las tropas napoleónicas
1809	Roma	Rapto y traslado de Pío VII a Fontainebleau por los franceses
1810-1814	Cádiz	Reunión de las Cortes
1810-1824	Hispanoamérica	Guerras de independencia
1811	Socorro, Nueva Granada	Las autoridades civiles erigen a la ciudad en obispado ocasionando lo que se conoce como “cisma del Socorro”
1814	Roma	Transformación de la <i>Congregatio negotiorum ecclesiasticorum extraordinarium</i> en <i>Congregatio extraordinaria praeposita negotiis ecclesiasticis orbi catholici</i>
1814	España	Restauración de Fernando VII

Anexo II (*continúa*)

AÑO	LUGAR	EVENTO
1814	Roma	Salida del ejército francés. Pío VII retorna a la ciudad
1814	Madrid	La Nunciatura pontificia empieza a cobrar importancia
1815	Viena	Congreso de Viena
30 de enero de 1816	Roma	Encíclica <i>Etsi longissimo</i>
1818	Roma	Empiezan a llegar informes directos desde América
1820-1823	España	Gobierno liberal de Riego
Abril de 1821	Brasil	Retorno de D. Joao VI a Portugal
1822	Brasil	Independencia
30 de marzo de 1822	San Salvador	Las autoridades civiles erigen la provincia en obispado y nombran obispo al sacerdote José Matías Delgado
1822	Río de la Plata	Reforma eclesiástica de Rivadavia
1823-1824	Chile/Río de la Plata	Desarrollo de la misión Muzi
Septiembre de 1824	Roma	El enviado plenipotenciario de Bolívar es obligado a salir de los territorios pontificios
24 de septiembre de 1824	Roma	León XII firma la Encíclica <i>Etsi iam diu</i> , que será publicada en la <i>Gaceta de Madrid</i> el 10 de febrero de 1825
9 de diciembre de 1824	Perú	Batalla de Ayacucho. Triunfo definitivo de las fuerzas independentistas sobre el ejército español
1827	Roma	Gregorio XVI nombra obispos <i>in partibus infidelium</i> para Bogotá, Caracas, Quito, Santa Marta, Cuenca y Antioquia, además del vicario apostólico para Charcas
1829	Roma	Nombramiento de Pietro Ostini como nuncio en el Brasil
1830	Venezuela	Constitución liberal

Anexo II (*continúa*)

AÑO	LUGAR	EVENTO
1831	Roma	El papa llama al nuncio Ostini a Roma
1829	Perú	Ley de desvinculación
1833	Perú	Ley de nacionalización de bienes de conventos suprimidos
29 de septiembre de 1833	Madrid	Muerte de Fernando VII
1835	Roma	Reconocimiento de la independencia de Colombia
1836	Roma	Nombramiento de nuncio para Bogotá
1836	Roma	Reconocimiento de la independencia de México
1846	Roma	Inicio del pontificado de Pío IX
1846	México	Inicio de la invasión estadounidense
1848	Santiago de Chile	D.F. Sarmiento traduce y publica el relato de Viaje de G.M. Mastai a América como parte de la misión Muzi
1848	Estados Unidos	Establecimiento de una legación pontificia
1848	México	Firma del tratado de paz con Estados Unidos
1848	Roma	Revolución liderada por Mazzini
24 de noviembre de 1848	Estados Pontificios	Pío IX huye de Roma a Gaeta
Febrero a julio de 1849	Estados Pontificios	República Romana
Julio de 1849	Estados Pontificios	Restauración del gobierno pontificio por los franceses
1850	Colombia	Expulsión de los jesuitas
1851	España	Concordato
1851	Colombia	Supresión de diezmos, censos, capellanías y derechos de estola

Anexo II (*continúa*)

AÑO	LUGAR	EVENTO
1852	Costa Rica	Concordato
1852	Colombia	Juicio y expulsión del arzobispo Mosquera
1853	Guatemala	Concordato
1853	Colombia	Leyes de separación Iglesia-Estado Matrimonio civil
8/12/1854	Roma	Dogma de la Inmaculada Concepción
1856	Colombia	La Nunciatura de Bogotá se reduce a Delegación Apostólica
1857	Bolivia	Firma de Concordato en Roma
1857	México	Constitución liberal
1858	Nicaragua	Constitución liberal
1859-1860	México	Leyes de Reforma
1859	Perú	Abolición de diezmos
1861	Nicaragua	Concordato y abrogación de leyes liberales
1861	Colombia	Decreto de tuición de cultos, supresión de las órdenes religiosas y conflicto abierto con el papa Pío IX
1861	Roma	Excomuniación del presidente colombiano Tomás Cipriano de Mosquera
1861	Honduras	Concordato
Junio de 1862	Roma	Canonización de los “mártires del Japón”, entre ellos Felipe de Jesús
1862	Ecuador	Concordato
1862	San Salvador	Concordato
1862	Venezuela	Concordato
1863	Malinas, Bélgica	Congreso católico, discurso de Montalembert
8 de diciembre de 1864	Roma	Encíclica <i>Quanta cura, Syllabus errorum</i>
1865	Perú	Ley sobre bienes de confraternidades
1865	México	El gobierno de Maximiliano envía tres plenipotenciarios a Roma

Anexo II (*continúa*)

AÑO	LUGAR	EVENTO
Diciembre de 1868	Paraguay	Fusilamiento del obispo Manuel Antonio Palacios
8 de diciembre de 1869	Roma	Apertura del Concilio Vaticano
1869	Ecuador, Perú, Nueva Granada, Venezuela, Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, San Salvador y Honduras	Acreditación de Serafino Vanutelli como delegado apostólico. Fue reconocido como tal por los presidentes de Perú, Venezuela, Nicaragua y Costa Rica
Julio de 1870	Roma	Dogma de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano
1870	Guatemala	Libertad de cultos
1870	Venezuela	Llega al poder Guzmán Blanco. Exilio del arzobispo de Caracas
20 de septiembre de 1870	Roma	Toma de la ciudad por las tropas de Víctor Manuel II. Extinción de los Estados Pontificios
20 de octubre de 1870	Roma	Suspensión del Concilio Vaticano
1871	París	Fusilamiento del arzobispo por la Comuna
1871	Honduras	Llegada al poder de los liberales
1871	San Salvador	Llegada al poder de los liberales
1871	Guatemala	El general García Granados ocupa el poder. Expulsión de los jesuitas, exilio del arzobispo
1871	Chile	Ley de cementerios
1872	Guatemala	Supresión de la Cía. de Jesús, extinción de comunidades religiosas
1873	Guatemala	Libertad de cultos
1873	Venezuela	Ley sobre el matrimonio civil. Exilio del obispo de Mérida
1873	Ecuador	Consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús

Anexo II (*continúa*)

AÑO	LUGAR	EVENTO
1875	Chile	Abolición del fuero eclesiástico
1874	San Salvador	El gobierno desconoce el concordato: deja de ser el catolicismo religión de Estado
1875	Bolivia	El art. 2º constitucional reconoce a la religión católica y prohíbe el ejercicio público de otro culto
1875	Perú	Pío IX renueva el patronato
1876	Roma	Cesare Roncetti es nombrado internuncio para Brasil y delegado apostólico para Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay
1876	Paraguay	Exilio de los jesuitas
1876	Venezuela	Se llama a los obispos en exilio
1876-1878	Colombia	Guerra civil. Leyes: matrimonio civil, enseñanza; exilio de obispos
Febrero de 1878	Roma	Fin del pontificado de Pío IX e inicio del pontificado de León XIII
1878	Colombia	La llamada "Regeneración" (1878-1898) cerrará el paréntesis radical y la Constitución de 1886 hará del catolicismo nuevamente la religión nacional
1879	Roma	Di Pietro es nombrado internuncio para Brasil y delegado apostólico para la Confederación de Argentina, Uruguay y Paraguay
1879	Guatemala	Constitución liberal
1879	Bolivia	El gobierno nombra obispos sin consultar a la Santa Sede
28 de diciembre de 1879	Roma	Encíclica <i>Quod Apostolici muneris</i>

Anexo II (*continúa*)

AÑO	LUGAR	EVENTO
1880	Bolivia	Libertad de cultos y fin del fuero eclesiástico
1880	Guatemala	Nacionalización de los bienes de la Iglesia. Exilio del clero
1880	Honduras	Constitución. Separación Estado-Iglesia, supresión de órdenes religiosas
1880	San Salvador	Nueva constitución. Libertad de cultos
1880	Nicaragua	Interrupción de relaciones diplomáticas con la Santa Sede
13 de julio de 1881	Roma	Ataque al cortejo que traslada los restos de Pío IX de San Pedro a San Lorenzo Extramuros. La multitud intenta arrojar los restos al Tíber
1881	Ecuador	Modificación del concordato
1884	Chile	Matrimonio civil y cementerios civiles
1884	Argentina	Interrupción total de relaciones con la Santa Sede
1884	Costa Rica	Expulsión del obispo y jesuitas, secularización de cementerios, prohibición de las órdenes religiosas y al clero de participar en la enseñanza pública. Se denuncia el concordato como contrario a la constitución
1884	Guatemala	Convenio entre la Santa Sede y enviado, no ratificado por el legislativo
1884	Uruguay	El representante pontificio debe retirarse a Paraguay
1885	Uruguay	Leyes sobre conventos e instituciones pías, matrimonio civil
1887	Guatemala	Partido progresista en el poder. Expulsión del obispo Casanova. Nacionalización de bienes eclesiásticos. Matrimonio civil

Anexo II (*continúa*)

AÑO	LUGAR	EVENTO
1887	Argentina	Acredita enviado extraordinario ante la Santa Sede
1887	Colombia	Concordato
1887	Costa Rica	Código civil que desconoce personalidad jurídica a la Iglesia
1887	Perú	Expulsión de los jesuitas
1888	Perú	Leyes sobre propiedad eclesiástica
1890	Venezuela	El gobierno solicita a la Santa Sede una misión de capuchinos
1890	Ecuador	Convención relativa al concordato de 1862-1881
1° de mayo de 1891	Roma	Encíclica <i>Rerum Novarum</i>
1891	México	Aumento y reordenamiento del número de diócesis
1892	México	Concilio provincial de Oaxaca. Concede a obispos libertad de intercambio con Díaz
1892	Colombia	Convención adicional al concordato de 1887
1893	Perú	Reforma de las órdenes religiosas
1893	Ecuador	Se impone a los gobernadores el deber de prestar apoyo a la autoridad eclesiástica
1894	Vaticano	Balance en la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios sobre la situación en las “repúblicas americanas del Centro y del Sur”
1899	Roma	Concilio Plenario Latinoamericano
1903	Roma	Fin del pontificado de León XIII e inicio del pontificado de Pío X
1904	México	Establecimiento de la Delegación Apostólica
1908	Costa Rica, Honduras, Nicaragua	Establecimiento de las Nunciaturas

Anexo II (concluye)

AÑO	LUGAR	EVENTO
1922	El Salvador	Nunciatura
1923	Panamá	Nunciatura
1929	Roma	Firma de los tratados de Letrán por Pío XI y Mussolini
1935	Cuba	Nunciatura
1936	Guatemala	Nunciatura

Roma: el descubrimiento de América
se terminó de imprimir en abril de 2018,
en los talleres de Impresos Almar, S.A. de C.V.,
Netzahualpilli 120, col. Estrella del Sur, 09820,
Ciudad de México.

Portada: Enedina Morales. Tipografía y formación:
El Atril Tipográfico, S.A. de C.V.

Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Cuando el imperio español en América —ese que había nacido al amparo del “descubrimiento” de un continente— se hizo pedazos, en la penosa gestión de una herencia colonial de tres siglos se dieron las condiciones para que sobreviniera otro “descubrimiento”: el de América por la Iglesia católica romana. La mediación de la Corona, puente de 300 años entre esas sociedades y Roma, se había roto.

Inició entonces un largo camino en el que se entrecruzaron saberes y prejuicios, abundaron los choques ideológicos y los malentendidos, y corrieron parejas la buena fe y el desprecio. Los americanos fueron al encuentro de papas que libraban una lucha sin cuartel contra las ideas “modernas”, contra el desmoronamiento del poder temporal, contra la pérdida de legitimidad de un monopolio espiritual. Por su parte, el gobierno pontificio se asomó a un continente cuyo común denominador era la herencia colonial, de catolicismo arraigado, fragmentado en unidades políticas frágiles pero orgullosas, de gobiernos inestables; atravesados por disputas territoriales, de naciones en construcción o en invención franca.

Para todos los implicados, el acercamiento condujo a renovar las formas de representarse el mundo católico y la propia participación en él, un proceso de conocimiento y reconocimiento mutuo, del cual surgió una nueva imagen romana de lo que era América, pero también una nueva idea de Roma, forjada en ambos lados del Atlántico.

ISBN: 978-607-628-264-9

