

## Parte III

# La iglesia católica en las encrucijadas del proceso secesionista

# La iglesia y el nacimiento de las naciones iberoamericanas<sup>1</sup>

Jean Meyer<sup>2</sup>

## 1. El fondo del problema

Cuando uno reflexiona sobre cualquier tema, empieza con algo que se presume conocido, pero la misma operación mental obliga a dudar precisamente de lo que se presume conocido. O sea que empezamos con un saber que de todos modos es también ignorancia. Quiero decir que empezamos a trabajar con un conocimiento que no es totalmente verdadero o que no es toda la verdad. Así, reflexionar sobre la historia de la independencia de América Latina, o de Iberoamérica –la existencia de dos vocablos diferentes para una misma realidad es llamativa en sí, ¿pero se trata real-

1. El presente escrito fue culminado en Roma, en junio de 1999, y fue anteriormente publicado por Librería Editrice Vaticana en el año de 2000. Con autorización del autor, reproducimos este texto en esta obra.

2. Nacido en Aix-en-Provence, Francia, en 1942, ha sido profesor-investigador –entre otras varias instituciones– en El Colegio de México, la Sorbona de París, la Universidad de Perpignan, El Colegio de Michoacán, y desde 1993 en el Centro de Investigación y Docencia Económicas. Es miembro emérito del Sistema Nacional de Investigadores en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

mente de la misma realidad?— es trabajar a partir de esa colección amorfa de “hechos” y opiniones que llamamos nuestra ciencia del “nacimiento de las naciones iberoamericanas”. Podemos aportar nuevos hechos, nuevas interpretaciones, si somos especialistas del tema, pero nuestro conocimiento incluye también todo lo que aprendimos desde la escuela primaria. No arrancamos de la nada, ni de nuestra sola investigación, sino de un conjunto de ideas, de representaciones, la historia de América Latina.

La tarea que se me ha confiado implica esa reflexión sobre opiniones emitidas, a lo largo de 175 años, sobre las relaciones entre una institución bi-milenaria e internacional – la Iglesia católica– y las jóvenes naciones americanas herederas de los imperios ibéricos. Dicha empresa de reflexión puede compararse a la subida a un alto campanario, con ventanas en cada piso. El paisaje visto desde abajo es el principio de la reflexión. Al subir, vemos como cambia el espectáculo: la ascensión revela lo que era invisible antes y a cada piso aparece un nuevo mundo. El ángulo, el punto de vista es decisivo. El tema nuestro se ve de manera diferente en 1825, 1899 y 1999 –tres cortes cronológicos totalmente arbitrarios–. De manera diferente también, si se privilegia a los actores (y entre los actores a uno en especial o a algunos), a las ideas, a la política, a la sociedad, a la economía, a la teología. Para retomar la metáfora de la ascensión, desde el piso el historiador verá el templo, el palacio municipal (las casas reales), y una batalla en la plaza, entre esos dos edificios enfrentados. Al subir al campanario, no dejará de ver la batalla pero podrá darle otro sentido. No sé si haya un nivel óptimo que permita la mejor visión, la mejor comprensión del fenómeno. Demasiada altura posiblemente llevaría a su disolución. Lo único que intento decir es que el conocimiento sigue un proceso acumulativo, que no debemos olvidar lo que vimos en el piso anterior, mucho menos despreciar a nuestros predecesores y que se debe recordar que nuestra ascensión no tiene fin.

Prudencia no es escepticismo, pero cuando revisamos la literatura producida sobre el tema en los últimos 175 años, no podemos sino concluir que la historia funciona muchas veces como una ciencia subordinada, empleada para otorgar al presente las confirmaciones que su propio desarrollo requiere. “Del conjunto de sucesos pretéritos extraemos aquellos que poseen significado aplicable a la práctica o a la reflexión de los contemporáneos. Cada selección de hechos, quiérase o no, va influida de la preocupación del investigador a tal punto, que el supuesto de una historia estrictamente imparcial es ilusorio. Ni podía ser de otro modo. El mismo presente es contorsionado a nuestros ojos de acuerdo con el criterio de cada comentarista, siervo siempre de algún interés social o de personal preocupación; con mayor razón, es difícil determinar un pasado que ya fue objeto de toda una sucesión de versiones (...) El presente, en cada caso, engendra el concepto de la historia y de él se sirve”<sup>3</sup>.

Así, ustedes, en su calidad de obispos de nuestra querida (querer o no es una variable importante) América Latina, de nuestra Iberoamérica, están preocupados por el próximo Jubileo y la confesión que representa por parte de la Iglesia, y más aún por la nueva evangelización del continente y del mundo. Ustedes no me han presionado, mucho menos censurado: con nueve palabras me han señalado un tema. He aceptado tratarlo. El reto es grande. El nacimiento de las naciones iberoamericanas –pedí una fecha, un marco cronológico. No se me contestó. Sin embargo la pregunta era decisiva. ¿Han nacido realmente? ¿todas? ¿cuándo? Por comodidad uno descarta las dos primeras preguntas y a la tercera contesta que cuando nacieron los Estados. ¡Ah! ¿Será lo mismo Estado que nación? Y quién habla de nacimiento ¿puede olvidarse

3. VASCONCELOS, José, *Obras Completas*, México, 1959, tomo III, p. 1053.

del génesis anterior al parto?—, ese nacimiento, ligado al otro término del enunciado, la Iglesia, es un instante vivo, pero al fin, un instante en la estela bimilenaria del devenir histórico de la Iglesia.

Yo, como historiador y como cristiano ¿tendré los elementos para escapar a la historiografía sectorial, nacional, continental de los ciclos conclusos? ¿cómo lograr la visión plena del acontecer; el concepto universal de la historia? ¿cómo alcanzar una visión emancipada del aspecto local, sin perder toda la riqueza local? Seguir el curso de los hechos, buscándoles norma, sentido —en el doble sentido de la palabra— en la oscuridad, en el laberinto de la historia, tal es la posible ambición.

Lo que sí podemos lograr es escapar a la obsesión de justificar el suceso, porque es suceso, lo ocurrido, porque ocurrió. Parece obvio pero ¿cuántas veces caemos todos historiadores y lectores, en el servil acatamiento de lo que fue? A riesgo de escandalizar, quiero decir que la independencia de las Indias del Nuevo Mundo no era un destino, que pudo haber ocurrido antes, un siglo, 120 años antes, o un siglo después, y en otra forma. Y que precisamente porque no era un destino, los hombres que la vivieron, que la hicieron o la sufrieron, los hombres que se opusieron a ella, se dividieron y se enfrentaron. Por eso la Iglesia —eclesiásticos y laicos, iglesias locales y Roma— dudó, se dividió, esperó, se resignó, perdió, ganó en sus diversas y contradictorias apuestas.

Juan Pablo II es “el papa que pide perdón”. Debemos seguir su ejemplo, evitando como él lo sabe, hacerle al pasado un proceso anacrónico e injusto. No se trata de abandonar una historiografía hagiográfica para hacer un “mea culpa” sobre el pecho de los hermanos difuntos.

El reto, hoy, es de caracterizar la existencia colectiva iberoamericana así como la existencia plural de las naciones iberoamericanas, en relación histórica con la Iglesia católica. No intentaré ni una narración, ni una serie de juicios sobre los sucesos de nuestra

historia, sino una reflexión sobre los rasgos formativos de un mundo que lleva menos de 200 años de vida autóctona. Me gustaría asomarme también al ritmo de vitalidad y de misterio que mueve los pueblos americanos hacia el futuro. ¡Cuántas sorpresas en el siglo XIX y ahora en el siglo XX! En 1911 se creía que Argentina y Canadá compartirían el mismo futuro, que México estaba logrando su despegue y entrando a la democracia. La democracia política, perdida en los años 30 y perdida de nuevo en los años 1964-1985, ¿estará afianzada hoy? Pero hay fuerzas positivas: en los Estados Unidos, a través de procesos ciertamente dolorosos, se está gestando una presencia “latina” tan masiva como novedosa. Quizá eso y el surgimiento de los “indios” explica que el Papa haya decidido borrar la clásica división entre América anglo-sajona y América Latina, en el marco del Sínodo continental (1997-1999).

Hundido en la selva del conocimiento de tantas naciones, el historiador sabe que le va a ser imposible investigar todas las sendas. Tiene que trepar a la ceiba grande (al campanario) para ver el bosque. Hay dos maneras de error, dos de relativo acierto: abstraer y sintetizar. No quisiera empobrecer la materia de reflexión sino abrazar el rico misterio de las personas individuales y colectivas; quisiera lograr una visión de conjunto que no destruyera la riqueza de la heterogeneidad. Me lanzo:

\* \* \*

El tema enumera tres conceptos: Iglesia; nacimiento; naciones; y un calificativo: iberoamericanas. Empiezo por las naciones. Suponer una nación inmortal es lo mismo que suponer un cuerpo inmortal. Quien nace, muere (Nación viene de nacer). La nación es, como la tierra, perdurable, pero valiosa mientras viva. “A toda estructura y conformación de materia le aguarda la suerte de la termitera: barro con perforaciones, olvidado en el desierto (...)

La sociedad no tiene avatar; sus arreglos duran como el traje del individuo, mucho o poco, según los cortes y posturas de la raza, que viste sus modos<sup>34</sup>.

Realizamos, hace mucho, la duda inquietante del pensamiento histórico y sociológico frente al fenómeno. La imprecisión del vocabulario (nación, nacional, nacionalismo, patria, patriotismo y hasta pueblo) permite disimular la duda pero no nos ayuda mucho. Los hechos mismos se prestan a lecturas diferentes: Diego Hurtado de Mendoza escribió en su *Guerra de Granada* que aquella fue una guerra civil entre españoles (1568-1571) y lo mismo se escribe sobre las guerras de independencia de América Latina. Y no me meto con el problema apasionante de saber porqué Guatemala es independiente, pero no lo es Escocia y tampoco Quebec; no me meto con la trayectoria que lleva de las naciones indianas y de las naciones españolas a los reinos, al Imperio y luego a las naciones-Estados contemporáneos.

La idea de nación es confusa: durante siglos, la patria y el Estado no han coincidido; un montañés era enemigo de las costumbres castellanas pero entregado hasta la muerte a su rey. Hobbes discutió las ventajas y desventajas de tener a un extranjero por príncipe, en el tono que empleamos para tratar del capital extranjero en nuestra vida económica. Luego Hegel postuló que una nación sin Estado no merecía sobrevivir, exaltando la fusión realizada por la revolución francesa entre la nación y el Estado que debe personificarla. En ese llamado a sentido podemos oponer el nacionalismo al sentimiento nacional, concretamente la doctrina del Estado nacional al catolicismo, como símbolo de la nacionalidad (polaca, irlandesa, etc...); en cuanto se da la exaltación del nacionalismo ligado al Estado, con sus inevitables secuelas chovinistas, xenófo-

4. VASCONCELOS, José, *Obras Completas*. México, 1959, III, pp. 1057-1058.

bas, autoritarias, el conflicto entre el Estado y la Iglesia católica encuentra un terreno abonado.

Podemos afirmar que, si nacionalidad<sup>5</sup> y nacionalismo son diferentes, existe en ciertos países identidad entre nacionalidad (sentimiento nacional) y religión: es el caso de México, Polonia, Irlanda, Quebec; fue el caso de Grecia y Rusia y es el caso de los países islámicos.

El nacionalismo moderno ha sido presentado como ideología de sustitución, religión secular<sup>6</sup>, anhelo de formar una nueva comunidad (Gemeinschaft). Se topa con la iglesia católica (o el Islam) cuando pretende acaparar al hombre y situarse encima de todo. No acepta lo que experimentó la iglesia romana, a saber, que los Estados y las naciones ni son eternos, ni son inmortales. Ella vio morir el imperio romano, el imperio germánico, el español, el austríaco (todos católicos). Citando a San Agustín, la Iglesia sabe que esa obra ni será duradera, ni se verá libre del temor a la ruina.

Más, en la sociedad nuestra, el Estado es omnipresente; a él le conviene la teoría del universo en expansión: el pequeño núcleo original acabó ocupando todo el espacio de la vasta iglesia católica colonial; en el siglo XX el Estado tiene un enorme poder sobre la comunicación social (un tiempo, privilegio de la Iglesia) y por eso sobre la formación y el desarrollo del nacionalismo. El hecho nacionalista implica la veneración del poder del Estado, quien hereda de la Iglesia la idea pastoral que pretende construir la buena sociedad y procurar la salvación de las ovejas. Por eso necesitó proclamar la abolición del antiguo discurso eclesial.

5. Se usa este concepto, como en la fórmula “la cuestión de las nacionalidades”.

6. ARON, Raymond, (*L'Age des empires et l'avenir de la France*, París, 1945) fue el primero en hablar de “religions du temporel”. Luego MONNET, Jules, *Philosophie des Religions Séculières*, París.

El Estado nacional es algo como un sustituto monoteísta: no es una casualidad que el gran pleito del galicanismo/regalismo, aparentemente eclesiástico y religioso, haya ocupado tal lugar en el proceso del cual surgió el Estado nacional, de Carlos III a Calles. Según los estadistas, la patria mexicana se encarna en su Estado centralista de la misma manera que la religión católica busca en la Santa Sede su ley viva. El asunto galicano, en principio resuelto por la separación entre la Iglesia y el Estado en el siglo XIX, inició un amplio traslado al Estado de los signos sagrados del Gran Poder. Así, el presidente se vuelve Padre impecable, bienhechor, tremendo y el amor a la patria se vuelve amor sagrado.

En esa lógica, la Ley es una categoría fundamental, el lugar inaccesible en el cual reside el Poder. La Constitución es tan sagrada como la palabra del Papa (Soberano Pontífice) y a la Ley, como lo explicó el presidente Calles a los obispos, todos se deben subordinar. La Revolución de los constitucionalistas está explicada, presentada en la legislación y en la educación como Revelación laica, piadosamente nacionalista y radicalmente anticlerical. El dogma nacionalista quiere someter religiosamente a todos los súbditos, pero debe compartir el pueblo con la Iglesia, en este país sin Reforma protestante, muy incompletamente secularizado.

Pongo fin al paréntesis con una reflexión muy sagaz de Federico Nietzsche:

“Lo que hoy se denomina “nación”, y que en realidad es más una *res facta* –cosa hecha– que *nata* –cosa innata–, (más aún, a veces se asemeja, hasta confundirse con ella, a una *res ficta et picta* –cosa fingida y pintada–), es en todo caso algo que está en devenir, una cosa joven, no es todavía una raza, y mucho menos algo aere perennius –más perenne que el bronce– como la raza judía”<sup>7</sup>.

7. NIETZSCHE, Federico, *Más allá del bien y del mal*. Capítulo Pueblos y patrias. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Nietzsche nos remite a Israel. En el Antiguo Testamento, Israel es el Pueblo de Dios de quien son la elección, la alianza, las promesas divinas. *Laos* en griego. Las naciones son el resto de la humanidad (*goyim*, en hebreo, *ethné* en griego). La distinción, antes que étnica o política, es religiosa: las “naciones” no conocen a Dios, no participan a la vida de Su Pueblo; son extranjeros, paganos, gentiles. Pero Israel, a través de su significación religiosa, da el modelo de la experiencia nacional nuestra: comunidad de instituciones, lengua, cultura; arraigo en una patria territorial; a veces comunidad de raza.

En el Nuevo Testamento la noción de pueblo de Dios evoluciona y se desarrolla para volverse la Iglesia, Cuerpo de Cristo. Pero frente a ese pueblo nuevo, abierto a todos los hombres, la humanidad aparece siempre dividida; no solamente sigue la dialéctica entre Israel y las naciones, sino que las mismas naciones se oponen al universalismo de la Iglesia.

¿Qué hacer con ellas? Están presentes en la Torre de Babel (Gn 11) y en el día de Pentecostés a través de la confusión de las lenguas y de la rica diversidad del género humano. La división en naciones es un hecho histórico fundamental. La revelación predica la unidad del género humano, unidad inicial y final; su diversificación progresiva tiene una dimensión positiva obvia y otra negativa, bajo el doble signo de la idolatría nacionalista y del odio orgulloso (el imperialismo, la limpieza étnica). Por eso Abraham es separado de “las naciones”, por eso en Cristo se restaura la unidad humana, por eso ese misterio de unidad se realiza en la Iglesia, en la mesa de comunión pascual, mientras se espera su consumación celestial. En la antifona del 22 de diciembre se rezaba: “O Rex gentium et desideratus eorum, lapisque angularis qui facis utraque unum, veni et salva hominem quem de limo formasti”<sup>8</sup>.

8. LEON-DUFOUR, Xavier et al. *Vocabulaire de Théologie biblique* 6<sup>a</sup> ed. 1988, Cerf, París, pp. 816-825 (Nations).

Vivimos en un mundo dividido en el cual se enfrentan las razas, las culturas, las naciones. Iberoamérica nació en el siglo XVI en ese triple enfrentamiento provocado por la llegada de los ibéricos. Una religión, dos lenguas, dos imperios forjaron una cultura común entre 1492 y 1825. Ese capítulo de la historia mundial empezó y terminó con una revolución, la de la Conquista, la de la Independencia. En ambas la Iglesia tuvo mucho que ver, por más que no las haya emprendidas.

Es un cliché universalmente aceptado que el catolicismo ha sido un elemento decisivo en la formación de la cultura iberoamericana y que la Iglesia ha tenido un papel decisivo en el génesis y nacimiento de sus naciones. Es cierto, pero se olvida o se minimiza la división de la Iglesia (en todas las dimensiones de la palabra “iglesia”) a la hora del parto sangriento (1808-1825 para el Continente y hasta 1902 para Cuba). Ese hecho ha sido utilizado contra la Iglesia, y lo es periódicamente, por sus adversarios que la señalan como partidaria de España y Portugal, enemiga de la causa nacional. Sus miembros o sus defensores han insistido sobre la participación no menos activa de los católicos y del clero a la lucha por la independencia. Cada quien escoge sus ejemplos. Se olvida que la Iglesia, laicos y eclesiásticos, se dividió en torno a ese problema radicalmente nuevo, sin antecedentes. A los que vivimos en un mundo que ha adoptado como forma de organización el Estado-nación, nos cuesta mucho trabajo entender que esa forma no es anterior al siglo XIX. Nos cuesta trabajo imaginar un mundo sin el Estado-nación. Sin embargo, algo existía antes y algo existirá después. Los católicos se dividieron frente a esa novedad y no forzosamente por razones mezquinas; los americanos de las 13 colonias habían vivido la misma tragedia 40 años antes. ¿No escogió un hijo de Benjamin Franklin, el padre de la nación, el exilio en Inglaterra? ¿No escogieron muchos americanos abandonar su tierra natal para pasar a Canadá y seguir fieles a su rey?

## 2. La Iglesia en el Imperio luso-hispánico: “ambas majestades”

Obligados al principio a tomar en cuenta una Iglesia supranacional que se consideraba investida de la misión de regular el orden político, los Estados acabaron por imponer un modelo eclesiástico en el que la Iglesia estaba más o menos subordinada a ellos (concordatos y patronatos). Desde dentro del Estado, la Iglesia trabajaba por la unidad de todos los súbditos, al servicio de “ambas majestades”, el rey terrenal, y el Rey del cielo. Eso duró siglos en toda Europa.

En la península ibérica, siete siglos de reconquista contra el Islam ligaron religión y nación. La toma de Granada coincide con la “invención de América”, la cual no se limita a una historia militar, económica, demográfica, con las encomiendas, las minas y el mestizaje, sino incluye “la conquista espiritual”, poderosa empresa de aculturación religiosa de los pueblos autóctonos, a la escala de un continente. El caso de la América ibérica es el primero y hasta la fecha quizá único mestizaje brusco y en grande. La nueva situación producida ha dejado una especie de fermentación que se prolonga hasta la fecha, allende de los 300 años de la Colonia.

En cuanto a la Iglesia, el sistema fundamental del Real Patronato (España 1501, 1508, Portugal 1515, 1551), afirmó durante más de tres siglos la unión de la Iglesia y del Estado tanto en Europa como en América.

Del nacimiento a la muerte, y aún más allá, el hombre era enmarcado, educado, llevado al trabajo, al esfuerzo y al placer por la Iglesia, que se mezclaba inextricablemente con la sociedad.

Esencia, sustancia de la vida social, la Iglesia era sin embargo mucho menos poderosa de lo que podría creerse, pues la medida misma de su influencia daba también la del control del Estado sobre ella. La Corona, gracias a las concesiones obtenidas del Papa ejercía un poder absoluto y fácilmente tiránico sobre todos los

asuntos eclesiásticos, con tal de que no tocasen a la doctrina. Los soberanos castellanos, habiendo realizado así el sueño de Felipe el Hermoso y de los legistas, hacían verdaderamente de la Iglesia un órgano de gobierno sin paralelo; ese real patronato permitía el nombramiento para todos los puestos, desde la sacristía hasta el palacio arzobispal, permitía el control fiscal y la utilización de todos o parte de los bienes eclesiásticos, dejaba a la Corona la aprobación o desaprobación de la divulgación y ejecución de toda comunicación papal. Era también la Corona la que decidía sobre la entrada y la estancia en América de los clérigos procedentes de otros lugares.

Teóricamente, Roma sólo había concedido tales privilegios de manera condicionada y en modo alguno a perpetuidad: bajo la condición de que los reyes de España hicieran todo lo que estuviera en su poder en favor de la propagación y defensa de la fe en sus dominios americanos. Teóricamente, no había lugar para el conflicto entre las Dos Espadas, puesto que el monarca temporal, en América, era de hecho el jefe de la Iglesia, armado de las dos espadas. Ese sistema teocrático, implantado después de la Conquista, creó nuevos lazos entre Iglesia y Estado y marcó las mentalidades. El Patronato, a distancia, revela su ambigüedad. Ayudó en la primera etapa, a través de la acción de las órdenes religiosas, a arraigar en las poblaciones indígenas un cristianismo popular. Funcionó en provecho de “ambas majestades”, hasta que el despotismo ilustrado del siglo XVIII desequilibró el sistema, a favor de los intereses políticos, olvidando la misión religiosa que justificaba el arreglo. La desconfianza –para no decir más– que profesaban los monarcas de Madrid y Lisboa contra las órdenes religiosas y también, contra el clero secular, se manifestó primero con el proceso de secularización de las parroquias y después con la expulsión de los jesuitas y la destrucción de la compañía de Jesús.

La mayoría de los historiadores ve en la independencia un corte importante en la historia de América Latina. A pesar del carácter espectacular de los acontecimientos políticos y militares de 1806 a 1825, el tiempo de la Iglesia obedece a otra escansión, aun cuando la institución eclesiástica quede profundamente afectada por la independencia. En la historia del cristianismo en Occidente —y América es una marca fronteriza extremo— occidental de ese Occidente—, la ruptura principal es anterior a la Revolución francesa. El corte es el de las Luces, *Enlightenment*, *Aufklärung*, *les Lumières*. El gobierno de Pombal en Portugal, el de Carlos III en España manifiestan políticamente la novedad de los tiempos, simbolizada por el hecho mayor de la historia eclesiástica latinoamericana: la expulsión de los jesuitas en 1759 y en 1767. Esta novedad ideológica es un movimiento de fondo anterior en varias décadas a la fecha militar, cómoda pero esquemática, de la independencia. La “reforma eclesiástica” es además un capítulo importante de las reformas implantadas en América por el despotismo ilustrado entre 1765 y 1789, entre las cuales la casi eliminación de las órdenes religiosas no es la menor.

En esa segunda mitad del siglo XVIII, cuando más estrecho es el lazo entre la Iglesia y el Estado, el regalismo de los Borbones pone en crisis profunda el modelo tradicional de la cristiandad. Las reformas políticas, administrativas, fiscales, militares y religiosas han provocado el descontento de los pueblos, y así los mineros mexicanos, maltratados, económicamente lesionados, hacen la primera huelga de la historia mexicana para protestar contra la expulsión de los jesuitas. No hay que aceptar la estampa tipo Épinal de una armonía perfecta entre la Iglesia en América Latina y los estados imperiales español y portugués. Sin duda la Iglesia era un instrumento de gobierno y una pieza indispensable del poder político colonial. Tulio Halperin escribe sobre el papel socio-político del clero: “Hay entonces un progreso indiscutible en el personal eclesiástico secular. Éste colabora, en algunos casos con

entusiasmo, en otros casos con sólo el celo que corresponde a súbditos fieles, con la obra reformadora de la Corona: una forma de ilustración cristiana, que encuentra su modelo en el párroco de aldea, que es a la vez pastor de almas y vocero de las nuevas ciencias y técnicas, se traduce, por ejemplo, en esas láminas diseminadas desde Guatemala a Buenos Aires, que muestran a un sacerdote llevando solemnemente en sus manos ese nuevo instrumento de salvación terrena que es la lanceta de la vacuna. La realidad es sin duda más compleja y matizada que esas imágenes; el clero secular reproduce bastante fielmente virtudes y defectos del cuerpo administrativo del que en cierto sentido forma parte, y los cambios en las orientaciones dominantes no le imponen conservar en los niveles más altos una preocupación muy mundana por hacer carrera, expresada no sólo en la docilidad a las tendencias generales de la política regia sino en otros signos a veces menos decorosos. En todo caso también él ha sido agitado por los impulsos renovadores que llegan de la Europa del setecientos, y [...] es menos incapaz de transmitir ese impulso a sectores amplios de la población que una estructura burocrática...”<sup>9</sup>.

A fines del siglo XVIII, el sacerdote peruano Vicente Amil y Feijóo apoyaba en la teología su defensa del despotismo: “Ya sea que el príncipe haga buen o mal uso de su poder, ese poder siempre es conferido por Dios... Incluso si su gobierno es tiránico hasta el punto de que deje de ser un príncipe y se convierta en un demonio, incluso entonces... debemos seguirle siendo fieles, no permitiéndonos más recurso que el de apelar a Dios, Rey de Reyes que puede en el momento oportuno ayudarnos en nuestras tribulaciones”<sup>10</sup>.

9. HALPERIN, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, 1969.

10. AMIL Y FEIJÓO, Vicente, citado (en francés) por F. Pike en *Nouvelle histoire de l'Eglise*, París, 1974, t. v. p. 353.

La liquidación de las órdenes religiosas emprendida por Portugal y España termina después de la independencia, entre 1820 y 1850, haciendo de la iglesia americana, para mucho tiempo, una iglesia de seglares. Ese fenómeno esencial muestra que, en la historia religiosa, el corte de la independencia no es un verdadero corte. La independencia no hace sino subrayar la gravedad de la crisis anterior y ponerla de manifiesto. El conflicto abierto por los monarcas ibéricos lo heredan, de ninguna manera lo inventan, los nuevos Estados que siguen el impulso regalista “ilustrado”; es todo el problema del patronato y de la soberanía sobre el que habremos de volver. Esta continuidad explica también que en más de un lugar la participación en las luchas por la independencia haya tomado el aspecto inesperado —inesperado para el historiador acostumbrado a la versión “filosófica” de esa historia— de una cruzada católica contra los impíos de Madrid y de París. En una palabra, la crisis de la cristiandad colonial latinoamericana empieza cincuenta años antes de la emancipación política de las élites americanas.

La política de los Borbones tuvo por resultado, es cosa segura, separar al clero de la Corona y, como consecuencia, preparar la independencia, pues la influencia de los sacerdotes sobre los fieles desempeñó un papel determinante en la participación de las masas en la rebelión. Los obispos habían advertido, sin embargo, al Rey del peligro, invitándolo a no dejarse engañar por las ventajas aparentes que acarrearían las medidas que limitaban la inmunidad eclesiástica y su jurisdicción, y prediciendo que podría verse obligado un día a recurrir a la fuerza para mantener a sus súbditos americanos en la obediencia, debido precisamente a los ataques oficiales contra la Iglesia. Incluso si el razonamiento de los obispos se apoyaba en una interpretación simplista y providencialista de la Revolución francesa (mirada como el castigo de Dios que caía sobre una monarquía que había domesticado a la Iglesia y se había

debilitado al atacarla), sus observaciones sobre la situación política de Nueva España iluminaban la hilación de los acontecimientos al poner en relación la política regalista y la de la independencia. Los obispos pensaban que si el Imperio español había podido durar tres siglos sin tener un ejército para defenderlo, es porque el clero predicaba sin tregua la sumisión y la obediencia a Dios y al Rey, su Lugarteniente. Era peligroso, decían, arremeter contra un aliado tan fiel y tan precioso en el momento mismo en que existía la amenaza de la inquietud política. Si el desvelo del clero había contribuido a la paz, ¿no debería temerse verla jugar en sentido contrario?<sup>11</sup>.

La destrucción de la Compañía de Jesús, en 1759 en el imperio portugués, en 1767 en el imperio español, tuvo, a largo plazo, consecuencias difíciles de ponderar. Ciertamente, como todas las órdenes, pero más que todas en el siglo XVIII, la Compañía tenía una visión más universalista que localista de su misión y, al vivir la contradicción entre una Iglesia colonial y una Iglesia misionera, tenía tendencia a optar de manera preferencial para la segunda. En sus famosas “reducciones” o “misiones” del Paraguay, del Nayar, de California, creyó encontrar la posibilidad de desarrollar de manera integral un hombre cristiano, una sociedad cristiana. No viene al caso contar de nuevo la historia de la expulsión de los 2600 jesuitas de América, ni la de la disolución de la Compañía en 1773<sup>12</sup>. Conviene sencillamente recordar que gran parte de la jerarquía aprobó la expulsión, una buena parte se alegró cordialmente y no faltaron obispos para pedir la supresión de la orden: en

11. Archivo General de Indias, Índice General 3027: obispo de Puebla al rey, 30 de octubre de 1799; comunicaciones de los obispos de Michoacán, arzobispo de México, cabildos catedráticos de México y Michoacán.

12. Como dijo en 1843 Heinrich Heine: “Se ha ahorcado a los jesuitas, pero no se los ha juzgado”.

el IV Concilio provincial mexicano (1771) el arzobispo de México, Lorenzana, y su colega de Puebla, Fabián y Fuero lo hicieron. Lorenzana recibió en 1789 la sede primada de Toledo y el capelo cardenalicio. Se trata de la mayor intromisión del regalismo en la vida de la Iglesia americana y universal. Queda claro que el asunto rebasa por mucho a la región americana: los gobiernos católicos querían, a fin de cuentas, atacar, debilitar, quizá desaparecer al papado mismo.

Esos jesuitas ibéricos, italianos, flamencos, checos, húngaros, alemanes, americanos no tenían ninguna preocupación de tipo nacional hasta su expulsión y larga persecución. Entonces, en el exilio, lejos de su América natal que muy pocos volverían a ver, los jesuitas americanos se transformaron en patriotas<sup>13</sup>, y varios de ellos en historiadores. La historiografía puede transformarse en poderosa arma ideológica. Las historias nacionales escritas por los jesuitas deportados servirían pronto de arsenal a los patriotas criollos. Juan de Velasco, jesuita ecuatoriano, escribió la *Historia del Reino de Quito* (1789); el chileno Juan Ignacio Molina, la *Historia geográfica, natural y civil del reino de Quito* (1782-1787); Francisco Javier Clavijero la *Historia Antigua de México* (1780-1781); el peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán fue el autor de la famosa *Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compañeros*. José Miranda la mandó imprimir en francés en Filadelfia en 1799, luego en español en 1801<sup>14</sup>. Ya llegaba la hora de la guerra, del parto sangriento de las naciones.

13. BRADING, David, *Orbe Indiano*, México, Fondo de Cultura, 1991.

14. Ed. Rubén Vargas Ugarte, Lima, 1971.

### 3. El parto de las naciones (¿o de los Estados? lo que no es lo mismo)

La Iglesia católica había gozado de una situación privilegiada en el seno del orden colonial a pesar del divorcio iniciado en el siglo de las Luces. Valida de su monopolio religioso, engranaje esencial del aparato gubernamental, era el único sector dirigente con el que podían identificarse las masas populares. Integrada en el Estado monárquico español, desempeñaba un papel integrador en la sociedad. Incluso había grandemente contribuido a dibujar la geografía administrativa que ofrecería un marco a los futuros Estados: la arquidiócesis de México con sus obispados sufragáneos define y da su nombre a la *provincia mexicana*, el futuro México independiente. Lo mismo pasa con Lima, Bogotá, la Plata, Quito. Adentro de esas provincias, las diócesis siguieron usadas como corredor administrativo por el imperio español, incluso después de la reforma de las intendencias.

La crisis de la independencia mostró el alto grado de integración de la Iglesia en la sociedad colonial y también su relativa autonomía, puesto que pudo sobrevivir al naufragio de la monarquía imperial. La Iglesia católica resistió la larga prueba de la guerra civil y de la desaparición de la jerarquía durante una generación. Contrariamente a muchas previsiones, la independencia no fue la época de las iglesias nacionales, ni tampoco la de las iglesias protestantes, aun cuando más de un gobierno haya gritado “¡contra Roma! ¡y contra los monjes!”.

Sin embargo, la independencia sumió a las Iglesias patronales iberoamericanas en la peor crisis de su historia. Eso no se puede olvidar.

### a. *El tiempo del siglo*

El siglo XIX empieza clásicamente en Europa en 1815, cuando, después de Waterloo, triunfa la *pax britannica*; en América Latina, empieza diez años más tarde, cuando los últimos ejércitos españoles de tierra firme capitulan en Ayacucho en 1825; el continente es independiente, con excepción de las islas, que conocerán fortunas diversas al final del siglo: Cuba consigue a duras penas una independencia difícil, Puerto Rico cae bajo el dominio de los Estados Unidos.

Mientras Brasil se separa sin ruido del pequeño Portugal, que le da un emperador, del antiguo Imperio español nacen varios Estados que se dividen a su vez, con desesperación de los liberadores: “para nosotros América es ingobernable; quien hace la revolución ara en el mar”, se lamenta Bolívar, que dice también: “Apenas me atrevo a decirlo, pero la independencia es el único bien que hemos ganado al precio de todo lo demás”. En 1830 Hegel le hace eco: “Vemos prosperar a la América del Norte [...] en cambio, en la América del Sur, las repúblicas no descansan sino sobre el poder militar, toda su historia es una revolución continua: Estados confederados se separan, otros se unen de nuevo y todos esos cambios se llevan a cabo por medio de las revoluciones militares”. El continente ha entrado en la era de las guerras civiles y de los caudillos, con excepción del gigante brasileño, todavía poco poblado, no afectado por la crisis política por haber vivido una historia muy diferente.

Los historiadores consideran que la independencia de América Latina es como la línea divisoria de las aguas, y los historiadores de la Iglesia siguen fácilmente su paso; antes de examinar la validez de esa convención, tratemos de decir lo que fue la independencia.

La independencia fue la empresa militar y política de las élites americanas deseosas de instalarse por su cuenta y de romper con

el centralismo imperial de Madrid. Mientras la conquista del siglo XVI había engendrado la economía colonial, la segunda epopeya, la de la independencia, estuvo dominada y orientada por esa economía.

La independencia, debida en parte a la invasión napoleónica de Portugal y España, en el marco más general de la Revolución francesa y de la Revolución industrial, es también el fruto de las exigencias inmanentes de la civilización atlántica y de su capitalismo: los filósofos franceses y la economía inglesa, tales son los dos tableros del díptico. Provista de una aguda conciencia de su vocación histórica, exactamente como un poco más tarde los Estados Unidos, convencidos de su “destino manifiesto”, Inglaterra, apenas derribado el edificio napoleónico, financia la fundación de las repúblicas americanas y del imperio brasileño.

Así, las guerras civiles americanas, pues eso fueron las guerras de independencia, desembocan en el establecimiento de un nuevo pacto colonial, en el que la metrópoli inglesa sustituye a Lisboa y a Madrid. Este pacto favorece a Argentina, a Brasil, a Chile, o sea, a los países menos indios, más criollos y sobre todo más “nuevos”, países comparables a los Estados Unidos. La independencia había reunido a los criollos en una empresa común; después se dispersan en empresas individuales, que se vuelven nacionales, en el marco recuperado de las antiguas subdivisiones administrativas del imperio, virreinos y arquidiócesis.

Las revoluciones de independencia ven a la aristocracia terrateniente y a los grandes comerciantes aliarse adoptando una ideología liberal: desde el punto de vista capitalista, España estaba atrasada y su clase liberal y “burguesa”, desconsiderada en la metrópoli por su colaboración con los franceses, hace su revolución en las colonias, a falta de poder hacerla en Europa. Los países que disponen entonces de una economía moderna en gestación, y donde los

elementos de esa clase liberal están más vivos, son los más afectados: Argentina, Brasil, Chile y Venezuela.

El siglo XIX latinoamericano vive a la hora mundial; tanto, que queda cortado en dos por el descubrimiento del oro californiano, acontecimiento más importante, según Karl Marx, que todas las revoluciones de 1848. Antes y después del cambio de coyuntura internacional (1850), Inglaterra y los Estados Unidos se reparten el dominio económico de las naciones nuevas, a pesar de las tentativas francesas de romper ese monopolio. México pierde Texas en 1838 y, diez años más tarde, las inmensidades desérticas del actual sudoeste de los Estados Unidos; antes del fin del siglo, los Estados Unidos arrancan a España Cuba, Puerto Rico y las Filipinas. En cuanto a Inglaterra, administra del mejor modo para sus intereses un “imperio invisible” que engloba a toda la América del Sur.

Mientras llegan los capitales y las técnicas, los intelectuales cantan al progreso; el liberalismo, víctima del prejuicio antiespañol, reniega de la Colonia y corta sus raíces históricas. Se olvida la esclavitud de los negros norteamericanos y el orgullo que los yanquis sacan de sus orígenes ingleses; se denuncia las matanzas hechas por los españoles y se ignora la suerte de los pieles-rojas. Empieza el drama que prohíbe al continente conquistar su soberanía económica y moral, drama redoblado por la guerra civil entre liberales y conservadores y por la guerra religiosa.

## **b. El tiempo de la Iglesia**

De acuerdo con una concepción clerical anterior al concilio Vaticano II, los historiadores han limitado sus investigaciones a la actitud de Roma, de los obispos y del clero. Olvidaron que la Iglesia es más que eso. Quizá esa focalización se deba también al hecho histórico de que, desde el primer día, españoles y americanos

comprendieron la importancia que tendría la actitud de la Iglesia en relación con el movimiento revolucionario. Los dos campos, el de los insurgentes y el de los leales, trataron de conciliarse con los obispos y sacerdotes, y con el propio Papa, después de que la derrota de Napoleón le hubo devuelto su libertad. El asunto no era religioso, pero el clero constituía el grupo mejor preparado intelectualmente y el más influyente sobre el pueblo. Se dice generalmente que el alto clero se opuso a la independencia debido a que, nombrado por Madrid, era por lo general español; se dice también que los sacerdotes y los monjes se inclinaron mayoritariamente en favor de la independencia<sup>15</sup>.

En realidad, las cosas fueron más complicadas, y los autores, deseosos de fortalecer su tesis, dejan generalmente en silencio la actitud de espera perpleja o prudente de la mayoría, o los cambios de posición, muy comprensibles si se piensa en la confusión reinante.

Los obispos no se opusieron simplemente a la independencia, aunque sólo fuera porque la insurrección no siempre ni en todas partes se definió como tal. En ausencia del rey legítimo, no había en la América española una autoridad única y reconocida por todos, ningún guía para señalar el camino: el Rey, como el Papa, estaba en la cárcel, en Francia. No hubo pues línea de conducta, ni estrategia. Los pueblos, como sus dirigentes civiles o eclesiásticos, navegaban a ojo, bamboleados por las circunstancias.

De 1810 a 1814 fue el caos, después de la reacción universal contra el diablo corso. En Lima, un virrey enérgico asumió toda la autoridad y calmó los ánimos, mientras que en México los espa-

15. FLICHE Y MARTÍN: *Historia de la Iglesia*, ed. española, Valencia, 1974, t. XXIII, p. 610; y TORMO, Leandro, y GONZALBO, Pilar, *Historia de la Iglesia en América Latina*, t. III: *La Iglesia en la crisis de la independencia*, Friburgo/Madrid, 1963.

ñoles de España derrocaron a un virrey sospechoso de doble juego, para someter la Nueva España a la autoridad de la Junta Central de Cádiz; en 1810, el cura Miguel Hidalgo desencadenó una vasta insurrección popular al grito de “¡Viva Fernando VII! ¡Mueran los españoles y viva la Virgen de Guadalupe!” Las juntas de Caracas, Buenos Aires y Quito, por su lado, proclamaron rápidamente su independencia...

En 1814, la caída de Napoleón y la restauración del rey Fernando restablecieron el orden en casi todas partes, sin desalentar a los partidarios de Bolívar y San Martín. Pío VII, creyendo sin duda en las virtudes de la Santa Alianza en ultramar, predicó la obediencia al rey de España, sin que los insurgentes lo escucharan<sup>16</sup>.

El año 1820 vio la revolución liberal del coronel Riego, imitada en Portugal, y la imposición de una constitución que suprimía en España las órdenes religiosas y hería a muchos católicos. Fue entonces cuando el movimiento antiespañol estalló en llamas. En 1821 México, bastión leal, proclamaba sin derramamiento de sangre una independencia bendecida por el alto clero. Argentina y Chile habían visto el triunfo de San Martín en 1818-1819; la Gran Colombia, el de Bolívar en 1821-1822. El reino de Perú caía en 1824 después de las batallas de Junín y Ayacucho.

Durante el primer periodo (1810-1814), el desaliento es la regla para la mayoría, y eso corresponde al caos que reina en España. Los prelados de Charcas y de Caracas aceptan la independencia, el obispo de Quito para evitar la discordia, preside el directorio insurgente, mientras que los prelados mexicanos excomulgan a los curas Hidalgo y Morelos y a sus partidarios. Entre 1814 y 1820, los obispos y los sacerdotes no desafían, salvo algunas excepciones, a la autoridad del rey de España. Madrid obliga al obispo de Ca-

16. *Etsi longissimo* del 30 de enero de 1816. Volveremos sobre eso.

racas a regresar a España, y el obispo de Quito muere en el exilio. Fernando VII logra que Roma nombre, durante este periodo, a 28 obispos para las diócesis vacantes (28 de un total de 42) y, lógicamente, los escoge leales.

La Constitución de Cádiz, mal vista por el clero y el pueblo, lleva agua al molino de los insurgentes y explica las adhesiones sorprendentes de americanos y aun de españoles hasta entonces campeones de la Corona. La política anticlerical y antirreligiosa de los liberales, la expropiación de los bienes de la Iglesia, la expulsión de los obispos y la supresión de los conventos explican el cambio de actitud, tanto de los obispos como del papa. La situación, una vez más, cambia con la expedición de los “100 000 hijos de San Luis” y la derrota de Riego (1823). En ese momento es ya demasiado tarde, América Latina es prácticamente independiente, incluso si muchos creen que ese desorden pasajero acabará con el regreso de los españoles.

La actitud de los obispos frente a la revolución de la independencia está ligada directamente con el debilitamiento o el reforzamiento de los lazos con Madrid, con la situación de España y también con la actitud del Papa, a su vez fluctuante según las relaciones que Madrid alimenta con la Iglesia. Cuando esos lazos se aflojan, entre 1808 y 1814, entre 1820 y 1823, la mayoría de los obispos, después de un sobresalto inicial, adoptan una posición neutral, se inclinan tímida o francamente en favor de la independencia, vivida como el menor de los males o como la liberación de un poder impío e ilegítimo. Antes de 1814 Roma no puede manifestarse, y en 1822 el Papa toma una actitud relativamente neutral. Cuando los lazos con España se estrechan (1814-1820), la mayoría de los obispos (y el Papa) toman abiertamente posición contra la insurrección.

El clero, menos dependiente de la Corona de España y de la legitimidad que le otorgaba el Papa, está ligado social y políticamen-

te con los americanos, aun cuando los españoles son numerosos en el seno de las órdenes. El clero desempeña un papel importante en las guerras de independencia, en el campo leal como en el campo revolucionario, no sólo debido a su influencia y su prestigio sino sobre todo debido a su integración total en la sociedad americana. Como ella, queda afectado y dividido por esa crisis política importante.

### c. *El papado y la Independencia*

El cardenal Consalvi, secretario de Estado, pudo decir que la independencia de la América española fue la cuestión número uno del pontificado de León XII<sup>17</sup>. La independencia de los Estados Unidos no había planteado ningún problema, y la de Brasil tampoco por el hecho de que las antiguas metrópolis no habían tardado en reconocer el hecho consumado. En cambio, en el asunto hispanoamericano, los papas, que se suceden demasiado aprisa, tienen frente a sí una decena, y más tarde una veintena, de gobiernos revolucionarios, muchas veces provisionales y un rey de España que se obstina. Fernando VII bloquea, hasta su muerte en 1833, el reconocimiento diplomático formal. Ahora bien, debido al patronato, la jerarquía eclesiástica americana es nombrada por el rey, de tal manera que el centro de la cristiandad hispanoamericana es Madrid y no Roma; las iglesias diocesanas decapitadas tardan en volverse hacia Roma pues el canal oficial y tradicional ya no funciona. Las nuevas repúblicas, inestables, territorialmente mal definidas, tienen exigencias regalistas favorecidas por la existencia lógica de cleros regalo-galicanos y por el debilitamiento de las órdenes religiosas. Así pues, por un lado, Madrid, en Europa,

17. FLICHE Y MARTÍN, *Historia de la Iglesia*, Valencia, 1974, t. XXIII, p. 606.

presiona a Roma, y por otro lado los americanos esgrimen la amenaza del cisma, de la constitución civil del clero<sup>18</sup>.

Entrar en el laberinto de las negociaciones con los nuevos dirigentes significaba reconocerles una legitimidad que las monarquías católicas europeas les negaban; peor aún, significaba reconocer el principio revolucionario. Roma hubiera deseado nombrar obispos sin tener que pagar ese alto precio político, pero eso ni unos ni otros querían permitirselo; es más, tratándose de una situación nueva, todos pretendían ejercer un patronato que, según Roma, ya no se justificaba.

Si el Papa nombraba a los candidatos de los americanos, el rey de España amenazaba con ir hasta el cisma; si nombraba a los candidatos del rey, éstos no podrían poner el pie en sus diócesis.

En este contexto político-militar cambiante es donde el papa produjo cuatro textos:

- 1816: Pío VII, breve apostólico *Etsi Longissimo*.
- 1822 (7 de septiembre): Pío VII, respuesta al obispo Lasso de la Vega, de Mérida (Venezuela).
- 1824 (25 de septiembre): León XII, bula *Etsi Jam Diu*.
- 1831: Gregorio XVI, bula *Solicitudo Ecclesiarum*.

En 1816, en pleno periodo reaccionario en Madrid, en el momento en que todo parece perdido para los insurgentes, Pío VII se

18. Véase, por ejemplo, el documento “Guatemala, 6 de noviembre de 1824, 3 sacerdotes contra el p. Cañas”, 12 pp., donde se denuncia el cisma provocado en Centroamérica cuando el Congreso de El Salvador erigió aquella parroquia en iglesia episcopal y eligió al padre José Matías Delgado, elección cancelada por el arzobispo de Guatemala en su edicto pastoral del 21 de junio de 1824. El padre José Simón Cañas apoyó al Congreso, afirmando que el patronato le pertenecía. Ese problema fue mencionado en un folleto anónimo, publicado en México en 1827: *Disertación sobre la esencia y causas del cisma y efectos y doctrinas que por lo común lo preparan en las naciones*, 53 pp. Las obras fundamentales son: DE LETURIA, P., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Roma/Caracas, 1959-1960, 3 vols.; el t. II se refiere al periodo 1800-1835.

dirige a la Iglesia de “la América sujeta al Rey católico de las Españas”. Declara: “no dudamos de que durante las convulsiones de esos países que han sido tan amargas a nuestro corazón, no hayáis cesado de inspirar a vuestra grey el justo y firme odio con que deben considerarse –esas convulsiones–”. La revolución se presenta en ese texto como “una cizaña funesta de desorden, de sedición, sembrada en esos países por el enemigo”<sup>19</sup>.

Cuando triunfa la revolución liberal española, el Papa presta un oído más favorable a los independentistas que han alcanzado la dignidad de gobiernos. Tal es el sentido de la respuesta favorable a la carta escrita por el obispo de Mérida a petición de Bolívar. Tal es el sentido de la misión Muzi. Hay ahora guerra entre España y sus antiguas colonias: el Papa busca la neutralidad, distinguiendo cuidadosamente los intereses espirituales y políticos.

La segunda restauración absolutista (1823) conduce al nuevo papa, León XII, a dar marcha atrás. A fines de 1824, presionado por Madrid, acepta redactar un texto que condena prudente e indirectamente las guerras americanas como otras tantas guerras civiles que perturban “la tranquilidad de la patria” y por ello, amenazan “la integridad de la religión”. Colmo de la mala suerte: el texto, redactado unos 70 días antes de la derrota final de España en el campo de batalla en Ayacucho, llegó a América después de la victoria de los insurgentes. La bula provocó la indignación general y buen número de obispos prefirieron afirmar que se trataba de una falsificación; otros, como los mexicanos, proclamaron desde el púlpito que el Papa había sido engañado por los españoles. Esa bula ha sido bien olvidada, pero permitió, cuando fue necesario, decir que la Iglesia católica era un agente del extranjero y que se necesitaba una Iglesia nacional o protestante para preservar la independencia.

19. Textos completos del breve apostólico y de la bula en TORMO y GONZALBO, *op. cit.*, pp. 11-19.

A partir de 1825 la situación empieza a regularizarse y Roma emprende pragmáticamente la lenta reconstrucción de la Iglesia americana<sup>20</sup>.

La situación era bien poco satisfactoria desde el punto de vista eclesiástico:

Al Norte está vacía la opulenta metropolitana de México; y de sus ocho mitras sufragáneas, sólo Puebla, Oaxaca y Yucatán conservan aún sus pastores, el último octogenario –en 1829 ya no queda más que una. –N. Del a.– El arzobispo de Guatemala es el único prelado que aparece en los documentos vaticanos de Centroamérica, y aun éste fue expulsado no mucho después a Cuba. En la Gran Colombia vemos vacantes todas las iglesias de Venezuela, menos la de Mérida de Maracaibo; vacantes o abandonadas, Popayán. De Colombia para abajo el espectáculo es todavía más lastimoso: un obispo completamente arruinado e inservible lejos de su diócesis de Cuzco; otro, privado del todo de la razón, en Paraguay; dos o tres refugiados en España, y fuera de eso, en Argentina, en Chile, en Perú, en Bolivia, ni un solo pastor que ordene sacerdotes y consagre los cálices y los santos óleos, como no sea el que por su soledad, su duración y su celo apostólico mereció el glorioso dictado de Padre Espiritual de la América, monseñor José Sebastián Goyeneche, de Arequipa<sup>21</sup>.

Las largas guerras, las disputas políticas, las disposiciones tomadas por los nuevos gobiernos habían quebrantado la regla

20. GILABERT, F. M., *La primera misión de la Santa Sede a América*, Pamplona, 1967, pp. 329-330.

21. Este documento de 1826 se cita en la edición española de FLICHE Y MARTIN (Valencia, 1974), t. XXIV, p. 612. La sede de Buenos Aires quedó vacante 22 años, de 1812 a 1833; la de Caracas, diez años, de 1817 a 1827; la de Cartagena, 19 años, de 1812 a 1831; la de Concepción (Chile), de 1817 a 1831; la de Santiago, de 1825 a 1831; la de Quito, de 1823 a 1829; la de Cuzco, de 1826 a 1839; la de Trujillo, de 1821 a 1831; la de Asunción (Paraguay), de 1819 a 1834; etcétera.

conventual y acelerado la secularización de los religiosos, ya fomentada por la monarquía española. Esa casi ruina de las órdenes mendicantes tuvo graves repercusiones en el campo, pues acarrió la desaparición de los pequeños monasterios, que eran los únicos que se ocupaban de la población de las aldeas. Por el mismo motivo, las misiones en tierra de indios entraron en decadencia. Se ha estimado que los efectivos de los dos cleros bajaron, en 25 años, 35 a 60% según las regiones, mientras que la población seguía creciendo.

El papa León XII, harto mohíno de haber firmado el breve apostólico *Etsi Jam Diu*, se apresuró a nombrar dos arzobispos y cinco obispos para la Gran Colombia de Simón Bolívar (a cada quién lo que le es debido).

Bolívar exclamó exultante: “La causa más grande que nos une en este día: el bien de la Iglesia y el bien de Colombia. Una cadena sólida y más brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente con la Iglesia romana: que es la puerta del cielo. Los descendientes de san Pedro han sido siempre nuestros padres; pero la guerra nos había dejado huérfanos como el cordero que bala en vano por la madre que ha perdido. La madre tierna lo ha buscado y lo ha vuelto al redil. Ella nos ha dado pastores dignos de la Iglesia y dignos de la República. Estos ilustres príncipes y padres de la grey colombiana son nuestros vínculos sagrados con el cielo y con la tierra. Sean ellos nuestros maestros y los modelos de la religión y de las virtudes políticas. La reunión del incensario con la espada de la ley, es la verdadera arca de la alianza. ¡Señores! Yo brindo por los santos aliados de la patria, los ilustrísimos arzobispos de Bogotá y Caracas, obispos de Santa Marta, Antioquía y Guayana”<sup>22</sup>.

22. CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. VII, Colombia, Venezuela, p. 274.

Madrid replicó con la expulsión del nuncio y logró trabar el movimiento. Pío VIII tampoco se atrevió a romper con España y se limitó a nombrar vicarios apostólicos a la vez que enviaba a Río de Janeiro un nuncio provisto de facultades para toda América. En 1826 y 1827, por intervención de Madrid, Roma no recibió a los enviados de México y de Colombia. En 1828, fue por intermedio del vicecónsul de Francia en Lima como el Papa pudo leer la carta del cabildo de Lima y sobre todo la de monseñor Goyeneche, el obispo de Arequipa.

Durante su primer consistorio, el 28 de febrero de 1831, Gregorio XVI preconizó *motu proprio* a seis obispos residentes para México; unos meses más tarde, la encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum* justificaba el fondo de la nueva línea seguida por Roma, afirmando su derecho y su deber de tratar de los intereses de la Iglesia con todo gobierno *de facto*. La muerte de Fernando VII facilitó la solución del problema político. En 1835 el Papa reconoce oficialmente la república de Nueva Granada, en 1836 la de México; después, todas las demás repúblicas.

#### d. Casos nacionales

##### d.1. *Jerusalén y Babilonia: la revolución católica de Quito*

La independencia es presentada a menudo como la continuación de la independencia de los Estados Unidos del norte y como una consecuencia de la Revolución francesa o de las Luces. Ahora bien, las revoluciones de independencia tomaron en muchos lugares un aspecto de cruzada o de contrarrevolución religiosa: en Ecuador, en Colombia. Contra la Babilonia de Europa, se trata de defender y de construir la Jerusalén del Nuevo Mundo. Así la primera revolución de Quito (1810-1812) se convierte, bajo la dirección del obispo y del clero, en una guerra de religión en la

que se combate, contra los realistas españoles y criollos, por la verdadera fe.

Los autores de *Jerusalén y Babilonia*<sup>23</sup> nos dicen que hacia 1800 el universo aristocrático de Quito se parecía a los círculos reformistas españoles de las Luces, menos en las tendencias a la secularización. No se observaba la ruptura clásica entre una minoría modernizadora y un pueblo “fanático”, tal como apareció en España en 1808, cuando la sublevación de “la gran democracia frailuna” contra los franceses y los afrancesados. En Quito se encontraba una forma cristiana de las Luces representada por el no-conformista Eugenio Espejo<sup>24</sup>, autor del paralelismo entre la Babilonia francesa del año II y la muy cristiana América. Por medio de una revolución satánica, el pueblo francés había establecido en la tierra la ciudad de los condenados, mientras que por vocación histórica América debía trabajar por la construcción de la nueva Jerusalén.

En Quito, en 1809, la aristocracia, exasperada por la pasividad de las autoridades frente a los acontecimientos de España, toma el poder y forma una Junta que protesta, como en todas partes, su lealtad hacia el rey de España. El enérgico virrey de Perú manda una pequeña tropa y todo vuelve al orden, sin resistencia. El obispo Cuero y Caicedo, miembro de la Junta, había dado a conocer sus temores: “ha surgido una banda que está inculcando al bajo

23. DANIELLE DEMÉLAS, Marie, e SAINT-GEOURS, Yves, *Jerusalén y Babilonia: Religión y política en Ecuador*, Quito, 1988.

24. Eugenio Espejo (1747-1795), médico, escritor de Quito cuyas obras se publicaron en 3 volúmenes:

*Escritos de Espejo*, Quito, 1912-1921. Oponía a la política del mundo la política cristiana. Soñaba hacer de la Ciudad una ciudad cristiana definida por la “fe pública”, la “paz pública”, la “felicidad pública”. Ponía la mira, en el horizonte de su pensamiento, en la ciudad de Dios, Jerusalén, por encima del mejor de los reinos.

pueblo las ideas de una soberanía quimérica”<sup>25</sup>. Esa primera tentativa no pasó de ser asunto de las grandes familias de Quito, preocupadas por el vacío de poder. Ese poder español inexistente se juzgaba por el momento simplemente incapaz: “se necesitó sangre vertida para que pareciese irreligioso”<sup>26</sup>.

En 1810 las autoridades mandaron imprudentemente a la cárcel a 70 personas que habían participado en la breve y pacífica revolución de 1809. Cuando un pequeño grupo trata de liberar a los prisioneros, los soldados ejecutan a los detenidos y luego salen para emprender el saqueo de la ciudad. Los habitantes de los barrios populares resisten, el obispo y su cabildo salen en procesión, llevando al Cristo de la Misericordia, para poner fin al combate. Dos días después, es la revolución, la de verdad. Los soldados se van y el obispo queda instalado a la cabeza de la segunda Junta de Quito. Durante dos años el Alto Ecuador, la región que corresponde a la Audiencia de Quito, es una república soberana, hasta la derrota militar en noviembre de 1812.

Nuestros autores afirman que “la distinción entre insurgentes radicales y moderados aparece desprovista de significación, y la frontera entre realistas e independentistas se muestra bastante confusa”. Y también: “Fue el obispo quien, por encima de las facciones, dirigió la guerra, y se luchó por Dios, si es que no por el rey”<sup>27</sup>.

Las relaciones del procurador que investigó contra los insurgentes de 1813 subrayan que un tercio de los revolucionarios eran miembros del clero y que cerca de la mitad de la Iglesia de la audiencia de Quito había participado directamente en el movimiento. A la cabeza de la Junta, el obispo alentaba a las tropas, exco-

25. DEMÉLAS y SAINT-GEOURS, *op. cit.*, p. 142.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 147.

mulgaba a los recalcitrantes, condenaba a los tibios: “Declaramos suspendidos de su oficio y de su beneficio a todos los sacerdotes seculares y regulares que se obstinen en diseminar ideas engañosas, sanguinarias y contrarias a la felicidad de la patria”<sup>28</sup>. Absolvía de sus culpas a los muertos en combate...

El obispo José Cuero y C. Afirmaba en 1812 que “en virtud de la misericordia divina, en este vasto territorio se profesaba en su pureza la verdadera religión católica”, mientras que los adversarios estaban poseídos de “furor anticristiano”. En nombre de la religión amenazada, llamaba al combate y recomendaba al clero “instruir al conjunto de los fieles de la gravedad y de la urgencia del peligro común, tratar de dar a todos el valor y el entusiasmo para que se apresuraran a servir cada uno según sus medios, sin retraso ni pretexto”<sup>29</sup>, “los blancos como los indios”. El obispo firmaba: “Nos, doctor don José Cuero y C., por la gracia de Dios y la voluntad de los pueblos, presidente del Estado de Quito” y, en cuanto obispo-presidente, hablaba del “santo ministerio pastoral que la divina Providencia nos ha confiado al mismo tiempo que el gobierno temporal”.

El último año de la república cristiana fue de guerra religiosa dirigida por un sucesor de los apóstoles, “intermediario entre Dios y los hombres”. Al enemigo que le acusaba de ser un rebelde, traidor a las obligaciones de un vasallo y al juramento por el que le habían conferido la dignidad episcopal, el obispo-presidente respondía que no tenía que rendir cuentas sino ante Dios: “Nosotros los obispos somos quienes, independientemente de todo otro poder, debemos dirigir, gobernar y regular...”<sup>30</sup>. Era romper radicalmente con varios siglos de docilidad clerical, de

28. Documento de archivo citado por DEMÉLAS y SAINT-GEOURS, *op. cit.*, p. 149.

29. *Id.*

30. *Ibid.*, pp. 150-151.

supremacía de lo temporal consagrada por el patronato y ejercida por los reyes.

Adversarios del patronato, otros prelados se declararon favorables a la separación de la Iglesia y del Estado. Así, el obispo de Caracas escribía: “La Iglesia existe en cualquier lugar que sea y no se puede, sin caer en la herejía de Montesquieu, pretender que el catolicismo conviene más a las monarquías y el protestantismo a las repúblicas. La Iglesia se aviene a todas las formas que quiera darse un Estado”<sup>31</sup>.

En 1812, el obispo de Quito, presidente de una república asediada, estimulaba las energías de su clero movilizado para la guerra. Sobre un total de 226 clérigos, 114 participaron activamente, entre ellos 18 capitanes y 13 encargados de la intendencia y la movilización. Su sobrino, canónigo capitular, levanta un batallón indio y parte a liberar a su hermano, prisionero en Pasto. El procurador denuncia a esos sacerdotes y a esos monjes “montados a caballo y con la lanza en la mano –que– iban a los pueblos a mandar a los fieles que partiesen a la guerra”<sup>32</sup>. En diciembre de 1812 esos reverendos padres, coroneles y capitanes fueron los últimos que entregaron las armas: 17 fueron encarcelados, 23 suspendidos de su beneficio, 19 huyeron; 5 habían sido “tribunos de la plebe”, 10 fueron estigmatizados como “feroces y sanguinarios”. Los monjes habían estado en el corazón de todos los combates, con excepción de los dominicos, que se habían abstenido, sin que Demélas y Saint-Geours nos digan por qué. Mercedarios, agustinos y franciscanos estuvieron a la cabeza de los batallones populares.

31. Se trata de monseñor Coll y Prat, y de su célebre “Exposición” de 1812, en LETURIA, P., *La emancipación hispano-americana en los informes episcopales a Pío VII*, Buenos Aires, 1935, p. 63.

32. Documento de archivo citado por DEMÉLAS Y SAINT-GEOURS, *op. cit.*, p. 151.

Los importantes recursos de la Iglesia habían servido a la revolución: los perceptores entregaban los diezmos, los conventos se ponían a disposición del obispo, el prior de los mercedarios daba la suma reservada al rescate de los cautivos y el cabildo catedralicio decidía una venta de bulas de cruzada.

Los pensadores y hombres de pluma de la Junta pertenecían todos al clero que redactó la constitución republicana.

Doctrinario, proveedor de fondos, administrando las almas y la buena causa, el clero de Quito estructuraba sólidamente la insurgencia con humor belicoso. En noviembre de 1812, cuando el presidente Montes (leal) penetró en la ciudad, había quedado desierta: el obispo había conminado a abandonar Quito, y toda la Iglesia, hasta las órdenes enclaustradas, había seguido a Ibarra: Victorioso en el terreno, Montes había perdido la batalla espiritual: la partida del prelado le había puesto en la alternativa de perdonar al conjunto del clero, permitiéndole officiar, o dejar a la ciudad bajo el interdicto, dando así razón a su adversario que atribuía su derrota a Satanás. El presidente cedió, los leales se indignaron<sup>33</sup>.

Demélas y Saint-Geours señalan que las autoridades tuvieron cuidado entonces de escribir una historia diferente, para hacer de la revolución de Quito la rebelión de un puñado de aristócratas ambiciosos que manipulaban a unas masas imbéciles. “Se hacía indispensable secularizar la aventura de Quito, en el momento en que se glorificaba a la metrópoli por haber combatido a las tropas napoleónicas bajo la dirección del bajo clero”<sup>34</sup>.

La acción política de la Iglesia de Quito venía a poner remedio a la acefalia gubernamental: hubiera podido intentar mantener unida a una sociedad fácilmente centrífuga y segmentaria; pero,

33. DEMÉLAS Y SAINT-GEOURS, *op. cit.*, pp. 154-155.

34. *Ibid.*, p. 154.

lejos de calmar los ánimos -el obispo había tratado de hacerlo una primera vez, pero se había arrepentido amargamente después de la llegada de las tropas de Lima-, la Iglesia daba a la insurrección una legitimidad radical que prohibía toda vuelta atrás. En unos meses, se había pasado de una rebelión contra la metrópoli, mal disimulada bajo la máscara de una fidelidad a la persona del rey prisionero, a una verdadera guerra, en la que la dimensión religiosa era primordial. Salvo por el obispo<sup>35</sup>, encontramos el mismo deslizamiento fulgurante en México entre 1810 y 1813, bajo la dirección de los curas Miguel Hidalgo y José María Morelos.

## d.2. *Varios*

Para no alargar la lectura, no presentaré el interesante ejemplo mexicano<sup>36</sup>. Brevemente citaré unas fórmulas lapidarias de los eclesiásticos insurgentes que defendían “el derecho sacrosanto del Altar y de la Patria”, que servían a la “Madre Santa de Guadalupe, Numen Tutelar de este Imperio y Capitana Jurada de nuestras legiones”.

El cura Hidalgo buscaba “la independencia de una nación que sólo ha tomado las armas para recobrar sus derechos naturales y mantener intacta la Religión de sus Padres”. El ejemplar y joven cura Mercado pudo escribir a su padres: “Heme cambiado en Ministro de la Justicia armada, después de haberlo sido de la Justicia Divina”. El obispo electo de Michoacán Manuel Abad y Queipo,

35. Después del triunfo de la reacción se produjo un estéril enfrentamiento jurisdiccional entre el provisor capitular nombrado por el obispo y el nombrado anticánonicamente por el general Montes y el cabildo. Enfermo y quebrantado, Cuero y Caicedo ya no pudo volver a ocupar en persona su sede y en 1815 fue expulsado; se confiscaron sus rentas, murió en 1816 en Lima, en una completa pobreza.

36. El lector encontrará una síntesis en MEYER, Jean, *Historia de los Cristianos de América Latina*, México, 1989. Y en BRADING, David, *Orbe Indiano*, México, 1991.

superior y ex-amigo del insurgente Hidalgo lamentaba: “la insurrección es obra casi propia de los eclesiásticos, pues que ellos son los principales autores y los que la han promovido y la sostienen”. Abad y Queipo excomulgó a Hidalgo.

La fase de la insurgencia en el Sur estuvo aún más dominada por sacerdotes que el movimiento acaudillado por Hidalgo. Un folletínista monárquico advirtió que José María Morelos, cura que ahora mandaba las fuerzas rebeldes, tenía cuatro claros principios: que había que expulsar de América a todos los europeos; que toda propiedad debía ser de americanos; que había que obedecer en todo a Nuestra Señora de Guadalupe; y que los sacerdotes podían actuar como lugartenientes de Dios, gobernando las esferas temporal y espiritual. Tanto se exasperó Félix Calleja, comandante realista, al ver el número de clérigos criollos que participaban en la rebelión que sugirió llevar frailes de la Península para ocupar todas las parroquias. El carácter religioso del movimiento fue insuperablemente expresado por Carlos María de Bustamante, por entonces periodista insurgente, quien reconoció su devoción a Nuestra Señora de Guadalupe proclamando que durante su aparición Juan Diego había oído “la escritura auténtica de nuestra libertad. Me llamaréis Madre y lo seré vuestra; me invocaréis en vuestras tribulaciones y yo os oiré; me pediréis la libertad y yo desataré vuestras cadenas...”<sup>37</sup>.

Así que en 1824, Fray Servando Teresa de Mier, patriota de un país en que la jerarquía había excomulgado como herejes a los jefes insurgentes –sacerdotes– pudo escribir: el clero “ha estado siempre al frente de la insurrección, como que conocía mejor los derechos del pueblo de quien siempre ha sido el padre y protector”<sup>38</sup>.

37. DE BUSTAMANTE, Carlos María, “Correo Americano del Sur”, facsimil en *Periodismo insurgente*, pp. 194-195.

38. TERESA DE MIER, Servando, *Discurso sobre la encíclica del Papa León XII*. México, 5ª ed. 1825.

En la futura Colombia, la situación no fue muy diferente. La participación del clero en la revolución fue tal, que el presidente de Cundinamarca Jorge Tadeo Lozano, la calificó de “revolución clerical” en su discurso de apertura del Congreso, en 1833: “Todos vosotros habéis sido testigos del entusiasmo con que el clero ha promovido y preparado la memorable revolución del 20 de julio [...] La Junta Suprema que, al derrocar a las autoridades, ha pronunciado nuestra emancipación perpetua, estaba compuesta de numerosos eclesiásticos de primera magnitud; cuando Rossillo salió de la cárcel, doscientos sacerdotes lo acompañaban; sacerdotes también, los dirigentes de los pueblos de Bosa y Choachí; sacerdotes una vez más los que dirigían el impulso del pueblo en todas sus operaciones, no sólo en la capital sino en Socorro y Pamplona y en el reino entero; en una palabra, hasta el fin de los tiempos recordaremos con gratitud que la revolución que nos ha emancipado fue una revolución clerical”<sup>39</sup>

En 1819 el general español Barreiro escribe al virrey Sámano: “la mayoría de los sacerdotes es sospechosa: unos desean ver a los rebeldes triunfar y exterminarnos, otros son verdaderos egoístas que están del lado del más fuerte y que evitan todo lo que pueda comprometerlos [...] Unos y otros protegen a los rebeldes, les dan lo que pueden y los pasan todas las informaciones mientras que [...] ni un solo cura de las localidades ocupadas o amenazadas por el enemigo me ha transmitido la más pequeña noticia. Todos sin excepción, se han quedado en los lugares ocupados por los rebeldes sin ser nunca inquietados. Si se obligase a todos los sospechosos a venir a presentarse a Vuestra Excelencia, le aseguro que en toda la provincia no quedaría más de media docena de sacerdotes”<sup>40</sup>.

39. CEHILA. *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, p. 259.

40. *Ídem.*, pp. 360-361.

Citemos finalmente la dedicatoria de la novena de la Virgen de los Dolores publicada en 1816 por el cura patriota Francisco Plata: “Sabéis, Señora nuestra, que los hombres no están hechos para vivir sometidos al arbitrio y a la voluntad de uno de sus semejantes, sino que Dios los creó libres, para constituirse bajo la forma de gobierno que parezca convenir mejor a su felicidad; no permitáis, Madre amabilísima, que los pueblos de Nueva Granada –Colombia– pierdan ese derecho a manos de los injustos crueles y obstinados españoles”. Recordando que los peores sufrimientos de la Virgen fueron causados por los reyes de la tierra y por un pueblo “ciego y obstinado” pide a la Virgen que por los dolores que le han infligido los tiranos tenga piedad de los pueblos oprimidos, los guíe en la defensa de sus derechos y sea muy especialmente la protectora de su libertad y de su independencia<sup>41</sup>.

Para Chile, F. Aranda Bravo, en su *Breve historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago, 1968, pp. 107-126), nos dice que de 280 sacerdotes, hubo 35 comprometidos del lado de los independentistas y una mayoría pasiva o realista; estima que 200 de los 500 regulares eran favorables a la independencia. El vicepresidente de la Junta revolucionaria de 1810 fue el obispo José Antonio Martínez de Aldunate, y cita la “Santa Pastoral” del vicario Andrey, llamando a los chilenos a luchar contra los leales, mientras que se instauraba una dualidad de hecho en el gobierno eclesiástico. Por su lado, los jefes insurgentes O’Higgins y San Martín proclamaban a la Virgen del Carmen patrona de los ejércitos americanos y mandaban construir una iglesia en el campo de batalla de Maipó, donde habían vencido en 1818.

En el caso de Perú, contra las tesis tradicionales, señalemos el artículo de Pilar García Jordán “Notas sobre la participación del clero en la independencia del Perú”, *Boletín americanista* (Barce-

41. *Ídem.* pp. 266-267.

lona), núm. 32, pp. 139-147, donde publica documentos inéditos que aclaran el comportamiento contradictorio de un clero (y de una sociedad) profundamente perturbado por el caos de los años 1821-1826 en el Perú; o sea, desde la primera entrada de San Martín en Lima, en 1821, hasta la capitulación del Callao en enero de 1826. Se ve allí a unos sacerdotes patriotas “purgar” a sus colegas leales, y viceversa; se ve al último gobierno realista protestar ante el arzobispo de Lima porque unos sacerdotes sostienen “la causa temeraria de la independencia”.

Sobre la situación en la Banda Oriental ante la *revolución de Artigas*, escribe el gobernador Vigodet a fines de 1811 al obispo Benito Lué y Riega, de Buenos Aires, cuya libertad de movimientos la junta había limitado a los límites urbanos: “La gran ignorancia” del pueblo “hace que sólo vea lo que le digan los párrocos, que por desgracia son uno de los más claros enemigos de la buena causa”, es decir, de la causa de la monarquía española. De hecho el clero jugó un papel decisivo en el movimiento gaucho. El franciscano Monterroso era el secretario de Artigas, quien bautizó su capital con el nombre de Purificación. Entre los diputados de la Asamblea constituyente de las Provincias Unidas de Río de la Plata de 1813, había cuatro sacerdotes, quienes exigieron para Uruguay la “libertad civil y religiosa en el sentido más amplio”, es decir, autonomía provincial frente a las tendencias centralistas de los porteños, autonomía también en el campo eclesiástico del cabildo eclesiástico de Buenos Aires.

En la región de la actual Argentina los tres obispos rechazaron el movimiento, el 60% de los regulares y el 95% del clero secular simpatizaron con él.

### d.3. *Los obispos*

Dice Hans Jürgen Prien:<sup>42</sup> “sólo con matices se puede avalar el juicio ampliamente difundido de que el alto clero abrazó el partido de los españoles y el bajo clero el de la independencia. Al respecto hay que distinguir con precisión según las diversas fases y el carácter de los movimientos independentistas locales. Como la lucha de independencia era fundamentalmente una revolución de la oligarquía criolla, en la que los mestizos, las “castas” y los indios sólo servían de carne de cañón, era natural que el bajo clero y, en particular, el clero secular, compuesto en alta proporción de criollos, tuviera más simpatías por el movimiento de independencia que la jerarquía, que estaba formada en alta proporción por chapetones. Además, los obispos, de acuerdo con la tradición plurisecular de la iglesia patronal, estaban obligados a prestar un juramento de fidelidad personal al rey, como señor patronal. Con frecuencia los obispos también creyeron ver en los rebeldes masones o liberales a unos enemigos de la Iglesia, a pesar de que los jefes locales trataron con todas sus fuerzas de asegurarse la simpatía de la Iglesia oficial. Los sucesos locales todavía quedaron complicados por las varias fases políticas de la península ibérica, que dificultan la mirada retrospectiva del historiador y cuanto más de los contemporáneos. Por fin, hay que tener en cuenta que la jerarquía, entre 1808 y 1824 no presentó la misma composición, pues Fernando VII había tenido que proveer de nuevo con obispos de absoluta fidelidad realista 28 de las 42 diócesis hispanoamericanas, durante la época de la restauración absolutista (1814-1820)”.

En Venezuela, el arzobispo de Caracas, Coll y Prat, era un realista convencido. Sin embargo había aceptado en 1811 la indepen-

42. PRIEN, H. J., *Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca, 1985, p. 377.

dencia como hecho consumado, declarando en el acto solemne: “Si Venezuela se gloria de haber entrado al círculo de naciones, mi iglesia venezolana también puede gloriarse de ocupar su sitio entre las iglesias católicas nacionales...” en 1812 acoge con entusiasmo la reacción realista, después mantiene relaciones correctas con Bolívar. El jefe español Morillo, que no tiene confianza en él, le devuelve a España en 1816 para rendir cuentas. ¿Era entonces una veleta? Escuchémoslo: “Desde la revolución del 19 de abril, la autoridad de la Iglesia, sin haberse mezclado en los negocios del Estado, no ha hecho más que respetar y obedecer a la autoridad que preside. Ésta se presentó entonces bajo la denominación de una Junta Suprema semejante a la de España; después bajo la forma de un cuerpo conservador de los derechos del rey: últimamente bajo la de un Congreso republicano. La potestad eclesiástica la ha reconocido en todas estas formas. La Iglesia, madre de la paz y conservadora fiel del orden público, no debió hacer otra cosa. Una vez que con la diversidad de gobiernos que se sucedieron, no vio alterada la religión; antes por el contrario, que el punto inicial de todos ellos era conservar la católica única y exclusiva en las provincias de Venezuela; creyó tener asegurado el primer encargo que le dejó su divino fundador”<sup>43</sup>.

Los historiadores insisten en el tacto y la clarividencia del arzobispo, que supo siempre ceder en lo que no tenía nada que ver con el dogma. Durante la primera restauración española, después del terremoto, publicó una pastoral en la que exhorta a la paz, a la penitencia, al perdón y al olvido. Ese prelado recién desembarcado de Europa supo navegar en la tormenta mientras que su clero estaba profundamente dividido y Venezuela assolada por una terrible guerra civil. Realista, se hizo respetar por los republicanos, pues condena los excesos cometidos por los dos partidos: sobre todo,

43. COLL Y PRAT, N., *Memoriales sobre la independencia de Venezuela*, Caracas, 1960, p. 222.

supo ejercer su ministerio pastoral evitando la confusión entre religión y política. Los esfuerzos que desplegó durante la “guerra a muerte” desencadenada por Bolívar le valieron el respeto de todos.

La restauración absolutista de Fernando VII en 1814 puso a la jerarquía y al clero ante un dilema político-moral expresado en la forma siguiente por un eclesiástico insurgente mexicano: o las Cortes de Cádiz eran ilegales, según afirmaba Fernando VII y entonces los americanos que no las habían reconocido no eran –como habían dicho las cortes– “herejes y rebeldes”, sino fieles seguidores de la religión y de la patria y los rebeldes que siguieron a Hidalgo habrían tenido razón y el virrey Venegas, quien se había sometido a las cortes, un traidor; o las cortes eran legales y actuaban, como verdadero representante de los intereses españoles, también legítimamente, en cuyo caso no se podía reconocer por rey a Fernando VII, quien las había disuelto despóticamente.

La difícil situación de un obispo a lo largo de esta época movida, puede percibirse en el caso ya señalado del obispo de Caracas, Narcís Coll i Prat, quien a diferencia de otros prelados que, ante el asalto de la revolución, se habían limitado a retirarse de su cargo, había permanecido con su rebaño. Luego en 1816 fue separado de su sede y llamado a la península. “Según una tradición no garantizada, habría respondido al reproche del monarca por no haber manifestado una actitud íntegramente fiel al rey, “que él no había ido a Venezuela a ser capitán general, sino a guiar su rebaño como arzobispo”. Aquí se refleja el dilema de la jerarquía: tanto el rey español y sus representantes en ultramar como los rebeldes patriotas esperaban de los obispos un apoyo total en cualquier situación, apoyo que no podían conceder, a menos que quisieran arriesgar su cargo en cada cambio de mando, despojando así a la Iglesia de su dirección”<sup>44</sup>.

44. PRIEN, H. J., *Historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca, 1985, p. 380.

Después de él, Lasso de la Vega, obispo criollo de Mérida, predica la fidelidad al rey y el apoyo al ejército real, hasta 1820; ve en la guerra de independencia la división del pueblo y el cisma religioso; pero se vuelve patriota de tal modo que el 20 de mayo de 1821 Bolívar escribe de él que es “un santo varón lleno de cualidades eminentes que odia más a los liberales de España que a los patriotas pues aquéllos se han declarado contra las instituciones de la Iglesia, mientras que nosotros las protegemos”. En 1822 publica una pastoral favorable al gobierno patriota, después de haber escrito al Papa a petición de Bolívar, para defender la causa de la Revolución<sup>45</sup>.

En Cartagena, el obispo instalado en 1817, el basiliano Gregorio José Rodríguez fue un realista de hueso colorado quien después de la victoria de Bolívar en Boyacá, en 1819, calificó a los patriotas en una carta pastoral de “enemigos de Dios y del rey”. Ante la caída inminente de Cartagena, huyó en un navío junto con el virrey Sámano. Su colega Jiménez de Enciso, de Popayán, abandonó en 1818 su sede episcopal, forzando a muchos a acompañar con él a las tropas reales en su retirada. Amenazó con la excomunión a todos los combatientes de los ejércitos libertadores y declaró suspensos a todos los sacerdotes que levantaran la excomunión a los soldados. En 1820 un grupo de teólogos y canonistas de Santa Fe de Bogotá declaró inválida la excomunión del obispo en un memorial público. Sin embargo, después de la toma de Pasto, Jiménez se reconcilió con Bolívar y los patriotas y aceptó su llamada de volver a hacerse cargo de los asuntos episcopales, dentro del respeto a las leyes y autoridades de la república. El 19 de abril de

45. A esa carta del 20 de octubre de 1821 el Papa respondió el 7 de septiembre de 1822 de manera positiva (LETURIA, *El ocaso del Patronato Real en la América española. La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII a la luz del archivo vaticano*, Madrid, 1925, pp. 148 y 250).

1823 escribía a Pío VII que creía “no haber ningún movimiento revolucionario en el mundo que hubiera perjudicado menos a la religión que el de Nueva Granada”.

El alto clero mexicano, con la excepción del arzobispo de México, Fonte, conoció la misma palinodia, a la hora de los decretos anticlericales de las Cortes de 1820. Los liberales españoles entonces en el poder perdieron inmediatamente el apoyo de las clases dirigentes criollas, las mismas que habían contribuido a la derrota de los insurgentes y a la pacificación realizada en esa fecha. Y ellos, que por su fidelidad al virrey habían vencido a Hidalgo y a Morelos, proclamaron la independencia con el apoyo de los prelados de quienes había venido la condena de los sacerdotes que habían luchado por ella.

Manuel de la Bárcena, gobernador de la diócesis de Michoacán, realista convencido, emitió en 1821 un manifiesto en que sostenía que había llegado el momento en que España y México siguieran caminos separados, y cuando ningún Borbón apareció para aceptar el trono, él optó por Iturbide como emperador. Las esperanzas que entre los círculos eclesiásticos despertó la creación de una monarquía mexicana pueden observarse en una circular emitida por el ministro de Justicia en que se llama a Iturbide “Primer Emperador Constitucional y Gran Maestre de la Orden Imperial de Guadalupe, Agustín por la Divina Providencia y por el Congreso de la Nación”.

En diciembre de 1822, Bárcena predicó el sermón en la primera función solemne de la Orden Imperial de Guadalupe, en que interpretó la fundación de ésta como vivo testimonio de “nuestra alianza con la Madre de Dios”. Después de hacer una pausa para lamentar el triste estado de Tenochtitlán, que gemía bajo la carga del paganismo y del sacrificio humano, celebró la aparición de la Virgen María en el Tepeyac como una nueva aurora que anunciaba la conversión de Anáhuac a la fe católica, conversión

que compensaba a la Iglesia por la herejía de Lutero y de Calvino. Pero ahora, después de un gobierno extranjero “somos nación soberana”, de modo que “el águila mexicana se apareció de nuevo triunfante en su nopal”. Pero insistió en que “si el país de Anáhuac respira libertad, todo se lo debemos a la Virgen Tepeyacana”. Aunque en la reciente guerra civil ambos bandos habían invocado a Nuestra Señora de Guadalupe, ella aparecía ahora como madre de la Unión, especialmente porque México es “el país más católico del mundo”, baluarte de la ortodoxia y de la devoción en una época en que la religión en Europa se veía desafiada por la impiedad y el ateísmo. Concluyó diciendo que “la santa religión Católica... ella es el alma de este Imperio: sí, la fe de Jesucristo es inseparable, es identificada con la nación Anahuacana y el que no sea cristiano apostólico, no es ciudadano nuestro, no es mexicano”.

Un misionero español podía sin duda explicar a Fernando VII en 1822 que la Iglesia le había ganado México en el siglo XVI y se le había vuelto a quitar en 1821, cuando se había visto obligada a escoger entre la lealtad al Rey y la defensa de la religión que el antigobierno liberal quería destruir. Era plantear el problema de manera excelente.

Esa unanimidad del clero cimentada por el anticlericalismo de las Cortes explica la facilidad con que se realizó la independencia: seis meses y muy poca sangre derramada. Contrastes sí los hubo, cuando se piensa en los siete terribles años que arrasaron a la Nueva España de 1810 a 1817. El 21 de junio de 1822 Juan Ruiz de Cabañas y Crespo, arzobispo de Guadalajara, consagraba a Agustín de Iturbide emperador, realizando los deseos de toda la nación.

La historia de Brasil fue otra. La familia real, la corte y el gobierno residían en Río desde que la flota inglesa les había permitido abandonar Lisboa en el momento de la invasión francesa. El Rey se quedó allí hasta la revolución liberal portuguesa (1821). No hubo pues vacío de poder, no hubo insurrección. Cuando el Rey

regresa a Lisboa para poner fin a la revolución, aconseja al regente, su hijo, que se ponga a la cabeza de la inevitable independencia que sobreviene en 1822. La Constitución de 1824 declara en su artículo 5 que la religión católica, apostólica y romana seguirá siendo la religión del Imperio. En 1825 Lisboa y Roma reconocen a la nueva nación. Hay continuidad en todos los terrenos, en contraste absoluto con lo que sucede en el antiguo Imperio español.

En Brasil la gran mayoría del clero abrazó la llamada “causa nacional”. La causa encontró el máximo apoyo en los obispados de Río de Janeiro y São Paulo. El 1º de enero de 1822 dom Mateus de Abreu Pereira, obispo de São Paulo, su cabildo eclesiástico y el clero de su diócesis pedían, en otro manifiesto con numerosas firmas, a dom Pedro que protegiera a Brasil de la condición de una provincia cautiva de Lisboa y del poder despótico de las Cortes. En São Paulo, el párroco Ildefonso Xavier Ferreira fue el primero que el 7 de septiembre de 1822 dio vivas a dom Pedro como primer monarca brasileño, lo que hizo que la mayoría de los presentes aclamasen al regente. En Río de Janeiro se inauguró el 3 de mayo de 1823, bajo la presidencia del obispo local, José Caetano da Silva Coutinho, la asamblea constituyente para el imperio independiente de Brasil, en la que 16 de los 90 diputados eran eclesiásticos. Sin embargo, la jerarquía del norte y del nordeste se mantuvo leal a Portugal<sup>46</sup>.

#### Post-Scriptum: Cuba

Después de 1825 la Iglesia patronal real sólo subsistió en el imperio brasileño, en Santo Domingo hasta 1865, en Cuba y Puerto Rico hasta 1998.

46. RODRÍGUES, J. H., *O Clero e a independencia*, REB, 32, p. 309 (1972). PRIEN, *Historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, 1985, pp. 363 y ss.

En 1824 el p. Felix Varela escribía en *El Habanero*: “La libertad y la religión tienen el mismo origen, y jamás se contrarían porque no puede haber contrariedad en su autor. La opresión de un pueblo no se distingue de la injusticia, y la injusticia no puede ser obra de Dios. Sólo es verdaderamente libre el pueblo que es verdaderamente religioso”. Había sido escogido por el obispo de La Habana para representar a la ciudad en las Cortes (1821- 1823). Patriota, murió en exilio (1853) en los Estados Unidos.

Ciertamente el caso cubano es muy peculiar; al no lograr su independencia a principios del siglo XIX, vivió una dinámica propia marcada por la prosperidad del azúcar, la que provocó la “africanización” de la isla (Entre 1816 y 1820 se importa 100,000 esclavos, o sea más que en los tres siglos precedentes) y, como consecuencia de esa prosperidad, una fuerte y constante inmigración europea. Entre 1758 y 1841 la población pasó de 100,000 a 1’000,000. La estabilidad de aquella nueva sociedad cubana, marcada por la tensión entre blancos, mulatos y negros, dependía del dominio español: por lo mismo, los sectores dirigentes no querían lanzarse a la lucha por la independencia. La Iglesia, muy española en su reclutamiento, adoptó durante las contiendas independentistas, una línea que le vale, hasta la fecha, observaciones como aquella: “... no hay dudas de que la Iglesia y el pueblo de Cuba tuvo la tremenda desgracia de que todos sus obispos desde Fleix y Claret en 1850 hasta Santander y Sáenz de Urturi en 1898, fueron enemigos declarados o solapados de la independencia, ya que eran escogidos por el gobierno liberal y colonialista de Madrid y “presentados” a la Santa Sede en virtud del Real patronato”<sup>47</sup>.

Además, la mayoría del clero siendo de origen español, después de 1850 abrazó, por regla general, la causa colonialista; eso obedecía a factores más españoles que cubanos y se puede decir lo

47. LEBROC, Reynerio, *Cuba: Iglesia y sociedad*, Madrid, 1976, p. 113.

mismo de la actitud de la Santa Sede. Así la Iglesia se ganó la fama de haber sido una “organización política militante al servicio del régimen colonial y abierta, desaforada y contumazmente enemiga de la independencia de esta tierra y de sus hijos”<sup>48</sup>. Acusación grave, fundada, y reiterada durante la vida republicana y, con más insistencia, durante el fidelismo.

En la agenda vaticana figuraba Madrid, mucho más que La Habana. Manuel Maza Miquel SJ lo explica muy bien:<sup>49</sup> León XIII y el cardenal Mariano Rampolla, su brillante secretario de Estado, tenían como prioridad los destinos de la dinastía reinante en España; las gestiones del Vaticano se encaminaban a fortalecer la posición de la reina regente y a garantizar el éxito de su gobierno que la guerra en Cuba minaba; por eso Roma se dio a la tarea de suprimir todo apoyo que la insurrección cubana pudiera obtener del lado católico. En la fase anterior, durante la Guerra de los Diez Años (1868-1878), España se desgarraba en otra guerra carlista: Pío IX creyó —él estaba peleando por conservar los Estados Pontificios— que en Cuba la causa de la independencia era la de los liberales y masones que combatía en Europa. La línea política de León XIII era otra: apoyar a las fuerzas moderadas liberales y conservadores que habían encontrado cierta unidad con Cánovas y Alfonso XII y luego con la regente María Cristina (1886-1902). El papa logró evitar que los católicos carlistas y conservadores utilizaran la religión contra la dinastía reinante. El y sus nuncios se mantuvieron alertas ante cualquier crisis que podía crear el caos en España. “La insurrección cubana de 1895 y la de las Filipinas fueron identificadas por la cúpula eclesiástica como procesos que podrían

48. DE LEUCHSENDRING, Roig, *Homenaje al Ilustre habanero Francisco González del Valle*, La Habana, 1947, p. 14.

49. MAZA MIQUEL, Manuel, S. J., *Entre la ideología y la compasión. Guerra y paz en Cuba 1895-1903*, Santo Domingo, 1997.

dar al traste con el equilibrio alcanzado a tan alto costo”<sup>50</sup>. Paréntesis: el nacionalismo filipino fue estimulado con la ejecución de varios sacerdotes nacionales en 1872. Como en Cuba, las órdenes religiosas lucharon para mantener las islas leales a España, pero a diferencia de Cuba, existía un clero secular nativo, muy ligado a los independentistas.

Por lo mismo, a diferencia de los filipinos, los insurgentes cubanos no hicieron del catolicismo una componente importante de su lucha. Por su parte “la Iglesia católica española, en su deseo de recuperar su papel de dispensadora de la estabilidad y garante de la identidad española, pasó por alto todos estos insultos y agresiones (por parte de las autoridades españolas), sacralizó por cuenta propia el lado español del conflicto, en un grado sin precedentes en la historia de Cuba. Así, por ejemplo, por lo menos dos nuncios impartieron la bendición papal en repetidas ocasiones a las tropas españolas (...) las cartas pastorales, los triduos, las oraciones por la paz le quitaron toda legitimidad a la causa cubana, mientras sacralizaban el lado español”<sup>51</sup>.

Después, al día siguiente de la derrota española, la Iglesia católica, ya no española, presentó con orgullo a sus sacerdotes insurrectos (que sí los hubo) y al catolicismo de muchos de los héroes de la nueva patria, pero, en realidad “estos católicos, hombres y mujeres habían seguido siendo católicos a pesar de la posición oficial del Vaticano y de la jerarquía española, que ahora los elogiaba con orgullo interesado, después de haberles hecho la vida imposible”.

50. *Ídem*, p. 459.

51. *Ídem*, pp. 460-461.

#### 4. Conclusiones

1. La historiografía, en general, ha pecado por anacronismo, expresando juicios de valores sobre la conducta de la Iglesia (limitada a jerarquía y clero) frente a la causa de la independencia; por anacronismo, porque se escribe a partir de un valor –la independencia política, el Estado nacional– que no estaba reconocido cuando empezó una contienda demasiado confusa, en la que no era claro lo factible y lo deseable, política y eclesiásticamente.
2. A distancia, lo notable es que la Iglesia, por más que fuese integrada al orden imperial, por más que tuviese un papel de instrumento de dominio, no se hundió a la hora del naufragio imperial. Esto se debió, sin duda, al profundo cristianismo de los pueblos americanos.
3. Las palinodias de la gente de la iglesia, de los obispos, de los Papas no fueron diferentes de las de las élites y de los pueblos, frente a la novedad de los tiempos. ¡Humano, demasiado humano! ¿Quién sabe leer los signos del tiempo? ¿Cómo tirarle la piedra al inteligente y lúcido obispo Abad y Queipo quien, en 1812, seguía viendo en España “una porción escogida, una nación santa, una nueva Israel”<sup>52</sup>, subrayando que la PATRIA no era ninguna ciudad o provincia particular, ya que “nuestra patria, pues, es toda la nación española, asociación general de todos los habitantes de sus dilatados dominios”, que comprendían por igual a todos, españoles, americanos, indianos, africanos, asiáticos. Para él, y para muchos, americanos también, las Américas no eran más que los miembros de un extenso cuerpo

52. ABAD Y QUEIPO, *Carta Pastoral del 26 de septiembre de 1812*.

- político que tenía una cabeza común, España desde donde el rey gobernaba a toda la NACIÓN.
4. En eso había algo más que un nacionalismo español moderno, había la vieja nostalgia católica —especialmente fuerte en la cúpula romana— del universalismo político, étnico, cultural ligado al imperio, sea el romano, el sacro imperio romano germánico, el austro- húngaro... La Iglesia, desde un principio, vive la contradicción interna ligada al hecho de que es universal y local. Los obispos peninsulares, pero también criollos, que dudan de la bondad de la causa independentista no obedecen sólo a motivos personales o mediocres. Sienten que se va a perder algo, una unidad que la América ibérica no recuperará jamás.
  5. Al mismo tiempo la jerarquía y el clero vivieron muy duramente los problemas de la legitimidad, de la legalidad y del uso legal o no, legítimo o no de la violencia<sup>53</sup>. No se puede subestimar el traumatismo causado por la Revolución francesa y por la invasión napoleónica, simbolizadas por el encarcelamiento de dos Papas.
  6. Finalmente, hay que tomar en cuenta la marcha del tiempo: no es lo mismo 1808 que la consumación de la independencia 15, 17 años después. Al final es casi unánime el clero en su entusiasmo, casi unánime la jerarquía en el reconocimiento del hecho cumplido. El bajo clero patriota salvó a la Iglesia de la peligrosa acusación de traición a la flamante nación.

53. Sobre esos problemas, THIELICKE, H., *Theologische Ethik*, Tübingen, 1958, II, p. 405. Históricamente, la Iglesia ha visto siempre, con mucha desconfianza, el recurso a la violencia. En el siglo XIX, por ejemplo, no aprobó la lucha armada de los católicos polacos, tampoco la de los irlandeses, para mayor escándalo de mucha gente.

7. Nos cuesta trabajo imaginar un mundo sin naciones-Estados. Sin embargo... “El desarrollo humano usa época y nación como los crustáceos al carapacho; las utiliza y las tira porque se va o porque llegan a serle inservibles”<sup>54</sup>.
8. La Iglesia no engendró a las naciones americanas, por más que haya preparado las formas y los límites de los nuevos Estados; lo que hizo tiene mayor alcance: engendró una cultura que corresponde a UNA nación ibero o latinoamericana, anterior a las naciones-Estados, y posiblemente posterior a ellas. Así como el virrey derrotado en Ayacucho no era un extranjero, sino un nacional cuyas funciones se habían hecho anticuadas, así hoy en día los latinoamericanos no son extranjeros en Madrid y Lisboa, los ibéricos no lo son en México, Bogotá y São Paulo, y todos se encuentran en los Estados Unidos como “hispanos” o “latinos”. Juan Pablo II, en su viaje a México y San Luis Misuri, en enero de 1999 invitó a todos los americanos a, sin olvidar su rica diversidad cultural, incluyendo las indígenas, reemplazar los patriotismos locales con un generoso patriotismo continental.

54. VASCONCELOS, José, *Obras Completas*, III, p. 1075.