

La Iglesia católica romana y la cuestión de la independencia hispanoamericana en la primera mitad del siglo XIX. Una lectura de documentos papales en el cambio de época

Jaime VITO PAREDES

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso, Chile)
jaimevito@yahoos.es

RESUMEN

Este artículo analiza algunas de las posiciones que los papas asumieron frente al proceso de la independencia hispanoamericana. Interesa observar cómo las transformaciones de la transición del siglo XVIII al XIX condicionaron la lectura de los pontífices enfrentados a una nueva cultura política liberal, republicana y laica y las amenazas al orden tradicional en un período de aceleración de las dinámicas históricas en el naciente mundo atlántico. Dentro de problemas específicos surgen el patronato, la cuestión del reconocimiento de los nuevos Estados republicanos hispanoamericanos y el intento por comprender, desde una nueva perspectiva, el porqué del establecimiento de Estados

republicanos confesionales en vínculos con la Iglesia católica, apostólica y romana, y la no aparición de Iglesias católicas nacionales a lo largo y ancho de la América hispana.

PALABRAS CLAVE: *Estado republicano, Iglesia católica universal, Iglesia católica nacional, cultura tradicional, cultura liberal*

The Roman Catholic Church and the issue of Latin American independence in the first half of the 19th century. A reading of papal documents at the change of time

ABSTRACT

This article analyzes some of the positions held by the popes about the process of Hispanic American Independence. Noteworthy is the analysis of how transformations brought about by the transition from the XVIII to the XIX century, conditioned the pontiffs' beliefs when faced with both the new liberal, republican and lay politics and the threat to traditional order in a period of acceleration of historical dynamics in the new Atlantic world. Among specific problems, this article covers the birth of patronage and the acknowledgment of the new Hispano-American republican states. Finally we use a new perspective as an attempt to explain why states throughout Hispanic America developed into confessional republics linked to the roman apostolic catholic church instead of creating their own national catholic churches.

KEYWORDS: *Republican state, Universal Catholic Church, National Catholic Church, traditional culture, liberal culture*

INTRODUCCIÓN: LA IGLESIA CATÓLICA Y EL CAMBIO DE ÉPOCA. SIGLO XVIII AL XIX

NUESTRO INTERÉS ES ANALIZAR los contenidos de algunos documentos papales contemporáneos al período de la independencia

hispanoamericana así como la valoración que tal proceso suscitará en la Iglesia romana, con los peligros y las posibilidades para la relación política, cultural y religiosa que representaron los acontecimientos sucedidos en América y su impacto en la búsqueda del propósito de la cristianización del mundo. Especialmente, el centro de nuestra atención se concentrará en los desafíos que el cambio de época representará para el gobierno de la Iglesia, en la medida en que, efectivamente, no solo estamos transitando de un siglo a otro, sino que estamos situados en una etapa de la transformación del mundo que marcará en sus líneas gruesas el devenir de la Historia en el espacio atlántico y luego occidental, desde por lo menos la mitad del siglo XVIII hasta nuestros días. Y este es un desafío que no solo enfrentará la visión de los papas romanos, sino también la propia Ilustración en tanto movimiento cultural, el liberalismo y el republicanismo en tanto corrientes filosóficas y políticas y, de igual manera, situará bajo una gran interrogante el modo como los procesos de secularización se canalizarán para encontrar un nuevo orden y un nuevo equilibrio.

LA IGLESIA CATÓLICA, EL IMPERIO ESPAÑOL Y LAS TRANSFORMACIONES DEL MUNDO ATLÁNTICO: IGLESIA, ESTADO Y LIBERALISMO

Sin duda, el mundo atlántico y las perspectivas de un nuevo mundo que abordaron España y la Iglesia en los siglos XV-XVI se modificaron notablemente hacia la segunda mitad del siglo XVIII. El acontecimiento sistémico fundamental que transformó las dinámicas de ese mundo fue la Primera Revolución Industrial, que introdujo cambios fundamentales en la aceleración del tiempo histórico y a través de todo el ciclo de revoluciones políticas, económicas y luego sociales desde el siglo XIX a la actualidad. El rasgo más notable de las nuevas circunstancias históricas es el de la inestabilidad de los ordenamientos políticos, económicos, sociales y culturales,

lo que con el tiempo ha llevado a algunos autores contemporáneos a afirmar que, desde el punto de vista de la forma histórica de sociedad que se ha ido proyectando, debido a los procesos de desestructuración y reestructuración permanentes, nunca hemos sido realmente modernos (Latour 2007: 27-30). Es decir, los equilibrios armónicos entre las distintas dimensiones del quehacer histórico-cultural nunca han logrado una estabilidad permanente que nos permita anteponer al antiguo orden un orden visiblemente nuevo. Si algo define lo moderno es precisamente esta falta de estabilidad, pues más que una forma estable de este nuevo mundo, lo que tenemos es una aceleración y desaceleración en perpetuo cambio de dinámica y de velocidad.

Los desafíos que tendrá el orden «catholico», que modernamente viene instalándose en Hispanoamérica desde el siglo XVI, no serán tan diferentes a los desafíos que encontrará el nuevo orden moderno en su vertiente liberal, republicana y laica. En efecto, para el liberalismo doctrinal clásico, el deber primero en la conquista de la libertad de los individuos era resituar la relación del Estado moderno en relación con los espacios de libertad de esos mismos individuos. El imperio de la ley viene a reemplazar, en tanto concepto, el papel del rey absoluto o de la familia gobernante como figura que cumplía la función de referente que debía preservar los equilibrios. Esto solo es posible si se acepta que la ley expresará una racionalidad tal que dé cuenta y responda a la lógica de funcionamiento de la realidad no solo histórica y humana, sino también natural y sagrada; de ahí que esta racionalidad ya no se pueda expresar en una figura humana de carne y hueso, sino en términos conceptuales o en el lenguaje abstracto y empírico de la razón. Esto, porque la filosofía clásica moderna, de los siglos XVII-XVIII, consideraba como fundamento de la realidad el infinito y la racionalidad de este infinito que permitía entender el alcance de una verdad universal que explicaba la existencia de la parte, por más mínima que esta sea, hasta

la inmensidad del todo por más grande que este sea.¹ De ahí que el pensamiento moderno clásico no sea ni antirreligioso ni ateo sino que, por el contrario, es una manera diferente de plantearse respecto a Dios y el infinito, distinta de aquella manera tradicional enlazada a una serie de mediaciones que recaían en individuos, familias u organizaciones. En este punto se explica el fundamento racional del anticlericalismo, aunque habría que decir que el clericalismo no es solo un fenómeno que se desprende de la organización religiosa, sino que puede existir en cualquier tipo de organización humana (sea o no religiosa) que proclame mediar entre lo extenso y lo inextenso, o entre lo inmanente y lo trascendente, y que dicha capacidad y función la tiene a erigirse en juez del mundo «sublunar».

El nombre de la revolución en el espacio atlántico fue republicano y liberal. En el sentido más amplio de la palabra, se proponía ser la revolución de las libertades individuales frente al poder del Estado y, con ello, frente al poder de la Iglesia. En la tensión que surge entre republicanismo y liberalismo, el liberalismo doctrinal bregó no solo por el fin de la monarquía absoluta (donde Estado moderno y monarquía se entrelazaban), sino también por la separación del Estado y la Iglesia, por la creación de un espacio público y de una opinión pública que mantuviera a raya los impulsos «deviáticos» del Estado, así como por la distinción de funciones entre el Estado y el gobierno. En estricto sentido, no existe un Estado liberal, pero sí un gobierno liberal, así como no existirá una nación liberal sino una sociedad civil que abrigaría y generaría las condiciones propicias para la realización de la libertad de sus individuos.

1 «El pensamiento clásico (moderno) se reconoce en su manera de pensar el infinito. Pues toda realidad en una fuerza, “igual” a perfección, es elevable al infinito (lo infinitamente perfecto), y el resto es limitación, nada más que limitación. Por ejemplo, la fuerza de concebir es elevable al infinito, de suerte que el entendimiento humano sólo es limitación de un entendimiento infinito. Naturalmente, existen órdenes de infinitud muy diferentes, pero sólo según la naturaleza de la limitación que pesa sobre tal y tal fuerza» (Deleuze 1987: 160).

La existencia de una sociedad implica la cooperación y la relación entre sus miembros, pero no implica necesariamente, en términos liberales, un cuerpo social que tenga identidad, singularidad y existencia autónoma y propia (razón propia). El liberalismo doctrinal verá en la realización del individuo la condición necesaria para una comunicación directa con el infinito (es decir, con lo real racional), donde la racionalidad de la libertad no es solo el despliegue de las sublimes capacidades humanas (que distinguen al hombre del animal), sino también expresión directa de la presencia de Dios y del mundo sagrado en la historia. Bajo la fluidez de lo racional, que es lo real, hacia el infinito, toda forma de mediación que no sea la de la razón (expresada en la ley y en la lógica del lenguaje racional) se transformará en un obstáculo para el progreso humano y de la Historia, sea este obstáculo el Estado, la Iglesia o las corporaciones de diverso tipo. Sin embargo y muy tempranamente, la experiencia liberal radical se encontrará con que su propia lógica no se expresará necesariamente en los fenómenos históricos que la transición al siglo XIX estaba experimentando.

En el caso hispanoamericano, el Estado republicano se instaurará como un Estado fuertemente centralizado. La realización de las libertades individuales se encontrará con una formación social que es fundamentalmente campesina y, por lo tanto, alejada de los centros urbanos que posibilitarían su disciplinamiento social para el nuevo mundo; en este espacio tampoco ocurrirá la Revolución Industrial, que es el motor de las transformaciones sociales más importantes y acelerados en que opera el espacio atlántico. Por ende, más allá de la revolución de la forma del Estado, la independencia no trajo de un modo inmediato un nuevo orden social ni económico ni cultural «apropiado» para la causa liberal doctrinal. En términos políticos, y especialmente en el espacio hispanoamericano, la independencia implicó la generación de una serie de nuevos Estados-naciones que, por una parte, para lograr su propia viabilidad, se replegaron hacia sí mismos en búsqueda de su propia «autenticidad» y, por otra,

en sentido diplomático y comercial, se reconectaron con el espacio atlántico en búsqueda de su reconocimiento y sobrevivencia. Esto generó que una serie de Estados, durante la primera parte del siglo XIX, junto a la centralización republicana, privilegiaron la creación de un mercado nacional (Latour 2007: 27-30; Zanatta 2012: 84 y ss.; Bastian 2004: 156; Serrano 2008: 319-344).

Como hipótesis afirmamos que, paradójicamente, la búsqueda de una viabilidad de los Estados en ese repliegue hacia adentro —en búsqueda del descubrimiento de su propia autenticidad— generará un punto de desencuentro, pero simultáneamente de encuentro entre la Iglesia y las nuevas formaciones republicanas. En la medida que, después de 1850, encontramos proliferando, por todas partes, altares de la patria junto a héroes del Estado flanqueados por un culto mariano «patriotizado» y con una reconexión con el universo «catholico», donde el «repliegue» nacional no alcanzará a franquear el límite para la emergencia de una Iglesia nacional, esta hipótesis se apoya en una serie de nuevas constataciones que se irán explicando en el texto. Para empezar, ¿cómo abordará el Vaticano la desestructuración del imperio español y la reestructuración de las nuevas unidades políticas hispanoamericanas?

Sabido es que en el período más complejo del proceso de la independencia y, por diversas razones, los obispados de la América española comenzaron a quedar vacantes. Algunos de los obispos partidarios de la causa realista se fueron, o tuvieron que regresar a España, muchos otros murieron y no fueron reemplazados. Si uno revisa la cartografía institucional de la Iglesia católica en América a la altura de 1825, en el área de América del Sur solo quedaba, como obispo legítimo, el arzobispo de Arequipa José Sebastián Goyeneche; y en el área de Centroamérica y México, después de las muertes de los obispos de Guatemala y de Puebla en 1829, no quedaba ya ningún obispo. Este panorama desolador se completaba con la inexistencia de obispos por varios años en México (1824-1839), Michoacán (1810-1831), Oaxaca (1828-1841), Guatemala (1830-1844),

Nicaragua (1825-1849), Caracas (1817-1827), Bogotá (1818-1827), Cuenca (1814-1847), Lima (1822-1834), Trujillo (1821-1836), Concepción (1817-1832), La Plata (1816-1834), Santa Cruz (1813-1835), Asunción (1820-1845), Buenos Aires (1813-1833) y Córdoba (1816-1857) (De Roux 2012: 1 y ss.).

Por otro lado, y en una perspectiva más global, en el período de transición al siglo XIX y en un lapso de muy pocos años, desde 1800 a 1878, se sucedieron en el trono de San Pedro cinco papas: Pío VII (1800-1823), León XII (1823-1829), Pío VIII (1829-1830), Gregorio XVI (1831-1846) y Pío IX (1846-1878), lo que configuraba un síntoma de cambio y de ajuste al interior de la propia Iglesia que, independientemente de las razones que explicaban cada una de las sucesiones apostólicas en la sede romana, directa o indirectamente se mimetizaban con los cambios acelerados operados en la época y especialmente con las revoluciones que transformarían la forma del Estado moderno clásico en el marco del mundo atlántico. Este ajuste institucional en el caso de la relación entre Roma y la independencia americana implicaba naturalmente una renovada relación entre la Iglesia y el Estado, una compleja interlocución con los nuevos gobiernos que se instalaban una vez derrotados los ejércitos españoles y que, en un sentido más global y profundo a la vez, le significó a la Iglesia comenzar a hacerse cargo de la nueva era reajustándose a un cambio de época (del mundo tradicional al moderno o del mundo moderno preindustrial al mundo moderno industrial) y un cambio de escenario geo-histórico (desde el Mediterráneo al Atlántico).

DOS REAJUSTES INTERNOS: LA VUELTA DE LOS JESUITAS A COMIENZOS DEL SIGLO XIX Y SOBRE LA DESIGNACIÓN DE OBISPOS

Sin duda que, en el proceso de ajustes que la Iglesia experimentó internamente durante este período, uno de los acontecimientos

tos más importantes fue la readmisión de los jesuitas en su seno. Expulsados del espacio hispanoamericano por decreto real el 27 de febrero de 1767 y luego suprimidos como orden por Clemente XIII el 21 de julio de 1773 (documento *Dominus et Redemptor noster*) debido al poder y a la autonomía relativa que habían desarrollado respecto del poder real, sustentado en principios como el antirregalismo, el tiranicidio, el probabilismo y por su adscripción de obediencia exclusiva al papa, los jesuitas volvían en medio de las rearticulaciones de la relación entre la Iglesia y el Estado y ante la crisis terminal del Imperio tradicional. En la bula papal redactada por Pío VII, intitulada *Sollicitudo omnium ecclesiarum* y publicada en Roma el 7 de agosto de 1814, se comenzó a preparar la llegada de los jesuitas a Hispanoamérica. De hecho la propia bula papal señalaba que, para esa admisión, la experiencia de los jesuitas en el imperio ruso fue fundamental: «[...] nos presentaron su petición —*los jesuitas “rusos”*— en la cual suplicaban nuestra autorización para permanecer unidos en un sólo cuerpo, para, según su institución, emplearse más ágilmente en instruir a la juventud en las cuestiones de la fe y educarla a las buenas costumbres, ejercitar el oficio de la predicación, escuchar las confesiones y administrar los sacramentos, nosotros juzgamos oportuno consentir su solicitud» (Pío VII 1814: 1). Ya el papa Pío VII, el 7 de marzo de 1801, los había autorizado a ejercer oficial y exclusivamente su tarea misional en el imperio ruso, con la venia del propio emperador, para luego, a partir de 1804, extender la labor evangélica jesuita al Reino de las Dos Sicilias, a petición incluso del mismo rey de Sicilia don Fernando.

A juicio del papa existía un creciente consenso entre autoridades eclesiásticas y civiles para la restauración de la compañía también en América: «la misma dispersión de las piedras del santuario debido a las recientes calamidades y vicisitudes (las cuales conviene más deplorar que llamar a la memoria), la disciplina ruinosa de las órdenes regulares (esplendor y salvación de la religión y de la iglesia católica) en las cuales amparar todos nuestros pensamientos

y todos nuestros cuidados son ahora enviados, exigen que demos nuestro consentimiento a votos tan justos y tan difundidos» (Pío VII 1814: 2). La bula *Sollicitudo omnium* apelará a la reintegración de los remeros expertos y valerosos que podrán ayudar a la flotación de la nave de Pedro, consiguiendo recuperar el rumbo en un mar de aguas agitadas y de corrientes subterráneas que amenazaban con el naufragio. Resta observar las posibilidades e imposibilidades con que la compañía de Jesús se encontrará en el nuevo siglo, un siglo que aparentemente apunta a la descentralización de las relaciones de poder tanto en el plano político como económico y, lo mismo, desde el punto de vista de la organización de las creencias religiosas. Aquí hay algo en lo que los jesuitas aportarán desde su propia experiencia organizativa, esto es: el fortalecimiento de una dinámica centrípeta sobre un eje desde el cual pueda seguir girando la civilización «catholica»; ese algo que Isaiah Berlin identificaba como la dinámica del puercoespín (o el erizo), refiriéndose a una tendencia cultural e incluso civilizatoria que se oponía a otra de carácter centrífuga que identificaba con la imagen del zorro y que Berlin creía ver en Tolstoi (Berlin 1998: *passim*).² ¿Cómo lograr que la dinámica histórica gire sobre un mismo eje sin que la Iglesia apele a la matriz del imperio tradicional? ¿La constitución de los Estados-naciones soberanos será expresión de una multiplicidad irreductible a un centro común y universal? ¿Cómo, en estas circunstancias, se podrá mantener la vocación universal de la Iglesia católica, apostólica, romana, sin disgregarse en una serie de Iglesias nacionales?

Subrayábamos más arriba sobre la orfandad de obispos en la cual se encontraba la Iglesia Católica en Hispanoamérica durante toda la primera mitad del siglo XIX. En este sentido y a raíz de la vigencia del patronato, en un período de deconstrucción del poder

2 Berlin afirmaba que Tolstoi, en la segunda parte de su vida, se veía a sí mismo como *erizo o puercoespín* y, sin embargo, según Berlin, Tolstoi era, muy a pesar suyo, un *zorro*.

real e imperial del Estado y su reemplazo por una forma de Estado más flexible como es el del Estado de derecho, la Iglesia se encontraba frente a un nudo difícil de desatar. Por una parte, la presión del Estado monárquico español que exigía el cumplimiento de los acuerdos respecto del patronato y, por otra parte, estaban los nuevos Estados republicanos que se afirmaban en su poder territorial y a la vez exigían que, heredando el patronato, fueran estos Estados los que propusieran el nombre de los futuros obispos, lo que llevó a que las nuevas repúblicas comenzaron a exigir a Roma el reconocimiento del nuevo escenario político y su propia legitimidad. La figura clave que canalizó las fuerzas hacia la superación del *impasse* fue el papa Gregorio XVI, quien ya desde el gobierno pontificio de León XIII, como cardenal Mauro Cappellari, oficiaba de consultor principal para los asuntos concernientes a la necesidad de nombrar nuevos obispos en la América hispana sin que esto significara, forzosamente, reconocer en principio a los nuevos Estados-nación republicanos. En ese momento se llega al convencimiento de que no hay otra solución equilibrada, sino la de adoptar la idea de Pío VII de 1822 de que, salvaguardando la neutralidad del papa en el plano político, otorgaría gracias espirituales entre las que se contaba la preconización de obispos *in partibus*, es decir, no propietarios, para no reconocer de hecho a los nuevos Estados en formación y, por otro lado, para no oponerse a los interés de España y buena parte de los imperios de Europa occidental, pudiendo de paso llenar las vacantes episcopales que reclamaban a gritos un nuevo obispo (Castañeda 2007: 172).

La verdad es que para la Iglesia católica se hacía cada vez más difícil lidiar con el regalismo, constituyendo este una verdadera carga de la cual se hacía necesario deshacerse y, tal vez, la crisis política que se le presentaba a España en el cambio de siglo era el momento apropiado, aunque, simultáneamente, abría una serie de peligros y sobre todo incertidumbres acerca de lo que pasaría con la relación entre la Iglesia y los nuevos Estados. Previa a la elección

del nuevo papa, sucesor de Pío VIII, la relación entre el Vaticano y la monarquía española se había deteriorado bastante con el nombramiento de obispos para la Gran Colombia en 1827, lo que muchos consideraron prematuro e inoportuno y que molestó bastante al monarca español. Toda esta situación condicionaba bastante la elección del nuevo papa, sobre todo porque uno de los candidatos al cetro de Pedro era precisamente el ya citado cardenal Cappellari, precisamente y como lo hemos señalado, uno de los mentores e impulsores del nombramiento de obispos en Hispanoamérica mediante la figura del *in partibus*. El cónclave para la elección se realizó entre el 14 de diciembre de 1830 y el 2 de febrero de 1831, y en el lapso previo al cónclave de ocho meses y medio habían logrado un consenso para la unción del cardenal Giustiniani, Nuncio en Madrid y en principio apoyado por España, pero al cual luego se vetó en razón del conflicto que tenía con los regalistas. Ello facilitó, en definitiva, la elección de Cappellari a comienzos de 1831. Se trataba de un monje camaldulense (de la regla de san Benito), experto en asuntos americanos: «conociendo su ideología, podemos entender la intención de los cardenales en su elección: finiquitar el Patronato español en América, vigente desde 1508, con la bula *Universalis ecclesiae* de Julio II» (Castañeda 2007: 175). Una vez elegido papa como Gregorio XVI, preconizó a seis obispos residenciales para México y otros dos para Buenos Aires y Santiago de Chile respectivamente, a los que seguirían Montevideo y Lima. Es a Gregorio XVI a quien le correspondió comenzar a reconocer la legitimidad de los nuevos Estados americanos, resolución alentada también, por cierto, por lo que ocurría con la llegada de los liberales al gobierno en España (con la llamada revolución liberal entre 1834-1840). Ya en 1835 reconoce al Estado de Nueva Granada, en 1836 al Estado de México y en 1838 al Estado de Ecuador.

LA «PRAGMÁTICA» DE LA IGLESIA EN HISPANOAMÉRICA Y LA DEFENSA DE UNA VISIÓN DEL MUNDO CATÓLICO-CRISTIANO

Cuando el papa Pío VII publicó el documento *Breve Etsi Longissimo*, en 1816, ocurrían en el espacio iberoamericano una serie de acontecimientos que contribuían a acelerar la velocidad de los procesos históricos. Ya en 1815 se había iniciado la llamada reconquista por parte de las tropas realistas y los independentistas se encontraban en franca retirada, replegándose hacia la última cabeza de playa todavía existente en Buenos Aires o saliendo al exilio. En ese mismo año Simón Bolívar escribió su *Carta de Jamaica* donde, reconociendo la derrota provisoria, analizaba las causas que desde el propio bando independentista habían contribuido a ella; delineaba una proyección del futuro de la guerra, y esbozaba lo que a su juicio le depararía el futuro inmediato a la América insurrecta. Bolívar realizó un profético diagnóstico sobre la emergencia de los nuevos Estados de derecho que sucederían al imperio español y proyectó las causas históricas del porqué del derrumbe de este último. Es interesante la analogía presentada entre la caída del Imperio romano y la caída del Imperio español, dejando como resultado un mundo abierto para la construcción de lo nuevo:

Yo considero el estado actual de la América, como cuando desplomado el imperio romano cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones; con esta notable diferencia, que aquellos miembros dispersos volvían a restablecer sus antiguas naciones con las alteraciones que exigían las cosas o los sucesos; más nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado; no obstante que es una

especie de adivinación indicar cuál será el resultado de la línea de política que la América siga, me atrevo a aventurar algunas conjeturas, que desde luego, caracterizo de arbitrarias, dictadas por un deseo racional y no por un raciocinio probable [...].³

La figura de la desmembración aparece en Bolívar como sinónimo de desarticulación de un imperio, pero, además, como una suerte de signo de los tiempos, pues la tendencia a la desarticulación era la mayor posibilidad y, a la vez, la mayor amenaza para proyectar una nueva unidad política americana, esta vez de carácter republicano. En el fondo, y más allá de la diversidad de las formas, se trataba del mismo problema que vivía el imperio español, que experimentaba el papa y el Vaticano, y que se expresaba en la cuestión de cómo salvaguardar el eje de articulación de una historia universal sin caer en la fragmentación que amenaza con la desestabilización, el quiebre del orden y ciertamente con la oscuridad del caos.

En un momento histórico de cambio de época, donde las viejas formas y los antiguos órdenes se van desdibujando, donde a la vez las formas y nuevos órdenes recién se esbozan en medio del ensayo y el error, desde la retrospectiva historiográfica llegamos a visualizar un espacio-tiempo primigenio donde la luz y la sombra se confunden, diluyéndose la materia de la verdad (no la verdad misma) y entonces la tarea urgente y primera vuelve a ser esforzarse por correr el manto para develar la expresión consistente de esa verdad. Es en este sentido que leemos los documentos papales que saldrán publicados, a propósito de la independencia americana, al fragor de los acontecimientos y en medio de un proceso de desestructuración a veces lento, a veces más acelerado del antiguo orden. Como se refería Pío VII al clero y los obispos americanos: «[...] y como sea uno de sus hermosos y principales preceptos (de la religión Católica) el que prescribe la sumisión a las autoridades superiores, no du-

3 Simón de Bolívar (1986: 25).

damos que en las conmociones de esos países, que tan amargas han sido para nuestro corazón, no habréis cesado de inspirar a vuestra grey el justo y firme odio con que debe mirarlas» (Pío VII 1816: 1); y más adelante exhortará a los religiosos a demostrarles «a sus ovejas con todo el celo que pueda los terribles y gravísimos prejuicios de la rebelión, si presenta las ilustres y singulares virtudes de nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando, vuestro rey [...]» (Pío VII 1816: 1). Sin duda, esta breve carta de orientación ante las complejas circunstancias políticas americanas, constituye un apoyo claro a la monarquía española, resalta el compromiso de Roma con el imperio español, y reafirma la opción del orden tradicional establecido frente a las agitaciones y transformaciones que venían ocurriendo en el mundo atlántico. Lo cierto es que la situación se agudizó aún más después de 1816, cruzando todo el ciclo de la guerra y resultando derrotadas las tropas del bando monárquico. La verdad es que, a la altura de 1824, la situación no era mejor para las posiciones tradicionales de la Iglesia de aquellas que existían en 1816, pues ya claramente a lo largo y ancho de la América española se extendía un conjunto de nuevos Estados que reivindicaban su condición republicana y que demandaban soberanía territorial, política, económica y una mayor incidencia en la organización religiosa.

En estos contextos fue que León XII, dirigiéndose a los obispos de Hispanoamérica y después de lamentar la situación *deplorable* en la que se encontraba el Estado y la Iglesia a causa de la rebelión, que a través de la difusión de libros y folletos «deprimen, menosprecian y se intentan hacer odiosas ambas potestades, eclesiástica y civil» (León XII 1824: 2), se vio impelido a animar a los obispos y arzobispos de América a mantener intacta la religión a pesar de los cambios que se avizoraban en el espacio americano:

[...] llamados al sagrado ministerio pastoral por aquel Señor que vino a traer la paz al mundo, siendo el autor y consumidor de ella, no dejaréis de tener presente que vuestra primera obligación es procurar que se

consERVE ilesa la religión, cuya incolumidad, es bien sabido, depende necesariamente de la tranquilidad de la patria. Y como sea igualmente cierto que la religión misma es el vínculo más fuerte que une tanto a los que mandan cuanto a los que obedecen, al cumplimiento de sus diferentes deberes, conteniendo a unos y otros dentro de su respectiva esfera, conviene estrecharlo más, cuando se observa que, con la efervescencia de las contiendas, discordias y perturbaciones del orden público, el hermano se levanta contra el hermano, y la casa cae sobre la casa.⁴

La preocupación por mantener los equilibrios en la organización del poder político, cuyo principio último de autoridad siguiese recayendo en la trascendencia puenteada por el papa y la Iglesia, dejó en la opacidad un fenómeno que a través de todo el siglo XIX irá adquiriendo una fisonomía mucho más nítida y que, a pesar de la creciente secularización, será reclamado como necesario para mantener la unidad de propósitos entre sectores e individuos diferentes: el fundamento espiritual del nuevo orden y de la fraternidad en el seno de los nuevos *derechos inmanentes del Hombre y del ciudadano*. ¿El principio católico de la unidad universal de los derechos humanos articulada en torno a un eje espiritual, doctrinal e institucional, tendrá un lugar bajo los fundamentos de las nuevas soberanías? ¿O más bien ese principio se amoldará a las formas modernas del cristianismo, inspirado en las iglesias cristianas protestantes con un arraigo más bien nacional?

A comienzos de la década de 1830, la pérdida de los principales territorios americanos por parte del imperio español era una cuestión ya zanjada y, ahora, el problema del Vaticano era tanto con las nuevas repúblicas como con España. Ante las vacancias episcopales y la necesidad de seguir funcionando como iglesia en Hispanoamérica, los papas fueron reconociendo paulatinamente la existencia de los nuevos Estados. Es en este contexto en el cual Gregorio XVI publicará su carta encíclica *Mirari vos. Sobre los errores*

4 León XII (1824: 2).

modernos (15 de agosto de 1832), en la que hará un recuento de los peligros y de la falta todavía de claridad de algunas definiciones de principio que se consideraban modernas y que se habían multiplicado con el comienzo del siglo. Este recuento, a nuestro juicio, es ilustrativo de una suerte de defensa de antiguos principios y, a la vez, quizás lo más interesante, expresaba los temores y las sospechas acerca de los nuevos pilares de la sociabilidad política moderna que aún no suscitaban pleno consenso en sus contenidos y que se mostraban aún poco eficaces en organizar los ejes en torno a los cuales se encontraría, en su unidad y más allá de sus diferencias conceptuales, la sociedad civil y el pueblo de Dios. En términos más actuales, diremos que lo que hace *Mirari vos* es un trabajo de deconstrucción de las nuevas creencias y de afirmación de las más antiguas palabras que aparecen en un momento de calma tras haberse atravesado por una gran tormenta: «[...] en los males actuales vemos avanzar progresivamente la ruina del orden público, la caída de los príncipes y la destrucción de todo poder legítimo [...]». Considerando el orden divino y el orden terrenal como una sola línea de continuidad lanzada al infinito, el papa señala que «la Iglesia sufre con cualquier novedad y que, según consejo del pontífice san Agatón, nada debe quitarse, nada añadirse, sino que debe conservarse puro tanto en la palabra como en el sentido. Firme e inmovible se mantendrá así la unidad [...]» (Gregorio XVI 1832: apartado 1).

Junto a la defensa de la disciplina de la iglesia, del celibato y del matrimonio cristiano, Gregorio XVI cuestionará lo que llamará el «indiferentismo religioso» y criticará la libertad de conciencia. En este último punto señala: «[...] este pestilente error se abre paso escindido en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes [...] y que peor muerte para el alma que ¡la libertad del error! Decía san Agustín [...]» (Gregorio XVI 1832: apartado 1). La doxa opuesta a la opinión y lo que se consideraba la real sabiduría en oposición al sofismo. Se expresa aquí el rechazo a la revolución

moderna, a la discontinuidad que se presenta fundando una nueva época que encontrará sus equilibrios, pero que permanecerá en la discontinuidad, abriendo la creencia en lo uno —lo Uno de lo Real— hacia un todo abierto por donde se permea el caos, las fuerzas informes, la amenaza de disolución:

[...] aun la más antigua experiencia enseña cómo los estados que más florecieron por su riqueza, poder y gloria, sucumbieron por el sólo mal de una inmoderada libertad de opinión, libertad de oratoria y ansia de novedades [...] las mayores desgracias vendrían sobre la religión y sobre las naciones, si se cumplieran los deseos de quienes pretenden la separación de la Iglesia y el Estado y que se rompiera la concordia entre el sacerdocio y el poder Civil.⁵

Y termina añadiendo el papa: «[...] (los príncipes —léase gobernantes—) han sido constituidos como padres y tutores de los pueblos [...]» (Gregorio XVI 1832: apartado 12).

CONCLUSIONES. LA IGLESIA UNIVERSAL Y LAS NACIONES PARTICULARES: MULTIPLICIDAD DE LAS SOBERANÍAS ESTATALES

Desde una perspectiva historiográfica actual tenemos diferencias importantes y significativas respecto de la crítica, por parte de los papas, a los errores modernos y a las formas de organización política que emergieron con la independencia de América Latina. Diferencias y críticas que, después de un siglo, se han transformado y variado en el seno de la misma Iglesia y en la doctrina de los papas, especialmente a partir del Concilio Vaticano II. Desde ese punto de vista responden a situaciones epocales que es posible explicar, pero que no expresan el problema de fondo que nos interesa y que hemos querido desarrollar en este artículo, que es el cómo se expe-

5 Gregorio XVI (1832: apartado 12).

rimenta históricamente desde la documentación papal las relaciones entre la Iglesia y la independencia de Hispanoamérica en un mundo en rápida transformación, y de qué forma el Vaticano se hará cargo de esos cambios. Tal como ha ocurrido a los imperios tradicionales en la transición al siglo XIX e incluso tal como le ocurrirá a los nuevos Estados de derecho, la reflexión es hasta qué punto la configuración de nuevos equilibrios haría posible habitar un mundo cuyas formas de organización pudiesen responder a los desafíos de los nuevos tiempos sin renunciar a los principios inmanentes y también trascendentes de solidaridad, de integración social y de humanidad. Nos parece que, metafóricamente, la situación que vivió la Iglesia y que también experimentaban los movimientos republicanos, los liberales y los sectores tradicionalistas, fue similar a la situación que vive el capitán Ahab en su barco en la gran novela de Herman Melville, publicada en 1851, y que es, en este sentido, un gran fresco histórico y simbólico del siglo XIX como el siglo de las revoluciones y de las dinámicas históricas que se mueven a velocidades cada vez más aceleradas, difíciles de asimilar y de incorporar en formas históricas estables (Melville 2010).⁶

Algo pasa más allá de las organizaciones históricas (políticas, económicas, sociales y culturales) que hace difícil identificarle una forma a lo nuevo que despunte de la mera desestructuración de lo antiguo; de ahí las dificultades de definir con precisión qué es lo que significa lo moderno y en qué lo distinguimos de lo tradicional. Diríamos que lo nuevo se parece a la ballena Moby Dick, esa ballena blanca, hermosa, con algo de gigantismo monstruoso y de misterio, a la que escogió atrapar el capitán Ahab y que sus mismos marineros

6 Especialmente ver el capítulo LX titulado *la línea o la estacha o también la aduja*, según sea la traducción, que se refiere a la cuerda de metal que, en un momento de la caza de la ballena, es lo único que sostiene y comunica a la ballena con el barco. Si se rompe es la muerte segura. Es la conexión con el afuera de las fuerzas en movimiento, fuerzas inmensas que cristalizan en la ballena y las corrientes marinas.

cuestionarían la obsesión del por qué esa ballena y no otra, ¿cuál era la necesidad de arriesgar la vida, de llegar al límite entre la vida y la muerte buscando la gran y peligrosa ballena, si existían cientos de ellas danzando por ahí sobre las aguas saladas de los siete mares? Y, junto a lo nuevo, entendiendo esto como el mundo moderno, el del nuevo orden, también algo se presentará como singular y renovado, independientemente de sus formas, y que para los papas, en el siglo XIX, seguiría siendo el principio «catholico» universal, aquel eje que más allá de los cambios nos mantiene sujetos a una línea de supervivencia, de significación y de sentido histórico, tal como la aduja o la cuerda de los marineros que en la caza de la ballena se juegan la vida en el brusco movimiento del barco. ¿Cuál es esa aduja o línea que mantiene a salvo a los católicos desde la perspectiva de los papas en el tempestuoso siglo XIX? ¿Aceptando finalmente el encuentro o enfrentamiento con el Moby Dick temporal del siglo XIX, qué asegurará la resignificación de sentido que la configuración del nuevo orden augura?⁷

Lo «catholico» revisitado se abre a la posibilidad de repensar un nuevo alcance de la noción de lo universal, permeada esta última por las concepciones latinas y luego ilustradas modernas. Desde su génesis, el catolicismo cristiano ha afirmado su compromiso temporal con la Historia que es donde únicamente, a su juicio, se puede alcanzar la salvación. En este sentido la misión histórica de la Iglesia es y ha sido asegurar ese puente entre lo inmanente y lo trascendente, rechazando las concepciones que directa o indirectamente conciben la existencia de un vacío ontológico entre Dios y la Historia (o entre lo inmanente y lo trascendente). Por ende, la redefinición de lo universal, su necesidad política y epistemológica deberá resignificar la entrada en el escenario de la Historia, de la diversidad de sobera-

7 En relación al tratamiento del sentido en literatura y el análisis que inspiran las acciones del capitán Ahab y su encuentro con la ballena Moby Dick, véase Blanchot (1963: 9-16).

nías emergentes en el espacio atlántico en la transición al siglo XIX y su conexión con la línea de lo universal, de la Naturaleza, de la Historia y de Dios.

De hecho, la independencia de Hispanoamérica de comienzos del siglo XIX se da en un período de ajustes de las estructuras del poder soberano moderno, ajustes que se venían dando en el mundo atlántico desde el siglo anterior. Es lo que se denominó la transición entre una forma de relaciones de poder —el poder soberano— a otra que se denominó el poder disciplinario; muy probablemente estas transformaciones sean efectos de la Primera Revolución Industrial que se comienza a dar en la segunda mitad del siglo XVIII. Cuando pensamos en las formas del poder soberano que se han instalado a partir del siglo XV con la irrupción del Estado moderno, muy rápidamente tenemos la constitución de un Imperio español que, desde el descubrimiento de América, se declara como aquel que tomará las banderas de la consolidación de un poder universal bajo el orden cristiano. Es la empresa utópica de construir una soberanía universal efectiva desde un Estado territorial que, ocupando el espacio geográfico, impondría simultáneamente un orden cristiano en el espacio político. Si bien la lógica del modelo soberano es la lógica de la extracción, es decir, sobre los conjuntos de poblaciones cuyos límites están bastantes indefinidos, poblaciones dispersas y fundamentalmente campesino-agrarias (de ahí la idea de la cristianización del paganismo), se debe ir a extraer recursos y fuerzas tendientes a contribuir a la mantención de ese orden universal, articulado en torno a un eje central y visible desde todos los rincones del orbe. Además, si existe el derecho es porque este es derecho y moral (razón y fe) a la vez, donde los derechos y los deberes precisamente son en la medida en que los hombres son hijos de Dios. Esa es la línea del infinito sobre el cual se conectará el Estado moderno y la historia universal, ejerciendo la Iglesia católica romana el papel fundamental de «administradora» y conservadora de la línea que nos conecta con ese infinito-Dios.

Cuando las revoluciones atlánticas rompen con ese equilibrio o, desde la perspectiva contraria, cuando resultan de la pérdida del equilibrio anterior que se ha desestructurado, planteando recuperar un nuevo equilibrio, surge la idea de que el sujeto de derecho en su definición ya deja de estar sujeto a Dios o al infinito y adquiere su propia autonomía: es el fundamento de los derechos del Hombre proclamados por todos los manifiestos constitucionales del siglo XVIII. El ejercicio concreto de esos derechos supone un disciplinamiento que permita desplegarlos y en el fondo requerirá de una nueva forma de domesticación que ya no responderá al poder pastoral, sino a una serie de instituciones y técnicas provenientes de las necesidades de una economía industrializada (la escuela, la fábrica, la cárcel, el hospital, etc.). La multiplicación de las diferencias se equilibrará con el disciplinamiento de las conductas y los comportamientos que en su raíz no tendrán un propósito político, ni jurídico, ni teológico, sino económico. Y este es un problema para la buena convivencia política, social e incluso económica, que se observará no solo en aquellos espacios donde efectivamente ocurrirá la Revolución Industrial, sino también en las semiperiferias y en las periferias donde no ocurre y que se integrarán al sistema capitalista industrial. La cuestión del fundamento del lazo común que define a una organización nacional es lo que resulta pendiente en medio de los cambios acelerados del período de independencia. Y la necesaria definición de ese nexo o, más bien, del redescubrimiento de un nexo real en el que efectivamente los hombres se sientan comprometidos en una comunidad de intereses materiales y espirituales, generará la falta de consenso, los conflictos y el desgobierno que amenaza a la nueva época y signará una búsqueda urgente y necesaria. Ahí está el gran nudo epocal, el enredo y retorcimiento de la aduja del nexo que amenaza con voltear la nave en medio de las agitadas aguas del océano. Para evitar el naufragio, ello explica también y entre otras razones, la permanencia del vínculo de unión de la Iglesia y el Estado-nación republicano a través de todo el siglo XIX. Explica,

igualmente, el conflicto permanente entre los gobiernos y la misma Iglesia acerca de la cuestión del patronato, explica en buena medida las luchas entre clericales y anticlericales y también, sin duda, para la relación entre Roma y los Estados latinoamericanos. Explicará también la imposibilidad histórica, por lo menos epocal, de la formación de Iglesias católicas nacionales en Hispanoamérica.

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

GREGORIO XVI

1832 *Carta encíclica Mirari vos. Sobre los errores modernos.* Roma: Editorial Vaticana.

LEÓN XII

1824 *Encíclica Ubi primum. Sobre la indiferencia religiosa.* Roma: Editorial Vaticana.

PÍO VII

1814 *Bula papal Sollicitudo omnium ecclesiarum.* Roma: Editorial Vaticana.

1816 *Documento Breve Etsi Longissimo.* Roma: Editorial Vaticana.

FUENTES SECUNDARIAS

BASTIAN, Jean-Pierre (coord.)

2004 *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BERLIN, Isaiah

1998 *El erizo y la zorra.* Barcelona: Muchnick Editores.

BLANCHOT, Maurice

1963 *El libro que vendrá.* Caracas: Editorial Monte Ávila.

- BOLÍVAR, Simón
1986 [1815] «Carta de Jamaica». En: *Ideas en torno de Latinoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Unión de Universidades de América Latina.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino
2008 «Relaciones Iglesia-Estado en Hispanoamérica. Gregorio XVI». *Isidorianum*, La Rioja, vol. 17, núm. 34, pp. 77-106.
- DE ROUX, Rodolfo
2012 «De la “nación católica” a la “república pluricultural” en América Latina. Algunas consideraciones históricas». *Memorias: revista digital de historia y arqueología desde El Caribe*, Barranquilla, núm. 16, pp. 1-35.
- DELEUZE, Gilles
1987 *Foucault*. Barcelona: Editorial Paidós.
- LATOUR, Bruno
2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- MELVILLE, Herman
2010 *Moby Dick o la ballena*. Almería: Ediciones Perdidas.
- SERRANO, Sol
2008 *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- ZANATTA, Loris
2012 *Historia de América Latina. De la colonia al siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2019.

Fecha de aceptación: 25 de febrero de 2020.