

Introducción.

No es simple poner un nombre o título adecuado al tema que debemos desarrollar. Se me ha propuesto uno –“historia del indiferentismo latinoamericano”–, y he barajado muchos otros, y todos por una y otra razón, me dejan insatisfecho. Pues no pueden enunciar exactamente su propósito. Entonces, digamos antes el propósito, y luego justifiquemos el nombre y sus límites.

El propósito es trazar una historia en líneas muy generales –no cabe pormenorizar en una ponencia² los movimientos religiosos o irreligiosos, intelectuales o culturales, que tuvieron relevancia en América Latina y que surgieron o se desarrollaron, en algún grado, como divergentes y hostiles a la Iglesia Católica, en el ciclo vital de la Gran Ruptura que corre entre la Ilustración y el comienzo del siglo XX.

En América Latina la referencia a la Iglesia Católica de todos los movimientos que implican una toma de posición sobre el sentido de la vida y de la sociedad es inevitable, dada la presencia masiva de la Iglesia en todos nuestros países. No es solo porque pueda tomarse cualquier movimiento espiritual y compararlo con la Iglesia, aunque no tuvieran relaciones fácticas directas, sino porque en América Latina todo lo que no es la Iglesia Católica tiene –hasta hoy– un referente necesario con la Iglesia. Porque necesita de algún modo siempre autojustificar su diferencia con la Iglesia Católica. Este es un dato de nuestra historia del que hay que partir. Quizá éste sea un dato que deje de ser en algún futuro, pero hoy es así. No ocurre esto en muchas otras sociedades contemporáneas, donde los referentes necesarios pueden ser otros, por ejemplo el Hinduismo en la India o el Islam en los países árabes.

La razón de este dato histórico es evidente y sencilla. Es los siglos de formación de América Latina, es decir entre el XVI y XVIII, la Iglesia tuvo el arraigo más profundo y poderoso en nuestras sociedades, una presencia cuasi unánime, totalizadora. Eso hacía que todo lo que surgiera de distinto, de diferente (aún la indiferencia), se hiciera de algún modo contra ella. Así fue de hecho también. Esto plantea el problema histórico más importante: la Iglesia Católica asume en la historia muchos rostros, encarna y se realiza en muy distintas sociedades y costumbres y entonces lo que se pone como divergente con ella (o que ella pueda creerlo así) no necesariamente le ataca en aspectos que para la Iglesia sean todos realmente esenciales.

Puede ser más bien en formas históricas contingentes. Incluso puede tratarse de formas históricas anti-cristianas que la Iglesia podía creer compatibles con el cristianismo en algún momento. El movimiento histórico es siempre ambiguo y polivalente, rebosa de equívocos muchos hasta inevitables, y una perspectiva histórica exige justamente un gran discernimiento en esas complejas tramas. Lo esencial está tan imbricado en lo contingente, que su separación o inserción en nuevas contingencias es casi siempre traumática. Los discernimientos a su vez son históricos, acaecen dentro de la historia y están signados por otras situaciones. No es nuestra intención engarzarnos en una discusión metodológica sobre los fundamentos de los

¹ CELAM, "Indiferentismo y sincretismo religiosos", Bogotá 1992, pp. 23-57; y fotocopia del artículo, anotada por el autor, Archivo Alberto Methol Ferré.

² “-no cabe pormenorizar en una ponencia-” está tachado de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

criterios de discernimiento histórico. Aquí basta con enunciarlos. Alcanza con señalarlos con claridad, para no tomar a nadie desprevenido.

Nuestro criterio histórico no puede tener ante todo, otra guía que la del Concilio Vaticano II. Este es un gran resultado histórico –que incluye de alguna manera las luchas históricas que vamos a relatar-, e implica en el más alto sentido una autocrítica y un retomarse a sí misma de la Iglesia Católica en profundidad. Por lo que el Vaticano II es también marco de comprensión para nuestro actual juicio histórico retrospectivo. El Vaticano II se hace para nosotros un gran foco iluminador del discernimiento histórico. Es nuestra base eclesial más firme para la comprensión de esta historia eclesial que intentaremos relatar, pues esta historia está en la médula misma del Vaticano II. Ningún católico hoy puede hacer historia, sin pasar por el marco del Vaticano II. Tanto para adelante como para atrás.

Señalado el gozne –el Vaticano II- del criterio de comprensión histórica fundamental hoy en la Iglesia, queda así fijado nuestro propósito: una lectura del proceso de surgimiento o inserción en América Latina de las grandes disidencias con la Iglesia. Podemos pasar entonces a la cuestión del nombre, que no es solo “nominalista”, sino que encierra también cuestiones de fondo. Solo abordaremos algunas, las indispensables para seguir adelante con nuestra ponencia.

Esta es una historia más de la “diferencia” con la Iglesia, que de la “indiferencia”. En rigor, la “indiferencia” como hecho histórico es reciente en América Latina. Solo pudo ser posible en nuestro siglo, avanzada una “sociedad pluralista” donde la intrínseca referencia a la Iglesia se vuelve menos premiosa que antes. Solo luego de la Segunda Guerra Mundial, tal “indiferentismo” es más posible en América Latina. Pero a la vez, cuanto más atrás nos volvamos, más imposible se hace el indiferentismo, en el sentido de “no tomar en cuenta”, de ser “ajeno”, o “neutral”, ante la Iglesia como propuesta de sentido de vida.

Pasemos entonces al extremo de la “diferencia”: el “anti”. La diferencia puede ser vivida como “anti-Iglesia” de muchas maneras. Decir “anti-Iglesia” es muy fuerte, tiene algo de sentencia absoluta, tajante, masiva, total. De exclusión radical. De guerra a muerte. Hay momentos en la historia que las oposiciones se viven así. Pero la realidad conserva siempre, a pesar de militancias enemigas, sus anudaciones ambiguas, sus puntos de encuentro, sus bienes comunes. Estos reaparecen visibles en otros momentos que, por el contrario, tienden a minimizar la “diferencia”, a diluirla de modo a veces demasiado fácil, y hasta pueden caer en la complacencia de las confusiones.

Entre ambos extremos oscila la historia de los hombres continuamente. También en la Iglesia. Las conciliaciones no anulan las diferencias, las reconciliaciones no son confusiones. La diferencia es siempre en la historia razón de amor y de conflicto. Hay un pasaje incesante y mutuo del “anti” y el “con”. La ambigüedad, el trigo y la cizaña que crecen juntos, exige renovados discernimientos, insuficientes, y eso será hasta el último día de la historia, cuando Dios solo levante el trigo.

El nombre de una “historia de las anti-Iglesias” es demasiado divisorio, cortante, endurecido. No lo vemos pertinente. Por eso muchos apelan a un término menos impresionante y mortífero, más ambiguo de suyo, más limitado: el “anti-clericalismo”. Su peligro es su excesiva limitación:

no cabe en absoluto restringir la Iglesia al “clero”. Sin embargo, tal título, aún con sus notorias carencias, tiene sus justificativos.

La Iglesia es visible e invisible. La visibilidad de la Iglesia no es toda la Iglesia, pero sí el punto de asidero para la comprensión histórica de la Iglesia. Es una cierta visibilidad de lo invisible. Esto tiene puntos de anclaje bien sensibles: su sacramentalidad. Esa sacramentalidad tiene un sujeto histórico portador especial en el “sacramento del Orden”, es decir, en el Sacerdocio ministerial del Obispo. Donde está el obispo, está la Iglesia, donde está el colegio episcopal y el Papa, está la Iglesia; donde está el Papa, está la Iglesia. Estas tres proposiciones son en realidad una sola. El Sacramento del Orden. Es el principio del “clero”. Y es a través del Sacramento del Orden, que podemos seguir objetivamente el hilo histórico de la Iglesia Católica, su principio de identificación visible. De ahí que “clero” significa en la Iglesia mucho más que una profesión especializada entre otras. Cierto, la clerecía puede tomar múltiples formas históricas, pero su principio de identidad es siempre el Sacramento del Orden. Es el encadenamiento espiritual encarnado de la sucesión apostólica, principio de conducción y gobierno en la Iglesia, en el Pueblo de Dios, en el Cuerpo de Cristo. Entonces, en este marco, la idea de anticlericalismo (o clericalismo) se hace más rica y profunda. El clero es tan solo por el Sacramento del Orden. De ahí que sea donde se concentra más notoriamente la visibilidad de la Iglesia. Allí está encarnada su diferencia con el Estado. Allí se juega decisivamente la relación Iglesia y Estado, sujeta siempre a la movilidad de la historia. Allí reside objetivamente la libertad de la Iglesia ante los poderes. Con fases de extralimitación clerical sobre el Estado, o de pretensión de dominar el Estado a la Iglesia. Entre estos dos extremos (clericalización del Estado, o estatalización por su clero de la Iglesia) transcurre toda la historia, con infinitos matices y situaciones.

Desde esta percepción sacramental del clero, es evidente que todo anticlericalismo corre el riesgo y peligro de deslizarse a una grave “diferencia” con la Iglesia misma. En el fondo, cada anticlericalismo tiene su eclesiología propia, un juicio sobre la Iglesia. Hay anticlericalismos purificadores y anticlericalismos destructores de la Iglesia. Y el paso del uno al otro se da asiduamente en la historia. Hay anticlericalismos católicos y hay anticlericalismos que se presentan como solo anticlericales. Y en la factualidad histórica, presentarse ambos imbricados.

En suma, es por toda esta complejidad y riqueza a la vez que guía histórica visible, que el término “anti-clerical” puede suplir –por su mayor restricción, humildad y a la vez flexibilidad-, el de “anti-Iglesia”. De suyo, “anti-clerical” incluye en su límite extremo a “anti-Iglesia”. Reconozco, empero, que no es totalmente satisfactorio, en tanto que parece limitar la Iglesia al clero, cuando en realidad es “parte minúscula” de la misma Iglesia. El atenuante ya lo dijimos: eso “minúsculo” es tan esencial para la visibilidad histórica de la Iglesia, que no deja de ser nunca referente, aunque no sea casi nunca el único.

Una última observación. Englobar el conjunto de los movimientos espirituales e intelectuales diferentes de la Iglesia por el “anti” es notoriamente empobrecedor. Nada se define solo por su “anti”, por más importante que éste sea, sino también por lo que “es” positivamente, por lo que le es propio. Y en lo que le es propio, en su complejidad, no todo implica de suyo el “anti”, aunque pueda ser “anti” al estar incluido en una totalidad hostil. A su vez, los distintos “anti” por lo que tienen de propio, pueden ser más “anti” entre sí que con la Iglesia, lo que nos recuerda la complejidad del fluir de las tendencias históricas, de sus entrecruzamientos, de sus momentos

de “oposición” así como los de “alianza” cuando aparecen otros “anti”. El “anti” es plural, no monolítico, y hay un pasaje incesante de “enemigos” a “aliados” y viceversa, de modo dinámico y siempre precario. Y eso significa siempre acentuar ya lo que acerca ya lo que separa de uno u otro “anti”. Nunca hay que perder de vista esta dinámica. De tal modo, la idea de “anti” es suficientemente genérica e indeterminada como para designar múltiples movimientos históricos en relación con la Iglesia, y no excluye acercamientos, compenetraciones y concordias.

Acerca de la lógica histórica.

Aunque haremos solo un bosquejo de la historia del anticlericalismo, con ese sentido más profundo que puntualizamos, es indispensable indicar algunos criterios básicos de discernimiento histórico. El principal ya lo dijimos, es el Concilio Vaticano II, en especial aquí desde la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* y la Declaración *Dignitatis Humanae*, sobre la libertad religiosa. Hemos dicho en muchas oportunidades que el Vaticano II asume y trasciende, desde la lógica de la Iglesia, lo mejor de la Reforma Protestante y de la Ilustración. El Concilio se organizó entre los polos de la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes*, asumiendo desde el uno a la Reforma Protestante y desde el otro a la Ilustración y como el surgimiento de los movimientos “diferentes” de la Iglesia se inicia con la incidencia de la Ilustración en América Latina, tienen especial importancia para nosotros la *Gaudium et Spes* y la *Dignitatis Humanae*. A su vez, la *Lumen Gentium* nos permite ubicarnos mejor ante las características de la formación de América Latina, bajo el signo de Trento y en lucha con el Protestantismo, así como también ahora, en estos fines de siglo XX, con la expansión en América Latina del Pentecostalismo y de sectas de origen protestante.

Estas perspectivas desde “contenidos”, intentan dilucidar dentro de la marcha de las sociedades latinoamericanas, sus modalidades situacionales. Por eso, para un buen discernimiento, hay que hacer visibles además los “poderes” que en primer lugar mantienen y mueven la sociedad humana. Hay cuatro formas de poder básicas. El conjunto de la sociedad está regido, gobernado por el Estado. Esta es la primera potencia, donde se concentra la política. El conjunto de la sociedad necesita afirmar el “sentido” último (religioso) de la vida, y esto se objetiva en la Iglesia (tomada en una acepción muy amplia). Aquí se concentran las tendencias religiosas. En tanto que una sociedad implica un solo Estado, una sociedad puede tener una o muchas Iglesias. La relación Iglesia-Estado es de primera importancia histórica. Los Estados pueden querer identificarse con la Iglesia. La Iglesia Católica no admite reducirse a la identidad de ningún Estado. El poder religioso es constitutivo de todas las sociedades.

Es común dividir a la sociedad en Estado, Iglesia y “Sociedad Civil”, que sería todo lo demás. Sin embargo, cabe en la “Sociedad Civil” una segunda distinción: la de poderes económicos y poderes “culturales”. Los poderes económicos (terratenientes, artesanos, fabricantes, comerciantes, trabajadores de todo tipo, banqueros, gremios, corporaciones), que están siempre implicados con el Estado y la(s) Iglesia(s). También así los poderes “culturales”, que abarcan a los “intelectuales” (artistas, científicos, filósofos, saberes de todo tipo, etc.). Federico Schlegel les llama “la Escuela”, el poder de “formación”. Empleamos entonces el término “cultura” en sentido restringido. Quizá fuera mejor no usarlo aquí, para evitar equívocos. Podríamos decir “potencia de las ideas”, entendidas no en sentido racionalista o conceptualista.

Estos cuatro poderes –Estado, Iglesia, Gremio, Escuela³– se despliegan configurando una sociedad, a partir de su materia prima social, las familias e individuos. Las distintas relaciones dinámicas que tienen esas cuatro potencias entre sí generan los distintos “tipos de sociedad” y de predominio de alguna de las potencias sobre las otras. Tal es la “lógica histórica” de esos cuatro poderes (a su vez complejos) que enunciara por primera vez, en el siglo XIX, Federico Schlegel, proseguido en el siglo XX por un Aloys Dempf, y que nosotros retomamos a nuestro modo.

El predominio o hegemonía de determinadas formas de lo estatal, lo religioso o lo económico, se da siempre en estrecha alianza con la “potencia” de los intelectuales. Ni el Estado, ni la Iglesia, ni el Gremio, pueden determinar al conjunto sin la alianza estrecha con el sector más importante de la “idea”, pero los intelectuales no pueden regir la historia nunca por sí mismos, sino en tanto vinculadas íntimamente a alguno de los otros tres poderes. La Escuela va siempre subordinada y aliada al Estado, a la Iglesia o al Gremio. En suma, se trata de un marco analítico del proceso histórico de gran utilidad ordenadora.

Estas nociones elementales alcanzan para nuestros objetivos de organizar la ponencia y hacer inteligible el bosquejo histórico. La pérdida desde la Ilustración por la Iglesia Católica de las élites intelectuales es esencial. Por ejemplo, el pasaje de algunas de estas élites a “Iglesias seculares”, como el “ateísmo mesiánico” que se levantó en el siglo XIX y que acaba de derrumbarse ante nuestros ojos, ha sido importantísimo. Este “ateísmo mesiánico” se asoció inevitablemente a un “Estado-Iglesia” total, haciendo pie en un sector importante del “poder económico”. Esto es solo uno de los ejemplos de una cuestión mucho más vasta y variada.

Podemos ahora pasar al diseño de nuestro esquema histórico. Caben unas últimas puntualizaciones previas al respecto. Ante todo, no hay antecedentes, serio, de conjunto, respecto de la perspectiva de una historia del anticlericalismo latinoamericano. Es mucho más un enorme ámbito de “suposiciones”, que de “explicitaciones ordenadas”. Apenas en estos últimos 20 o 30 años han empezado a multiplicarse los estudios sobre la Iglesia en América Latina. El acrecentamiento de estos estudios será la base más real para comprender críticamente el surgimiento de las “diferencias”, sin someterse sin más a las consignas de combate con que el anticlericalismo tradicional ha infectado toda nuestra historiografía.

Por cierto, existen buenas investigaciones sobre momentos históricos muy acotados o sobre algún determinado personaje. Sin embargo, no hay estudios sistemáticos respecto de las “ideas eclesiológicas” con que realmente se movían los actores. Lo implícito, en este orden, es excesivo. Este es un vacío demasiado grande, tratado casi siempre con superficialidad y lugares comunes por la historiografía existente. Un signo de tal superficialidad es también la falta de estudios desde las perspectivas religiosas de nuestra literatura. Así, tales vacíos solo podrán ser superados por una vasta obra colectiva, de largo aliento. Aquí las Universidades Católicas latinoamericanas podrían cumplir un gran papel. Casi todo está por hacerse todavía en estos campos, y más particularmente en el área que ahora nos interesa, es decir desde la Ilustración al pensamiento mismo de la Gran Ruptura. Sabemos mucho más sobre el siglo XVI, desde el ángulo religioso, que del siglo XIX. Además, si en América Latina no hay una historia religiosa

³ Se agrega “Familia” de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

profunda a la escala limitada de cada país, difícilmente aquella pueda articularse para el proceso conjunto. Sin embargo, también aquí las cosas mejoran sin cesar en los últimos años.

Por otra parte, hay algunas facilidades para estructurar esta historia latinoamericana del anticlericalismo. La principal es que, por ser América Latina una zona culturalmente dependiente, los movimientos de algunos centros metropolitanos no son indispensables iluminación para nuestros propios movimientos. Para el siglo pasado, la historia anticlerical de Francia y de España (algo menos Portugal con relación a Brasil), el proceso de los Estados Pontificios en la unidad de Italia y algunos caracteres de la historia de Inglaterra y Estados Unidos, vienen a ser en conjunto condición sine qua non de comprensión de nuestros propios procesos internos. Por supuesto, la refracción latinoamericana no es idéntica a los motores mencionados, tiene su propia lógica, pero la verdad es que sin aquellos sería ininteligible. Claro que las facilidades son también dificultades, pues exigen del estudioso latinoamericano un buen conocimiento de la historia española y francesa por lo menos, y algo menos intensamente de Inglaterra y Estados Unidos en este campo específico. Ni qué decir de toda la “cuestión romana” en su crisis paroxística del siglo XIX, sin la cual poco se entiende sobre la evolución de la Iglesia entre la Ilustración y nuestros días. No tener esto muy claro nos dejaría en la periferia de las cosas.

Es tiempo de pasar a nuestro bosquejo. Este se concentrará en el ciclo de la Gran Ruptura, es decir, el pasaje de la “Cristiandad Indiana” a la sociedad pluralista de nuestro tiempo. Por tanto, su meollo está en el siglo XIX⁴, con su preparación en el siglo XVIII y algunas prolongaciones en el siglo XX. En realidad, atiende solo la primera fase del anticlericalismo latinoamericano, que es la de su índole fundamental, hasta el giro eclesial que implica el fin de los Estados Pontificios y el Vaticano como nuevo resultado. Pues desde entonces es el ingreso en la “modernidad pluralista” y por ende el fin del viejo anticlericalismo⁵ junto con la cristiandad indiana.

La Ilustración.

Aquí nuestra mirada es la Ilustración en cuanto preparación más próxima a la gran crisis de la Independencia de América Latina. Es decir, nos importa desde el último tercio del siglo XVIII en su incidencia directa latinoamericana.

En este tiempo, por supuesto, América Latina es absolutamente indisociable de España y Portugal. A su vez, la historia de España y Portugal forman una realidad en una sola historia, un solo ámbito cultural dentro del concierto europeo. El gran historiador portugués Oliveira Martins fue muy consciente de tal verdad y fue el autor en el siglo pasado de la gran “Historia de la Civilización Ibérica” (1879), para escribir luego, dentro de ese marco, su historia de Portugal. Hoy esta perspectiva unitaria recobra su plena vigencia a la luz de la formación del Mercosur. Ahora bien, el punto culminante de la “civilización ibérica” fue el siglo XVI, con su expansión mundial y el comienzo de la generación de América Latina, para caer después a la altura de la paz de Westfalia, con la separación definitiva de Portugal y España. El papel central que esa “civilización ibérica” había desempeñado en Europa, en el momento de la terrible crisis

⁴ El texto dice “siglo XX” pero fue corregido por “siglo XIX” de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

⁵ El texto dice “en la “modernidad pluralista” junto con la cristiandad indiana” pero se le agregó “y por ende el fin del viejo anticlericalismo” de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

de las “guerras de religión” –que ya comenzaron a ser también “guerras nacionales”-, desapareció, y ese “núcleo irradiante” pasó a la periferia, decadente. Europa estaba dividida entre “potencias católicas” y “potencias protestantes”, aunque esos antagonismos o alianzas, se entrecruzaban con los “intereses nacionales”, lo que llevó al conflicto profundo entre España y Francia “católicas”. Francia contribuyó decisivamente a la caída de España, pero a la vez la sustituyó como “núcleo irradiante”, principal en Europa, de la “cultura católica” diríamos desde Richelieu a Luis XIV. Pero a medida que avanzaba el siglo XVIII, en su lucha con el poder protestante de Inglaterra, Francia fue cediendo terreno ante su oponente fundamental. Por supuesto, en toda lucha y más aún en el círculo de Europa, los oponentes se interpenetran incesantemente. El hecho es que la España de Ilustración dependía ya de los polos europeos de Francia e Inglaterra, aunque en alianza estrecha con Francia. Esto hacía que la cultura hispánica y la Iglesia Católica recibieran la mayor influencia francesa.

En este horizonte conviene precisar la situación de la Iglesia Católica en España y Portugal. Y su proyección americana. Determinar las características de aquel momento eclesial, para ver cuál es la Iglesia que la Ilustración encuentra, percibe y pretende superar. También la Iglesia en que se forja la Ilustración. Y que es como el indispensable telón de fondo de la gran crisis de la Independencia latinoamericana.

En el principio de la Iglesia indiana está el Patronato Regio, concedido por la Bula Universalis Ecclesiae (1508), que el Papado otorgó a la Corona ante la presión de no poder establecer directamente por sí a la Jerarquía en el Nuevo Mundo. El poder del Estado sobre la Iglesia fue mucho mayor en las Indias que en las zonas europeas del Imperio Hispánico. Solo por el Concordato de 1753 la Corona obtuvo para España los privilegios que tenía en las Indias, pero ahora en nuevas circunstancias eclesiológicas.

Si bien el Estado impidió todo contacto directo entre el episcopado de Indias y la Santa Sede (que el Papado solo logró luego de la independencia de las repúblicas), el pensamiento eclesiológico hispánico era abiertamente “papista”. Incluso cuando los religiosos indianos, en disidencia siempre con los obispos, levantan la teoría del Vicariato Regio, que impera en el siglo XVII, esta doctrina supone al Rey delegado del Papa, que le transfiere potestades. Este “Vicariato Papal” es la base tradicional del “regalismo” hispánico. Y esto es lo que va a modificarse en el siglo XVIII con la influencia del galicanismo y jansenismo franceses, donde el acento se desplaza en dos puntos esenciales: por un lado, los planteos se vuelven “episcopalistas”, y por otro lado el Derecho Divino de los Reyes se hace no solo absolutamente independiente de toda intervención posible del Papado, sino también de ninguna “mediación del pueblo”, lo que contradecía la tradición escolástica tomista y suareciana hispánicas. De tal modo, esta tradición francesa fue desplazando a la hispánica anterior y fue así que, para mantenerse en arraigo nacional, se reivindicó las más antiguas tradiciones “godas”. El hecho es que Bossuet y Fleury, para nombrar a los más eminentes, tuvieron influencia incontrastable. Sin embargo, este galicanismo está por lo común englobado por la historiografía dentro de una denominación más amplia de “jansenismo” o “neojansenismo”.

Por supuesto, no se trata del “jansenismo” teológico original, sino más bien de las perspectivas “eclesiológicas” de Quesnel. Estas tienen su expresión más alta en el “Jus Ecclesiasticum” de Van Espen, el canonista de mayor influencia en España y las Indias, en todo este período de la

segunda mitad del siglo XVIII hasta la independencia inclusive. A su vez Van Espen es maestro directo de Febronio (portador de la línea convergente del “josefismo”) donde la eclesiología anti-papal llega a sus extremos. Febronio es el maestro del teólogo portugués Antonio Pereira, la mano eclesiástica de Pombal. Y Antonio Pereira circulaba con aquellos tanto en los seminarios de Brasil como en Hispanoamérica. Todas estas corrientes eclesiales alcanzan su apogeo extremista en el Sínodo de Pistoia de 1786 (a mitad de camino cronológico entre la independencia de Estados Unidos de 1783 y el inicio de la Revolución Francesa de 1789). Pistoia es una síntesis radical de regalismo y episcopalismo, antiromano, se propone que en adelante quede una sola orden religiosa, etc. Fue condenado por Pío VI en 1794.

Este era el clima de la entonces “teología moderna”, que desplazaba al anterior ciclo de la teología escolástica del Siglo de Oro. Escolástica claramente decadente desde el siglo XVII, principalmente a partir de la revolución epistemológica de la constitución de las ciencias físico-matemáticas modernas por Galileo y Descartes. Esta Segunda Escolástica fue gravemente cuestionada por su vínculo con cosmologías anteriores a esa revolución científica. Se derrumbaba por su física y cosmología y sobrevivía en la Iglesia por el poder de su teología. Solo en el siglo XX el tomismo con Maritain, las escuelas de Lovaina, y Milan, etc., logró purificarse y reconstruir su ordenamiento epistemológico con las ciencias positivas de la naturaleza. Pero mientras no lograba tal situación era inevitablemente un anacronismo como conjunto. No superarlo era signo claro de su empobrecimiento, de su decadencia. Tal la situación de la escolástica en la “Ilustración” e incluso en el siglo XIX, cuando lucha por renovarse.

En cambio, la nueva teología imperante tenía también grandes virtudes: acordaba más con filosofías modernas en la línea del cartesianismo, era más bíblica, tenía una fuerte preocupación histórica. El discernimiento nunca es sencillo, impide siempre el tajante blanco y negro.

El tono espiritual era también diferente. Se prefería una religiosidad interior severa. Bibliocistas, querían la Biblia en lengua vernácula. En la línea de Erasmo, eran visceralmente anti-monásticos. Era proverbial la sátira contra los frailes, quizá “Fray Gerundio” fuera la obra más popular del siglo. Se rechazaba la “exención” de los religiosos ante el obispo, sostenida por Roma. Todo esto se ligaba a que entonces la vida monástica en su conjunto era decadente y con grandes privilegios sociales y posesiones. Se prefería a párrocos más prácticos y educadores que oficiantes del “misterio”, no se apreciaban las fiestas y procesiones multitudinarias, el teatro, el culto de los santos y sus abusos, etc. Era un estilo lejano al barroquismo de la religiosidad popular.

Así, el “neojansenismo” era la dimensión “religiosa” de la Ilustración Católica. Un neojansenismo que cuanto más se acercaba al momento de la crisis de la Independencia, más se radicalizaba y se trasmutaba en “Josefismo”. Incluso repercutía hondamente la Constitución Civil del Clero de 1790, que desencadena la ruptura de la Iglesia con el proceso siguiente de la Revolución Francesa. Pistoia se volvió el modelo final del “neo-jansenismo” hispánico. Por unos años, Carlos IV se negó al reconocimiento de la Bula “Auctorem fidei” por la cual el Papa condenaba a Pistoia. Y Jovellanos escribía: “Toda la juventud salmantina es portroyalista. De la secta pistoyense”. Tamburini, el teólogo de Pistoia, fue muy conocido por su obra “Vera idea della Santa Sede”.

La Ilustración católica ibérica estuvo ligada al postrer empuje de recuperación y modernización de España y Portugal, que alcanzó su mayor intensidad en la segunda mitad del siglo XVIII y cuyas

más altas figuras fueron el benedictino Feijoo y Jovellanos, que realizaron un extraordinario esfuerzo de “reactualización histórica”. Sin embargo, esta ilustración católica no alcanzó ninguna gran síntesis intelectual, nunca superó el “eclecticismo”. Fue predominante en los ámbitos peninsulares e indios, pero dependiente en su conjunto de los dos grandes focos de la Ilustración, Inglaterra y Francia que no eran en absoluto “ilustración católica”, sino todo lo contrario. De tal modo, por consiguiente, sus posibilidades, como las de la misma España, no solo eran precarias, sino que iba a carecer de auténtico poderío para no ser arrastrada por las verdaderas corrientes hegemónicas. Tal fue el drama de la Ilustración católica, que quedó como intento de “modernización” trunca tanto en el orden del Estado como de la Iglesia. En esta última, solo pudo alcanzar su más profunda estatura en el Concilio Vaticano II, pero convocada por el Papado, en estrecha unidad con el episcopado mundial. Solo hace poco hemos alcanzado el punto de síntesis y convergencia de lo que entonces aparecía divergente. La Ilustración Católica pretendía un imposible que el Estado absolutista reformara a la Iglesia. Solo la Iglesia reforma a la Iglesia desde su propio centro.

De hecho, los Estados absolutistas descuartizaban a la Iglesia en el siglo XVIII, reduciéndola a la impotencia. Es así como las monarquías católicas obligan al Papado a la disolución de la Compañía de Jesús, blandiendo incluso la amenaza de disolución de todas las órdenes. En España la situación es simbólica: los impulsores de la disolución son el Conde de Aranda –íntimo de Voltaire y Gran Maestro de la masonería en España- y Moñino (luego conde de Floridablanca) un “neo-jansenista”. Unidos por el común regalismo, convivían ambiguamente así la Ilustración “católica” y digamos la “enciclopedista”. A la altura de la disolución de la Compañía de Jesús, la postración de la Iglesia y el Papado parecía completa. D’Alembert, racionalista materialista y director de la Enciclopedia, le escribía entonces a Voltaire: “Ecrasez l’inf..., me repetís sin cesar, eh, mon Dieu! Dejádla que se precipite ella misma; que a ello va más aprisa de lo que creéis. ¿Sabéis lo que me dice Astruc? No son los jansenistas los que están matando a los jesuitas, es la Enciclopedia, mordieu, es la enciclopedia. Bien pudiera ser... En cuanto a mí, que en estos momentos lo veo todo color de rosa, ya veo a los jansenistas morir el año que viene de muerte natural, después de haber hecho perecer este año a los jesuitas de muerte violenta, la tolerancia establecida, los protestantes de regreso, los curas casados, abolida la confesión, y la infame aplastada sin que nadie se dé cuenta”⁶.

Precisemos que el rasgo esencial de la Ilustración no católica era el “deísmo”. Solamente pequeñas minorías derivaron al materialismo. Su génesis es muy clara. Las guerras de la religión, la división fratricida de los cristianos en Europa entre los siglos XVI y XVII, favoreció el intento de un “ecumenismo” unificador por simplificación de las diferencias. El Dios de la “teología natural” sustituía o era por lo menos el punto de unidad de los antes divididos. La Ilustración, que denominamos enciclopedista (en el sentido amplio que incluye precursores como Bayle y como símbolo de un movimiento general), usó la teología natural contra la “teología revelada” de las confesiones cristianas. La tendencia “enciclopedista” es anti-cristiana. De hecho, hubo “deístas” muy hostiles al cristianismo, o al revés simpatizantes morales del cristianismo. El deísmo es siempre un Jano Bifronte al respecto. Este nuevo ecumenismo deísta tuvo su mayor expresión en la Masonería, ya en plena expansión en la segunda mitad del siglo XVIII, desde la aristocracia a la burguesía. Pero es conveniente señalar aquí que la Masonería tampoco tiene una historia

⁶ L. Madariaga: “El auge y el ocaso del Imperio Español de las Indias”. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1986. Pág. 581.

“monolítica”, sino que está atravesada por múltiples corrientes, con distintos propósitos y derroteros. En España alcanzó un rápido apogeo ya con la fundación en 1780 del Gran Oriente español por el Conde de Aranda y en las Indias el primer proceso de la Inquisición contra la Masonería fue en 1785 con un veneciano “libertino”. Salvador de Madariaga señala también el papel del Mago Cagliostro en la fundación de logias más populares y sus conexiones con un entramado masónico encabezado por un sefaradí Ximenes y cuyo fin ya era más radical: derribar a la monarquía francesa y luchar contra la Santa Sede. En fin, es un fenómeno muy vasto y complejo. El sistema de las logias secretas prolifera y tiene gran eficacia en regímenes absolutistas donde las luchas se realizan, más que con multitudes democráticas, entre las élites de círculos más oligárquicos. Regímenes democráticos y públicos, restringen inevitablemente el papel de las logias secretas. Es una regla sociológica y política.

Quisiera cerrar este planteo general, en el que nos hemos extendido por ser justamente el punto de partida de nuestra historia. Y si el punto de partida es insuficiente, todo se desvía después. El cierre lo haremos con el ilustrado ex jesuita (por eso llamado “abate”) francés Guillermo Raynal, cuya obra “Histoire Philosophique et politique des Etablissements et du commerce des europeens dans les deux Indes” (1770) no solo es un gran alegato contra el colonialismo europeo extendiéndose por el mundo, sino un enfoque informativo histórico y geográfico del Imperio hispánico en América. La obra tuvo innumerables ediciones y traducciones, y dejó su impronta en la ideología de gran parte de la generación criolla de la Independencia. Pocas obras tan influyentes, y eso porque sirvió para acuñar una “conciencia histórica”. Diderot fue uno de los colaboradores en este libro. Su importancia está en que sintetiza una visión histórica de conjunto. Y lleva a su ápice la tradición militante de la “leyenda negra” contra España en las Indias. Es sabido por todos que la “leyenda negra” tuvo su nacimiento en el uso que hicieron del apasionado alegato de Bartolomé de las Casas “Brevisima relación de la destrucción de las Indias” (1552) los imperialismos competidores –en especial las potencias protestantes de Holanda e Inglaterra- contra su enemiga España. La justa defensa de los indios llevó a las Casas a esta obra en conjunto demasiado falta de objetividad. Pero que se convirtió en instrumento de guerra ideológico contra la mayor potencia católica de entonces. Así, nada peor que el siglo del apogeo español y el reino de Felipe II. Y como en el siglo XVIII España ya no es gran potencia, y depende cada vez más ideológicamente, va aceptando la imagen que de ella forman sus vencedores. Por eso la “leyenda negra” dominará en el colapso del imperio, no solo en la cabeza de los criollos –lo que es más explicable, pues coyunturalmente podía serles útil, sino de los propios españoles. Y esta “leyenda negra”, por supuesto incluye a la Iglesia Católica y al Papado, cosa en la que Raynal no deja de insistir. Bienvenida la crítica a los colonialismos, pero no a las fobias acrílicas que todavía prosiguen esta tradición de la “leyenda negra” que es, por lo común, completada con la visión idílica el “buen salvaje”, tan presente en obras de Rousseau y de Voltaire, en especial en el famoso “Cándido” y sus aventuras por el Paraguay y El Dorado. Ahora a la altura del V Centenario, resurge con vigor la “leyenda negra” con nuevos impulsores, y su víctima no es ya España sino la misma América Latina. Y siempre, por detrás, la enemiga contra la Iglesia.

La Independencia. Definición del liberalismo anticlerical.

El apogeo del intento de reactualización modernizadora de España, que es el reinado de Carlos III, se estructura sobre el modelo francés (tanto en lo estatal como en lo eclesial) en un gran

proyecto de “monarquía nacional”, como lo expresa el historiador Céspedes del Castillo. Este modelo es rígidamente centralizador, un gran esfuerzo de uniformar desde lo peninsular a lo ultramarino indiano, para formar así una sola nación. Esta política, de hecho, convertía a las llamadas entonces “Provincias de Ultramar” en meras colonias dependientes exclusivas del poder central. Esto fue agravando entre 1780 y 1808 las tensiones entre criollos y peninsulares. Las élites criollas cada vez más prósperas tenían cada vez menos participación en el poder político. Y en el aspecto eclesial, se repite ese nuevo “pacto colonial” en los concilios provinciales que, entre 1771 y 1774, se realizan en México, Lima, Santa Fe de Bogotá y Charcas, solo para afianzar el regalismo absoluto del Estado. El de México tuvo como asistente el más extremo regalista indiano Antonio Joaquín Rivadavia, autor del “Manual Compendio del Regio Patronato”. La disolución de la Compañía de Jesús rompía de hecho el único lazo directo de las Indias con Roma.

Todo esto hace crisis desde 1790. Muere Carlos III en 1788, se inicia en 1789 el proceso de la Revolución Francesa que abre un gran período de convulsiones europeas hasta la caída de Napoleón. España está en guerra casi ininterrumpida desde 1793. Desde 1797, aliada con Francia y en guerra con Inglaterra, pierde contacto con las Indias americanas y esto culmina con la destrucción de la flota española en Trafalgar (1805). En 1808 la ocupación napoleónica hace entrar en colapso a todo el intento de “monarquía nacional”. Aquí se plantea la crisis que desembocará en la Independencia y aquí se plantea también la crisis de la Iglesia en España y las Indias, arrastrada por el derrumbe del Estado. El anticlericalismo hispanoamericano y brasilero tendrán en este ciclo de convulsiones su configuración básica para todo el siglo XIX y aún las primeras décadas del XX. Determinar bien las características del período independentista, que a nuestros efectos termina en el reconocimiento de las nuevas repúblicas por Gregorio XVI en la Sollicitudo Ecclesiarum de 1831, es diseñar la figura fundamental que tomará el anticlericalismo en las Repúblicas latinoamericanas durante todo el ciclo de la Gran Ruptura.

Nos importa más diseñar la “lógica” profunda de ese anticlericalismo y a la vez percibir su contracara, la gran evolución de la Iglesia que le permitirá la culminación del Vaticano I, la consolidación de su libertad, condición sine qua non a su vez de la reforma eclesial del Vaticano II. Un extraordinario itinerario, complejo y contradictorio, por el cual la Iglesia trascendió desde sí la “modernidad” y cerró definitivamente con el “anticlericalismo moderno”, que se vuelve cosa del pasado. Los “anti” que lleguen en adelante, serán de otras características.

Nos importan los hitos significativos, sin perdernos en un infinito anecdótico o en descripciones invertebradas. El fin de las cristiandades europeas y de la cristiandad indiana en el siglo XIX y comienzos del XX, ha puesto hoy a la Iglesia Católica en condiciones de unidad, diversidad y libertad para evangelizar a la Ecúmene mundial, como las tuvo solo cuando inició su peregrinaje en la Ecúmene helenístico-romana. Es verdad que la llamada “era constantina” solo fue universalmente superada por el Vaticano II, resultado del Vaticano I. No anticipemos más, y volvamos a nuestro itinerario.

Ya señalamos anteriormente los caracteres que la Cristiandad de España y Portugal y las Indias americanas habían tomado en el ciclo de la Ilustración. La independencia es el comienzo de la descomposición de esas Cristiandades, bajo el signo de aquella Ilustración. Vale aquí una última

palabra sobre esa cristiandad ibérica. Uno de sus símbolos era la Inquisición. La célebre Inquisición española era un tribunal “mixto” de la Iglesia y el Estado, controlado por el Estado. Llegó a las Indias en 1570. En lo que nos importa, era un tribunal orientado al “interno” de la Iglesia Católica. Carecía de toda competencia sobre judíos y gentiles (y en América sobre los indígenas aún conversos). Tenía sí, competencia sobre los “herejes”, que se consideraban cuestión “interna” a la Iglesia. En régimen de cristiandad, donde para el Estado la unidad religiosa era ante todo una cuestión política, la “herejía” era también un peligro “político” a reprimir. De tal modo, la cuestión se vuelve tanto “religiosa” como “política”. Sin duda, la Iglesia puede imponer dentro de su comunidad “penas morales”. En sentido muy restringido también “penas materiales” como disciplina. Esto no plantea problemas. Pero desde el siglo XIII comenzó algo gravísimo: se admitió para casos de herejía también la pena de muerte. Las guerras religiosas –políticas de la Reforma agudizaron en los canonistas un enfoque “represivo” del poder eclesial. Los herejes eran condenados a la vez por su culpa religiosa y por turbar la tranquilidad pública. La represión a la herejía era un servicio público. Esa unidad confesional de la Cristiandad tenía su objetivación límite en la Inquisición. La verdad es que la Inquisición nunca fue impopular en España y las Indias. Su papel sangriento fue extraordinariamente exagerado. En la noche de San Bartolomé murieron más “herejes” que en todos los siglos de la Inquisición española. En América hispano-lusitana, el total de muertes de la Inquisición en dos siglos y medio fue un centenar, y menos aún los de “herejía simple”.

En el siglo XVIII estaba ya en plena decadencia. En los reinados de Carlos III y Carlos IV hubo en total cuatro penas de muerte ejecutadas. Pero el mito era más importante que la realidad. En su fase final era más un “censor de libros” por cierto poco eficaz. Pero nada más lógico que el fin de la Cristiandad indiana comenzara por la abolición de la Inquisición. Terminaba la íntima confusión de lo eclesiástico y lo civil.

Pasemos a las líneas esenciales del proceso.

El conflicto comienza entre los reformadores neojansenistas y los nuevos “tradicionalistas” alrededor de la bula papal “Auctorem Fidei” (1794) contra el Sínodo de Pistoia. El impacto de la Constitución Civil del Clero, que terminaba en cisma y el sometimiento total de la Iglesia al Estado, en el proceso de la Revolución Francesa, sus derivaciones posteriores en la persecución religiosa y los cultos de la Diosa Naturaleza, de la Razón y del Ser Supremo en la República vecina, inician la crisis eclesial del neojansenismo. En 1789 se traduce la obra del ex jesuita italiano Rocco Bonola “Liga de la Moderna Teología con la Moderna Filosofía en daño de la Iglesia de Jesucristo”. Bonola estimaba que había una “conspiración” sutil entre los reformadores “neojansenistas” y los “filósofos” deístas y enciclopedistas para destruir por dentro a la Iglesia. En rigor, no era “conspiración”, pero sí resultaba una convergencia, como se resalta en la carta de D’Alembert. Pero ya Bonola señala al incipiente resurgir “tradicionalista” su línea de batalla. Para Bonola era esencial detener las “reformas” eclesiales regalistas que los “neojansenistas” propiciaban desde el Estado, para salvar a la Iglesia de una segura destrucción. Del oscuro destino en una esclavitud administrativa con los Estados particulares.

La década del 90 es de crisis económica para el Estado español. En 1798 esas necesidades –con la preparación ambiental que había significado ya la puesta en venta total de los bienes del clero francés en 1790- impulsaron a la Corona a la más tímida venta de los bienes de instituciones

caritativas, hospitales, orfanatos. Una sexta parte de los bienes de la Iglesia. Comenta William Callahan: “La ejecución del decreto de 1798 afectó a la función caritativa de la Iglesia. La erosión de las rentas y la enajenación de propiedades de las instituciones comprometidas en el socorro de los pobres, redujeron sus recursos justo en el momento en que las dificultades económicas incrementaban el número de pobres que necesitaban asistencia... Hacia 1800 el sistema tradicional de caridad estaba en crisis. A la Iglesia le resultaba cada vez más difícil cumplir los términos de su contrato social con los pobres. La “Iglesia Real” sobrevivió intacta hasta la gran sacudida producida por la intervención napoleónica de 1808. Ahora bien, hacia 1800, el agresivo regalismo de Estado y sus apremiantes exigencias financieras habían tensado la, en tiempos, cómoda relación entre el Trono y el Altar”⁷. Es el inicio de las desamortizaciones uno de los motivos de buena parte de lo que será el anticlericalismo latinoamericano.

En 1808 es la gran quiebra del Imperio español. Es la ocupación francesa y la usurpación del nuevo rey José Bonaparte. Estalla pronto la insurrección, el pueblo se levanta en una verdadera “guerra santa” contra el invasor francés, que tenía para él la imagen del “persecutor de la Iglesia”. Esta verdadera “cruzada” popular fue alentada principalmente por el clero regular. Los religiosos hasta generan el modelo de “cura guerrillero” –que se reproducirá en la Independencia hispanoamericana, recordemos por ejemplo al mexicano Morelos-, y, en muy otras circunstancias históricas, el contemporáneo Camilo Torres y su influencia. Así, el 19 de agosto de 1809 es el decreto bonapartista de supresión de monasterios y conventos, quedando todos sus bienes “aplicados a la Nación”. Luego se suprimen todas las órdenes militares, las hermandades y congregaciones y terceras órdenes. Y pronto es la actividad de venta en subasta de esos bienes nacionales. En compensación al ataque a los religiosos, busca apoyar al clero parroquial.

En 1809 la Junta Central que encabezaba la resistencia, convoca a reunión de las Cortes. Ya no son Cortes al modo antiguo, estamentales, sino una asamblea unicameral de diputados, elegida por un complicado sistema de voto indirecto. Con algunos hechos significativos de la ideología jansenista de la Junta Central organizadora: el clero regular fue totalmente excluido. De los 308 diputados, hay 97 sacerdotes, todos del clero secular. El resultado fue la Constitución de Cádiz de 1812, modelo decisivo para todas las nuevas repúblicas latinoamericanas, cuando ya independientes organizan el Estado. Era una Constitución con dos rostros: por un lado establece un régimen monárquico con división de poderes, y preminencia del legislativo. Afirma la soberanía nacional y son abolidos los privilegios señoriales y de la Iglesia, estableciendo la igualdad ante la ley, afirma las libertades, entre ellas la de prensa, y a la vez declara, por unanimidad que: “la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana, única verdadera”.

Así, la contradicción estaba en la esencia de la Constitución de Cádiz. Terminaba con el símbolo de la Inquisición con buenas razones, a la vez que las Cortes si bien restablecían las órdenes religiosas, decretaban la reforma de los conventos, fijando normas reguladoras de admisión, número, solo los necesarios a la asistencia espiritual de los fieles, etc. Este decreto quedó bloqueado hasta 1820. Por otra parte, las Cortes, en decreto posterior, ante la desastrosa situación económica, determina que el arreglo de la deuda queda ligado a la desamortización

⁷ W. Callahan: “Iglesia, poder y Sociedad en España. 1750-1874”. Ed. Nerea Madrid. 1989. Pág. 82.

de bienes comunales y eclesiásticos, a la supresión de conventos. No pudieron realizarse las ventas desamortizadoras por impedirlo la guerra y el regreso de Fernando VII.

Luego de la reacción absolutista de Fernando VII contra la Constitución liberal de Cádiz, ésta fue repuesta⁸ en 1820 por la revolución de Riego (es también de 1820 la revolución liberal gemela: la portuguesa).

La Inquisición –que había sido restablecida por Fernando- volvió a ser abolida, esta vez definitivamente. Pues ya no hubo más la polémica anterior, e incluso el regreso del absolutismo en 1823, dejó a la Inquisición abolida. Pero igual el conflicto prosiguió. El Papado había restablecido a la Compañía de Jesús en 1814. Esta había regresado a España. Las Cortes suprimen a los jesuitas. Luego, la “ley de monacales”, en que las Cortes quieren “racionalizar” el número de casas, con lo que suprimen la mitad, unas 800. La supresión continuó luego para todos los conventos en pueblos de menos de 400 habitantes. Entre los más exaltados contra el clero regular estaba Llorente, que ya había estado en su liquidación con José Bonaparte, y que tendrá gran influencia en los comienzos del anticlericalismo latinoamericano. La oposición fue creciendo. Aquí es cuando se desata ya abiertamente una gran hostilidad a la Iglesia, una terrible campaña satírica, ridiculizadora del clero, que culmina en saqueos y matanzas en casas religiosas. Es una violencia que se va a repetir hasta nuestro siglo, en España y México. Y es a la altura de 1820-23, que empieza a desaparecer en la Iglesia de España, la última generación “neojansenista” destrozada por tales avatares. La consumación del proceso del liberalismo anticlerical y regalista será finalmente entre 1835 y 1843 con la eliminación de los religiosos masculinos y la desamortización en subasta de todas sus propiedades. En cuanto a las religiosas se restringió su número. Así, se entendía que la “civilización” hacía inútiles a los monasterios. La Iglesia perdía buena parte de su cuerpo “enseñante”. Se desamortizaron también los bienes de los Municipios, los ejidos. Demás está decir, que contra toda la retórica invocada de una redistribución de la tierra, lo único que resultó de tales subastas, inevitablemente, fue la extensión de la propiedad privada de los terratenientes y el mayor abandono de las masas campesinas. Esto pasó también en los lugares de América Latina donde el anticlericalismo tuvo una importante dimensión desamortizadora, como en México, Centroamérica y Colombia.

Hemos restringido nuestro proceso histórico a lo necesario para el diseño de los rasgos fundamentales del liberalismo regalista español, que es la matriz inicial del liberalismo anticlerical latinoamericano, con pocas variantes. Aquí tenemos ya lo fundamental y las múltiples vicisitudes del liberalismo anticlerical latinoamericano, reincidirán hasta la monotonía, de modo más moderado o más extremista, en estas mismas notas.

La división de la América hispánica en una veintena de países, repitió veinte veces el modelo, introduciéndole distintos momentos cronológicos. Lo que aparenta ser una jungla de hechos a sincronizar, tiene en el fondo la máxima sencillez. Y es que en Cádiz nació, y en Cádiz están contenidas virtualmente todas sus características. A su vez, Cádiz tiene una significación más amplia.

⁸ El texto dice “respuesta” pero la “s” está tachada de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

La Constitución de Cádiz de 1812 es la primera reacción “liberal” contra las posiciones radicalizadoras de la Revolución Francesa y su desembocadura “cesarista” en Napoleón. Lo que hace es retomar la primera fase de la Revolución Francesa, en particular la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Repudia los intentos de la “República” democrática jacobina. Es un liberalismo censitario, restringido su ejercicio a los que tienen “cultura” y “rentas”, es decir, dejando fuera a la inmensa mayoría de la población, analfabeta y pobre. Este es el liberalismo de las “Polis Oligárquicas” latinoamericanas hasta entrado⁹ el siglo XX. La voz “liberal” nació en la España de Cádiz, no por azar. Y la “Constitución” se volvió la “Charte” de la Restauración Francesa, y más aún, de su oposición en los “doctrinarios” encabezados por el católico liberal Royer Collard, Guizot, Cousin, etc., que triunfarán en la Revolución de Julio de 1830. Estos “doctrinarios” franceses tendrán una influencia intelectual muy importante en nuestras Repúblicas oligárquicas luego de 1830. Y eso porque una característica del liberalismo español fue su no tener “elites” intelectuales relevantes. Lo eran sí en esa España destruida y decadente, y eran incluso más y mejores que las “elites” del nuevo tradicionalismo español, a su vez también dependiente del francés. Veremos, en cambio, que las minorías católicas en las “elites” intelectuales latinoamericanas no serán nunca como el “tradicionalismo” católico europeo, por lo menos en un punto que entonces era fundamental: allá eran monárquicos, acá fueron sin dificultad alguna “republicanos”. La monarquía no pasó de ser, en América Latina independiente –salvo en Brasil-, un expediente pragmático fugaz.

La afirmación de los “Derechos Humanos” hacía que el liberalismo político abandonara sus restricciones al ejercicio pleno de aquellos derechos, para volverse en una etapa posterior “democrático”. Pero no comenzó por ser realmente democrático. Las tendencias democráticas y socialistas vendrán en la etapa siguiente, ya bajo el influjo principal de Romanticismo francés posterior a 1830. La afirmación de los “Derechos Humanos” tampoco implica de suyo una política anti-religiosa. Lo que pasó es que este liberalismo naciente, se forjó en la matriz regalista de las monarquías absolutas, y también ya desde los primeros pasos, en su primera etapa “liberal”, la misma Revolución Francesa en su enemiga con las órdenes religiosas, la desamortización y fundamentalmente la “constitución civil del clero” abiertamente cismática, fue a la persecución y al choque con la Iglesia. Cuando abandonen al liberalismo, se abrirá simultáneamente el camino de la conciliación radical con la misma Iglesia y el Papado.

En suma, Cádiz seguía con el absolutismo regalista en relación a la Iglesia, y quería “libertades” en todo lo demás. Es decir, sobrevivía en el liberalismo un espíritu de “cristiandad”, pero en un sentido inverso a como ese espíritu de “cristiandad”, pero en un sentido inverso a como ese “espíritu de cristiandad” sobrevivía en la Iglesia. El liberalismo anticlerical en su primera fase, combina ante la Iglesia un “absolutismo” de Estado y una eclesiología de Pistoia (aunque poco a poco ni recordara tal nombre). En tanto que el nuevo clero –en el caso de España y Portugal-, venía de una “guerra santa” y se sentía traicionado y giraba hacia una nueva perspectiva: reafirmaba una nueva Alianza del Trono absolutista con el Altar, pero era un Altar que cada vez menos quería someterse al “regalismo”. Para los nuevos tradicionalistas, la “libertad” esencial era la de la Iglesia ante el Estado. Así, eran “reaccionarios” en lo político, en tanto se aprestaban a librar en el nuevo siglo, una nueva batalla –más amplia aún que la de Gregorio VII- por la

⁹ El texto dice “entrando” pero la segunda “n” está tachada de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

“*Libertas Ecclesiae*”, fueron evolucionando luego hacia las nuevas formas políticas que le permitieran tal libertad.

El Estado y la Iglesia fueron luchando en el curso del siglo XIX y entrando el XX para liberarse cada uno de la hegemonía del otro, y así fue como terminaron las “cristiandades” tanto del Estado como de la Iglesia, no solo en Europa sino en América Latina. Los fenómenos del totalitarismo secularista, en cambio, son epígono que resulta de vertientes románticas que serán claras desde la segunda fase del anticlericalismo.

Pero antes todavía que rematar con la breve descripción del naciente liberalismo anticlerical latinoamericano que resulta de la Independencia y la formación de los nuevos Estados, conviene trazar el nacimiento de la contracara del apogeo regalista que significaron la Constitución Civil del Clero y los conflictos tanto con las monarquías tradicionales, como con el liberalismo anticlerical naciente: el “ultramontanismo”.

La Iglesia había reafirmado el Papado ante la crisis de la Reforma Protestante. Este había sido uno de los aspectos esenciales del conflicto. Tras el impulso de la reforma católica de Trento, las terribles guerras de religión y Westfalia, el Papado entró en grave declinación en su papel dentro de la Iglesia Católica. Y esto porque, en distintas formas, las Iglesias locales habían quedado de más en más sujetas a los Estados, a las Monarquías absolutas. Estas decoyuntaban a la Iglesia apropiándose de su respectiva Iglesia nacional, y Roma quedaba así sin la vida que le es ser “centro” del conjunto de las Iglesias. Un centro cada vez más impotente¹⁰ se marchita necesariamente, deja de ser “centro” para ser una particularidad más, entre otras. Así, de hecho, la “catolicidad” se esfumaba prácticamente. No solo los episcopados estaban sometidos a los Estados (que por eso impulsaban al “episcopalismo” anti-romano) sino que tendían a la destrucción de las órdenes religiosas, de suyo más “internacionales”, y por ende más ligadas al Papado. No solo vino la supresión de los jesuitas, sino que a la altura de 1787, la Monarquía borbónica había logrado que “por el bien y disciplina del Estado”, las familias religiosas “todas tengan superior nacional dentro del reino”, es decir, no en Roma.

Por otra parte, Carlos III con su pragmática del exequatur sometía a rigurosa censura previa todas las bulas, breves, rescriptos y despachos de Roma, con lo que ésta quedaba incomunicada con la Iglesia particular, cuando el Estado lo determinaba. Incluso en un conflicto entre el Papado y el minúsculo ducado de Parma, la Europa católica ilustrada habló del “dominio temporal” del Papa, es decir, de eliminar los Estados Pontificios. Esto era ya en 1768.

¿Qué significaban los Estados Pontificios? Un original y difícil esfuerzo de evitar que la cabeza de la Iglesia, el Pontificado, quedara como un obispo más sometido a la “soberanía” de un reino particular. No se quería que el Papa fuera “súbdito” de un reino particular, porque los otros reinos no iban a admitir que sus Iglesias respectivas fueran gobernadas por el obispo súbdito de otro “rex”. Entonces, para ejercer su calidad de Pastor Universal, el Papado necesitó una “soberanía” temporal propia, la mínima necesaria para su independencia de todo otro poder temporal, y así ligarse libremente con todas las Iglesias particulares, internas a múltiples reinos. Esta es la razón esencial de los Estados Pontificios. Más adelante retomaremos esto en la

¹⁰ El texto dice “importante” pero fue corregido por “impotente” de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

candente “cuestión romana”, tan decisiva en el anticlericalismo decimonónico y latinoamericano. Es que ésta admitía un Pastor, pero no un Pastor Universal. Es muy grave que se evalúe superficialmente todo lo que estaba en juego en la “soberanía temporal” del Papa. Ahora se ha trasmutado en la invención genial de la soberanía sobre unos pocos edificios, el Vaticano. Pero esto será el resultado de las grandes luchas del nuevo “ultramontanismo” por la libertad de la Iglesia. Esta libertad no es idéntica a la de un Estado particular. La “*libertas ecclesiae*” reside ante todo en la libertad del Pontificado. Porque es la libertad unificadora del Pastor Universal, y no de un pastor particular solamente. La desaparición de los Estados Pontificios ponía en riesgo la catolicidad efectiva de la Iglesia. La anemia del Papado en el siglo XVIII podía llevar incluso a la pérdida de los Estados Pontificios. Y eso ocurre cuando en el proceso de la Revolución Francesa, el Directorio ordena terminar con el Papado, el “Gran Lama” de Europa. Así en 1798 los franceses comandados por Napoleón ocupan los Estados Pontificios y proclaman la “República Romana”. A Pío VI se le tituló “ciudadano francés”, pero este pontífice octogenario se negó a renunciar a los derechos de la Santa Sede. El protestante Halle hasta arrancó el anillo del Papa y se produjo un saqueo de Roma. El Papa murió prisionero en 1799. Parecía el fin del Papado, resultado lógico del proceso conjunto del siglo XVIII. Goethe decía que la Iglesia había pasado a la historia como una ruina ilustre. Sin embargo, el cónclave de cardenales alcanzó a reunirse en Venecia y elegir al nuevo Papa Pío VII.

En 1808, casi simultáneamente con la ocupación de España, el emperador Napoleón anexa los Estados Pontificios al Imperio francés, el Papa protesta y es detenido y deportado hasta su liberación en 1814. Es en esta segunda prisión del Papa, que comienza la resurrección del Papado en los pueblos católicos de Europa, ni qué decir en la resistencia de España. En el colmo de la derrota, el Papado renacía de sus cenizas, y el ultramontanismo tomaba ya no solo al pueblo, sino a las nuevas “élites” católicas. El papado encarnaba nuevamente la “*libertas ecclesiae*”. Así aparecen obras hijas de este anonadamiento como “*Il triunfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori*” (1799) de Mauro Cappellari, futuro Gregorio XVI que reconocerá a las nuevas repúblicas latinoamericanas. Luego Muzzarelli “*De la autoridad del Pontífice Romano según los concilios generales*”; de los hermanos Lammenais “*De la tradición de L’Eglise sur l’institución des eveques*” (1814); de Paradis “*De la obediencia debida al Papa*” (1815) y “*Tradición de la Iglesia sobre la infalibilidad del Papa*” (1820), etc. La más impactante fue escrita por un laico, José De Maistre “*Del Papa*” (1819), donde se pone el germen de la teoría del “desarrollo de los dogmas”. Así, renacía el nuevo ultramontanismo, cuya lucha culminará en el Concilio Vaticano I y el Estado Vaticano, para asegurar la independencia del Pastor Universal. Así “re-centrada” la Iglesia, solo estará en condiciones de reformarse en escala ecuménica en el Concilio Vaticano II. Es inevitable: si la Iglesia no tiene “centro” propio universal, su centro se vuelve o cada Estado particular si domina a la Iglesia particular, o si es libre, cada Iglesia particular. Las Iglesias protestantes y la Iglesia Ortodoxa atestiguan esa inevitable fragmentación empobrecedora. Así, el nacimiento del “ultramontanismo” no define para siempre su figura, pues irá tomando varias en el curso de más de un siglo, acompasado dialécticamente con las formas del “anticlericalismo”. Ahora estamos solo en su primera fase.

Tenemos así, con toda claridad, los elementos que configuran el proceso del liberalismo anticlerical latinoamericano. Lo esencial de su caracterización inicial está dicho. Corresponde terminar con el trazado de su itinerario básico en la fundación de las Repúblicas en América Latina, hasta la crisis final de los Estados Pontificios.

Jalones de un itinerario.

El punto de partida, está claro, es el “espíritu de Pistoia”. Allí se sintetizó la eclesiología de la Ilustración Católica y su inclinación inexorable a las Iglesias nacionales, es decir, la fragmentación y descomposición de la Iglesia Católica. Ese espíritu de Pistoia abarca tanto a monarcas absolutos como a la Constitución Civil del Clero en la Revolución Francesa. Es también el espíritu de los “liberales” de Cádiz. Y como hemos también anotado, es el espíritu que anima a las élites criollas en la Independencia. El conjunto de nuestros patriados¹¹ fue educado en términos “pistoyenses”. Asimismo, por supuesto, el conjunto del clero hispanoamericano y brasilero. Ese es el telón de fondo de las eclesiologías difusas, atmosféricas, en la formación de nuestros Estados.

Así como se habla legítimamente, por ejemplo, de un “catolicismo tridentino”, creo que puede de igual manera emplearse la expresión de “catolicismo pistoyense”, “absolutismo pistoyense” y “liberalismo pistoyense”. Pistoia fue solo un Sínodo en el Ducado de Toscana, pero concentra el “espíritu de la época” en lo referente a la reforma eclesial. Por eso trasciende tanto el rigor cronológico como el de lugar. Es ya anterior a la realización del mismo Sínodo. Tiene la utilidad de terminar con el uso del término “jansenismo”, ya demasiado alejado del sentido original, estrictamente anterior a la Ilustración, y tiene la ventaja de mantener la unidad de una perspectiva de reforma religiosa que no cambia en monárquicos absolutistas, en la Revolución Francesa o en liberales de Cádiz y su progenie latinoamericana. De tal modo el “reformismo pistoyense” no puede reducirse mecánicamente a fenómenos políticos determinados, por ejemplo: si la Revolución Francesa es “progresista” en su lucha contra el “absolutismo”, por ende la Constitución Civil del Clero sería también “progresista” olvidando que mantiene el mismo espíritu que Febronio y el déspota ilustrado del emperador José II de los Habsburgo de Austria. Y que se prosigue tal cual en republicanos liberales... Esto evita consideraciones apresuradas. Quienes juzguen que la libertad de la Iglesia es un bien, no pueden creer que el destino del clero sea ser empleado del Estado o que las órdenes religiosas pueden ser reguladas y abolidas por el Estado. No son cuestiones secundarias.

Retomemos los hitos significativos. En el proceso de la Independencia, pronto fue liquidándose el gran símbolo de la Inquisición. Por un lado, ésta llegó a su paroxismo, por ejemplo, en la condena que la Inquisición hizo del insurgente mexicano Morelos, con las más atroces acusaciones de “herejía”, “materialismo” y “ateísmo” junto con la subversión contra la Corona. Era la religión al servicio de la represión estatal. Contra un sacerdote guerrillero que en su Constitución de Apatzingán seguía el modelo de Cádiz, pero ya en plena reacción absolutista de Fernando VII en 1815. Es el último gran estertor de la Inquisición en Hispanoamérica. Por otro lado, lo que muestra la velocidad de las comunicaciones, Cádiz decreta la abolición de la Inquisición el 22 de febrero de 1813 y el 24 de marzo lo hace la Asamblea Constituyente en las Provincias Unidas del Río de la Plata. A la altura de 1820 ya no hay más Inquisición en Hispanoamérica. Otros aspectos del proceso de descomposición de la Cristiandad Indiana son la secularización de los cementerios, el registro civil, y en especial la separación del matrimonio civil del religioso, que fue en su conjunto lo más tardío.

¹¹ El texto dice “patriarcados” pero fue corregido por “patriados” de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

Así, en el momento en que agonizaba definitivamente, apareció la primera “Historia crítica de la Inquisición en España” (1817-19) escrita con gran base documental por el antiguo “afrancesado” Juan Antonio Llorente, aunque no solo con numerosos errores sino con una pasión “inflacionaria” de las víctimas de la Inquisición, como señala Henry Kamen. Y cuando las nuevas Repúblicas se aprestaban a darse la nueva figura de un Estado a través de las Constituciones, apareció del mismo Llorente, en 1819, dedicada a los legisladores hispanoamericanos “Discursos sobre una Constitución Religiosa, considerada como parte de la Civil Nacional”. Es decir, de la supeditación absoluta de la Iglesia al Estado. Tal la propuesta.

Desde 1810, las distintas vicisitudes de la guerra civil y luego de independencia hispanoamericana se hicieron, por parte de ambos bandos, con el mismo espíritu “regalista” que les era común. Cuando en 1815 parecía que en Hispanoamérica se imponía el poder español, salvo en el Río de la Plata, el Papa Pío VII en enero de 1816 hacía la Etsi Longisimo legitimista, presionado por las potencias de la Santa Alianza. El Congreso de Tucumán escogió entonces a Santa Rosa de Lima como patrona de la Independencia de América, en 1816 a modo de reafirmación. Pero a la altura de 1820 la independencia era ya un hecho general casi consumado, y los distintos Estados se pusieron a estructurar su relación con la Iglesia. Era el surgimiento de “repúblicas” en una escala sin precedentes, ante los ojos preocupados de una Europa monárquica restauradora. Desde el ángulo religioso, lo principal fue sin duda la unánime reivindicación por parte de los nuevos Estados del Patronato Regio, que se volvía Patronato Republicano. Roma no aceptaba tal tesis de la “herencia” del Patronato por los nuevos Estados, pero debió asumirla a pesar suyo como un hecho consumado. Demás está decir, que tal tesis fue siempre sostenida por notorias personalidades del mismo clero, que justamente no querían “innovar” en cuanto a su condición tradicional. Aquí la “novatora” era Roma. Las nuevas repúblicas nacían reivindicando todas las prerrogativas de dominio sobre la Iglesia. Lo extraordinario es que, en el espíritu del absolutismo dieciochesco, emplearon ese dominio muchas veces en la destrucción de la misma Iglesia y de las condiciones de la vieja cristiandad indiana.

El modelo americano del comportamiento del nuevo Estado republicano será dado por la famosa Ley de Reforma del clero de Rivadavia en 1822 en que el Estado de por sí legisla al interno de la Iglesia. No vamos a repetir, pues sigue en conjunto las pautas de Cádiz, que incluye disolución de órdenes, incautación de bienes eclesiásticos, etc. Está presente la influencia directa de Llorente. Así, el franciscano Castañeda atacaba tal reforma como un intento de “Iglesia anglicana de Buenos Aires”. Y el provisor y gobernador del obispado, Mariano Medrano exponía en la discusión del proyecto de reforma que había creído que “no existe ningún parentesco ideológico entre nuestras autoridades y las sectas de Jansenio, Febronio y Pereira”, pero que ahora lo constataba: “Si ¡Reforma! ¡Dignidad del Clero! ¡Ventajas de la Religión! Esta es la máscara, con que se desfiguraron todos los falsos reformadores desde Focio y Enrique VIII hasta Federico II (de Prusia), la Asamblea de París, el Sínodo de Pistoya y las Cortes de Cádiz... Ya os conocemos, fraudulenta intriga... Sois discípulos de Voltaire”¹². Demás está decir, que Medrano fue destituido por la Legislatura anticánonicamente.

¹² Guillermo Gallardo: “La política Religiosa de Rivadavia”. Ed. Theoria. Buenos Aires, 1962. Pág. 19.

En aquellos tiempos (1824) llegaba al Río de la Plata y a Chile la misión Muzi, la primera en que un representante pontificio llega a tierras hispanoamericanas. Venía con él el joven sacerdote Mastai Ferretti, que luego será Pío IX. La misión fue un fracaso, no solo en Buenos Aires sino en Chile, donde seguidamente se repetía por el régimen liberal de Freire la reforma del clero de Rivadavia. Muzi la rechazó abiertamente y publicó una carta pastoral exhortando a permanecer unidos a Roma y precaverse de los falsos reformadores. Es en este contexto que debe leerse la intervención de León XII "Etsi iam diu" donde contrariamente a lo que se piensa, el Pontífice ni condena la independencia ni pide fidelidad de Fernando, sino que apunta ante todo a "la grave perturbación de las Iglesias, de donde surgen gravísimas amenazas para Nuestra Santísima Religión, ante la siembra incansable de la cizaña por parte del enemigo". Expresa respuesta hostil a tal breve pontificio fue la reedición del célebre teólogo de Pistoya, de la siguiente forma: "Verdadera idea de la Santa Sede, escrita en italiano por el Presbítero Don Pedro Tamburini de Brescia, traducida por D.N.Q.S.C., quien la dedica a los pueblos libres de América. Londres. Calero. 1826". De hecho, el secretario de Muzi, Sallusti¹³, señalaba la activa propaganda cismática de los comerciantes ingleses.

La primera gran ola del anticlericalismo latinoamericano será iniciada en los años 20 del siglo pasado, alcanzando su culminación en México y Centroamérica. En México las "logias yorkinas" fundadas por el representante de Estados Unidos, Joel Poinsett, antiguo hugonote, son las que llevan la principal campaña contra la Iglesia, encabezados por Lorenzo Zavala –luego vicepresidente del Tejas separado por los norteamericanos- y Gómez Farías, el patriarca del liberalismo mexicano. Gómez Farías es el impulsor de la reforma en 1833-34. El gobierno anterior de Bustamante caminó hacia la renuncia de los derechos del Patronato, que fue paradójicamente reafirmado por Gómez Farías, como instrumento justamente de desmantelamiento de la Iglesia. Dos frutos de Gómez Farías: la destrucción de las misiones en las fronteras de California a Tejas, y de todo el sistema escolar –incluso el cierre de la universidad-, para evitar que estuvieran en manos de la Iglesia, sin sustituirlo con nada. Y en Centroamérica el triunfo de Morazán en 1829 y su elección de Presidente de la Federación centroamericana en 1830 desató la más terrible persecución religiosa de esta primera oleada latinoamericana. El resultado fue el derrumbe de la unidad de las Provincias Unidas de Centroamérica, que hasta hoy no pudo renacer.

El enfoque de Bolívar fue diferente. Aunque formado en el clásico deísmo de la Ilustración, el Libertador comprende que los pueblos son entonces abrumadoramente católicos y entiende que, ante la amenaza de la anarquía, para los nuevos Estados, la paz y el sostén de la Iglesia son indispensables. Bolívar es un liberal, pero en el aspecto eclesial, inicia lo que se llamará la política de los "conservadores". Buscará así el primero el entendimiento con el Papado, desde 1822. Inicia el proceso de establecimiento de relaciones con la Santa Sede, que culminará con el reconocimiento de las nuevas Repúblicas en la "Sollicitudo Ecclesiarum" (1831) de Gregorio XVI. En este momento aparece también la principal obra del "ultramontanismo latinoamericano" naciente, el "Ensayo sobre la Supremacía del Papa" del deán de la catedral de Lima, P. José Ignacio Moreno. Es como una "suma" contra el espíritu de Pistoya.

¹³ El texto dice "Lalluste" pero fue corregido por "Sallusti" de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

Es curioso, frente a Moreno está también el peruano Francisco de Paula González Vigil, autor de otra voluminosa obra “Defensa de la autoridad de los Gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana” (1848) y un “Manual de derecho público eclesiástico” (1863) en justificación de “la estricta supervisión estatal de toda actividad eclesiástica” al decir del P. Klaiber¹⁴. La obra condenada de Paula González Vigil es la del único latinoamericano que figura en el Denziger. También vale indicar que la gran obra de Morena tuvo ecos en Europa, cosa insólita con un latinoamericano. Hazaña que repetirá luego de Medellín, Gustavo Gutiérrez, en muy otras circunstancias históricas.

Y para cerrar esta primera fase, digamos que Brasil no constituye ninguna excepción al clima general latinoamericano. No solo por el gran antecedente del canonista de Pombal, Antonio Pereyra, calificado por Elorriaga “Patriarca de los regalistas y jansenistas de toda la península ibérica”¹⁵, sino también por Cádiz. En efecto, la revolución liberal portuguesa de 1820 se da una Constitución que sigue íntimamente la de Cádiz. Y esto se repite en Brasil, donde muchos miembros de la primera constituyente de 1823 habían participado de los sucesos de Lisboa. Y en la Constitución que otorga en 1824 el emperador, se mantienen los mismos lineamientos religiosos. En 1855, por ejemplo, se prohibió recibir novicios a las órdenes religiosas, hasta un imaginario futuro concordato. Era sencillamente su condena de muerte. Y en la famosa “questao religiosa” de 1872-75, la primera gran protesta de los obispos –ya “ultramontanos”- contra el regalismo imperial sostenido por la masonería, termina con dos obispos condenados a trabajos forzados por cuatro años. Era porque habían publicado un documento pontificio contra la masonería sin el “exequatur” imperial. Luego, la Constitución de la República de 1891, estableció la separación de la Iglesia y el Estado. Los obispos entonces reafirmaron su vocación de independencia de todo regalismo, pero criticaron la “separación”. Los obispos añoraban todavía la “cristiandad” que les había oprimido, aunque rápidamente comenzaba una verdadera organización de la Iglesia en Brasil, libre de la tutela del Estado.

Llegamos aquí al corazón del fin de la Cristiandad del Antiguo Régimen: los Estados Pontificios. Pues será ante todo en el tránsito de los Estados Pontificios al Vaticano, que la Iglesia Católica hará su pasaje fundamental del Antiguo régimen a la Modernidad, entendida como proceso de democratización en la expansión de la sociedad industrial. Las transiciones decisivas son siempre en los “centros”, no en las periferias, y en el caso de la Iglesia solo había fin del “antiguo régimen” si también lo había en su “centro”, en las condiciones de ejercicio del Pastor Universal. Aquí se da en forma concentrada toda la cuestión. Por eso fue también motivo central del anticlericalismo decimonónico. Es imposible eludir este problema, sin el cual poco se entiende del fin de la cristiandad del antiguo régimen.

El drama comenzó en la Revolución Francesa. El mismo Contrato Social de Rousseau entendía que solo era admisible –y necesaria- una “religión civil”, es decir, una Iglesia esencialmente supeditada al Estado, pues admitir una Iglesia que se pretendiera “independiente” como la Católica, era anarquizar con “dos cabezas” a la sociedad (en América Latina, el ideal rousseauiano fue cumplido a la perfección por el Dr. Francia en el Paraguay).

¹⁴ J. Klaiber: “Religión y Revolución en el Perú. 1824-1976”. Universidad del Pacífico. Lima, 1980. Pág. 34.

¹⁵ M. Aguirre Eloirraga: “El abate Pradt en la Emancipación Hispano-Americana (1800-1830)”. 2da edición Huarpes. Buenos Aires, 1946. Pág. 268.

Estaba en la lógica de la Revolución Francesa la ambigüedad por un lado de afirmar solo la cabeza del Estado, dejando a la Iglesia sin la suya propia, y por otro lado la de “separar” bien las dos cabezas. Las “dos cabezas separadas”, eso estaba en el planteo mismo de la Iglesia Católica como distinta del Estado, por eso tal resolución no vulneraba su esencia, en cambio si la vulneraba el quedarse en última instancia sin “cabeza propia”. El movimiento pendular de esta ambigüedad constituirá el liberalismo anticlerical del siglo XIX.

Ya dijimos anteriormente que los Estados Pontificios habían nacido para asegurar la soberanía propia de la “cabeza” de la Iglesia Católica, sin convertir al Papado en “súbdito” de un Estado particular, pues eso implicaría en un sistema de múltiples Estados particulares, que ninguno admitiría que “su” Iglesia respectiva fuera gobernada por el obispo de otro Estado Particular. El único modo de no quedar limitado por la soberanía de un Estado particular, era que el Pontificado de suyo se transformara en Estado soberano. De ahí el nacimiento y la índole singular de los “Estados Pontificios”, el mínimo de Estado territorial, para asegurar la independencia espiritual del Pastor Universal. Esto se pone en cuestión esencialmente en la Revolución Francesa. Primero con la disolución de los Estados Pontificios por el Directorio, luego por Napoleón, y las presiones respectivas de los Papas Pío VI y Pío VII. Aquí comenzó nuestro asunto. Y bien, derrotado Napoleón, la Santa Sede procuró la restitución de los Estados Pontificios en el Congreso de Viena 1814-1815. Las Monarquías se oponían, habían considerado ofensiva la reposición por el Papado de la Compañía de Jesús y preferían “otorgar” al Papado nuevos territorios. El Papado no quería recibir nuevos territorios otorgados por las Monarquías, sino simplemente que se le restituyera aquello a que tenía derecho. Finalmente, la Santa Sede logró sus objetivos. En 1815 los Estados Pontificios fueron restaurados. Pero los nuevos tiempos eran irreversibles. Se iniciaba el “resurgimiento” nacional italiano. La nueva unidad nacional reclamaba a Roma como su símbolo, y el Papado se veía envuelto en una nueva problemática, una nueva amenaza para su “independencia”. Así se le plantea el paso de la transición a la “modernidad”. ¿Cómo resolverlo? ¿Cómo salvar la independencia del Pastor Universal en otras nuevas condiciones históricas?

En 1831, apenas electo Gregorio XVI se ve envuelto en las insurrecciones populares italianas y es la intervención austríaca para establecer el orden en los Estados Pontificios. En esta coyuntura fue el reconocimiento pontificio de los nuevos Estados Latinoamericanos. La situación entra en un paroxismo, que solo terminará en 1870 con el Concilio Vaticano I y la ocupación de Roma por el reino de Italia.

El católico Gioberti intentó la vía de hacer del Papa el Presidente de la confederación italiana, pero esto no era aceptable, por cuanto el “mínimo” de los Estados Pontificios era totalmente superado, y el Papa sentía tal “presidencia” de Italia como incompatible con su misión espiritual. El nuevo Papa Pío XI intentó vías de reformas “liberales” en los Estados Pontificios en 1848, pero pronto fue desbordado y se proclamó la República Romana con Mazzini. Es decir, el fin de los Estados Pontificios en febrero de 1849. Los franceses lo restablecen nuevamente en julio de 1849. Era imposible aceptar una República en los Estados Pontificios, porque el Papa, por lógica se volvía “súbdito” de un Estado Particular, que era justamente lo que los Estados Pontificios querían evitar. Las Iglesias nacionales no pueden gobernar católicamente a las otras Iglesias Nacionales. La cuestión está definida en un discurso de Donoso Cortés en ocasión a los sucesos de Roma en 1849: “Sin duda ninguna el poder espiritual es lo principal en el Papa; el poder

temporal es accesorio; pero ese accesorio es necesario. El mundo católico tiene derecho a exigir que el oráculo infalible de sus dogmas sea libre e independiente; el mundo católico no puede tener una ciencia cierta, como se necesita, de que es independiente y libre, sino cuando es soberano; porque solo el soberano no depende de nadie. Por consiguiente, la cuestión de la soberanía, que es una cuestión política en todas partes, es en Roma además cuestión religiosa; el pueblo, que puede ser soberano en todas partes, no puede serlo en Roma; asambleas constituyentes que pueden existir en todas partes, no pueden existir en Roma; en Roma no puede haber más poder Constituyente que el Poder Constituido. Los Estados Pontificios no pertenecen a Roma, no pertenecen al Papa; los Estados Pontificios no pertenecen al mundo católico, que se los ha reconocido al Papa para que sea libre e independiente; y el Papa mismo no puede despojarse de esa soberanía, de esa independencia". Aquí se ve patente la nueva contradicción; los Estados Pontificios eran una "mixtura", un anacronismo en la nueva era moderna democrática. ¿Qué hacer? Proudhon decía: "Deponed al Papa de su trono temporal, y el catolicismo degenerará en protestantismo", o sea, la universalidad se hará polvo, y se disgregará en Iglesias nacionales. Por eso el Papado acorralado lanzó aquel célebre Syllabus antimoderno. Por eso, sintiendo el fin de los Estados Pontificios, refuerza el "centro" espiritual con las proclamaciones del Vaticano I. Por eso, se niega a reconocer las garantías que Italia ofrece al Papado de su libertad. Solo admite un acuerdo internacional, y el Papa queda como "prisionero del Vaticano". Prisionero obstinado hasta que su prisión se volvió libertad. Debó pasar más de¹⁶ medio siglo hasta los acuerdos de Letrán (1929¹⁷).

Un Gramsci comprendió perfectamente la cuestión y decía en 1920: "El poder temporal de los papas, equivocadamente vituperado por los semianalfabetos del "libre pensamiento", ha sido un "modus vivendi" históricamente necesario e inevitable, ha sido la única forma que podía en siglos pasados garantizar la libertad de la Iglesia. La ley de garantías, monumento de hipocresía y mala fe, no puede garantizar de ningún modo los derechos de los católicos. Estos tienen toda la razón de pedir –mientras dura el actual sistema salvaje de pluralidad estatal- que ella sea internacionalizada, que la posición jurídica de la Iglesia sea regulada internacionalmente. Pretender que el Estado italiano tiene el derecho de legislar, con absoluta soberanía en cuestiones eminentemente internacionales, sobre instituciones eminentemente internacionales –como es la Iglesia- solo porque el centro de esta institución se encuentra en Italia, constituye una colosal prepotencia"¹⁸.

Los Estados Pontificios tenían la contradicción de tener en sí también un "pueblo secular" a gobernar, lo que se convirtió en insostenible en el siglo XIX. Eran una "mixtura", una "hipercristiandad" inadmisibles en el fin de la Cristiandad. Así, fue la obstinación "ultramontana"¹⁹ la que finalmente gestó la salida nunca vista antes por nadie: el Vaticano. A pesar de sus inercias de cristiandad –y quizá incluso a causa de ellas- tuvo el "ultramontanismo" el sentido de cuál era el problema "clave" a resolver. Decimos "clave", porque sin éste, ningún otro problema podía resolverse bien. La "clave" postergó y malentendió muchos problemas,

¹⁶ El texto dice "debó pasar medio siglo" pero se le agregó "más de" de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

¹⁷ El texto dice "1922" pero fue corregido por "1929" de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

¹⁸ Melchiorre, Vigna, De Rosa. "Gramsci". Città Nuova editrice. Roma, 1979. Pág. 164.

¹⁹ El texto dice "ultramoderna" pero fue corregido por "ultramontana" de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.

pero al realizarse la clave, puso las mejores condiciones para resolverlos bien. El Vaticano, esa extraordinaria novedad histórica moderna, que permite la “modernidad católica”, es solo la soberanía de unos pocos edificios, con un “aparato de gobierno” (curia) exclusivamente dedicado al gobierno del “pueblo religioso” que habita fuera, dentro y disperso en los múltiples Estados. Es decir, el Vaticano ha alcanzado una naturaleza exclusivamente religiosa, no secular. Es con el Vaticano I y con la “ciudad del Vaticano” que se alcanzó la centralidad de la “libertas ecclesiae” para las condiciones de una sociedad moderna mundial pluralista. Y ese centro es lo que permitirá luego la “reforma de la Iglesia”, desde dentro, compartida ecuménicamente, que es el Concilio Vaticano II. Los dos Concilios Vaticanos abren propiamente la era moderna de la Iglesia Católica. Solo se entienden plenamente, juntos. Son los dos primeros concilios –salvo el de Jerusalén- en que no fueron invitados representantes de los Estados. El Vaticano I es el segundo concilio, luego de Jerusalén, realizado “sin cristiandad”, es decir, sin participación del Estado. Es el Concilio del fin de la Cristiandad, del fin de los Estados Pontificios. Es el Concilio de la “autocentralidad eclesial”. Desde esa libertad la Iglesia podía abrirse al mundo nuevamente.

Se comprende nuestro título: el marco general es de Pistoia al Vaticano, entendiendo por “Vaticano” la amplia polivalencia unificada que inicia abiertamente la “modernidad católica”: pues significa tanto los dos Concilios Vaticanos como a la Ciudad del Vaticano”.

Faltaría ahora pasar a la segunda fase –y final- del anticlericalismo latinoamericano, que es la “separación” de la Iglesia del Estado. Que empieza así a separarse de la “dominación” del Estado sobre la Iglesia, del viejo espíritu de Pistoia. La primera “separación” –que indica esta segunda fase que va montado a caballo en la primera fase- fue en la enmienda constitucional colombiana de 1853. Esta será la línea ascendente, que se impondrá finalmente sobre la del dominio del Estado sobre la Iglesia. Tanto, que el cierre de este ciclo puede fijarse recién en 1991 en México, donde se regulariza tal situación de “separación” que, aunque afirmada desde los tiempos de Juárez y Lerdo, habían encubierto siempre una real opresión estatal sobre la Iglesia. Comprender a fondo esta²⁰ dialéctica del fin de la Cristiandad Indiana, de su pasaje a la modernidad, nos exigiría un abordaje cultural de nuestros pueblos y élites, de los nuevos Imperios dominantes, de las relaciones internas entre sus distintas potencias. Nos exigiría el análisis de nuestra realidad histórica con los instrumentos que enunciamos sobre la “lógica histórica”. Los enunciamos para hacer sentir aquí su ausencia. Quedan entonces para otra oportunidad.

²⁰ El texto dice “...habían encubierto siempre (palabra tachada ilegible) dialéctica del fin...” pero fue corregido por “habían encubierto siempre una real opresión estatal sobre la Iglesia. Comprender a fondo esta dialéctica del fin” de forma manuscrita en fotocopia anotada, Archivo Alberto Methol Ferré.