

Miguel Ayuso Torres
Álvaro R. Mejía Salazar
(Directores)

**GABRIEL GARCÍA MORENO,
EL ESTADISTA Y EL HOMBRE
REFLEXIONES EN EL BICENTENARIO DE SU NACIMIENTO**

VOLUMEN 2

**Hispanoamérica entre la tradición y la revolución:
El ultramontanismo hispanoamericano**

Parte Cuarta
EL UTRAMONTANISMO HISPANOAMERICANO

Parte Cuarta
EL UTRAMONTANISMO HISPANOAMERICANO

EL UTRAMONTANISMO MEJICANO Y LA IMPRONTA DE GABRIEL GARCÍA MORENO 525

Rodrigo Ruiz Velasco Barba

1. PROLEGÓMENOS 525
2. EL UTRAMONTANISMO DEL SIGLO XIX Y EL CONFLICTO IGLESIA-ESTADO 529
3. GARCÍA MORENO Y SU ASESINATO EN LA PRENSA CATÓLICA MEJICANA 537
4. LA PROYECCIÓN SOBRE EL CATOLICISMO POLÍTICO MEJICANO DEL XX 552
5. COROLARIO: EL PORQUÉ DE GABRIEL GARCÍA MORENO 563

EL INTERNACIONALISMO UTRAMONTANO DE MIGUEL ANTONIO CARO CONTRA EL LIBERALISMO Y EL NACIONALISMO: GABRIEL GARCÍA MORENO EN *EL TRADICIONISTA* (1871-1876) 567

Santiago Pérez Zapata

1. INTRODUCCIÓN 567
2. GARCÍA MORENO Y MIGUEL ANTONIO CARO 570
3. EL UTRAMONTANISMO COLOMBIANO: MIGUEL ANTONIO CARO 575
4. LA POLÉMICA SOBRE EL LIBERALISMO 578

5.	UNA COMPARACIÓN CON CHILE.....	582
6.	LA NUEVA CIVILIZACIÓN.....	586
7.	FINAL.....	588

TRADICIÓN Y ULTRAMONTANISMO EN EL PERÚ. APROXIMACIONES DESDE EL SUR ANDINO (1821-1945).....	591
--	------------

José Luis Bellido

1.	INTRODUCCIÓN.....	591
2.	LA IGLESIA PERUANA EN EL <i>INTERREGNUM</i> DEL VIRREINATO A LA REPÚBLICA.....	598
3.	LOS DEBATES ENTRE LOS CATÓLICOS TRADICIONAL- ULTRAMONTANOS Y LOS CATÓLICOS LIBERAL-GALICANOS EN LOS ALBORES DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ.....	601
4.	LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LA REPÚBLICA: CONSTITUCIÓN, RELIGIÓN Y REVOLUCIÓN.....	605
5.	CAUSAS TRADICIONAL-ULTRAMONTANAS EN LAS GUERRAS CIVILES POLÍTICO-RELIGIOSAS: 1855 Y 1867.....	609
6.	EL TRADICIONAL-ULTRAMONTANO EN LOS ALBORES DEL <i>SAECULUM NOVUM</i>	617
7.	A MODO DE CONCLUSIÓN.....	620

EL ULTRAMONTANISMO BRASILEÑO.....	623
--	------------

Flávio Daltro Lemos de Alencar

1.	INTRODUCCIÓN.....	623
2.	LA SINGULARIDAD DEL BRASIL.....	624
3.	LAS HERMANDADES.....	628
4.	DOM VITAL.....	632
5.	EL OBISPO MACEDO COSTA.....	639
6.	DEL CARDENAL LEME AL CENTRO DOM VITAL.....	642
7.	FINAL.....	650

EL ULTRAMONTANISMO EN PARAGUAY	653
<i>Oscar Báez</i>	
1. <i>ÍNCIPIT</i>	653
2. DEFINICIONES.....	653
3. ANTECEDENTES.....	654
4. EL CASO BOGARÍN Y EL ULTRAMONTANISMO EN PARAGUAY	657
5. CONCLUSIONES	663
EL ULTRAMONTANISMO EN EL RÍO DE LA PLATA.....	665
<i>Horacio M. Sánchez de Loria</i>	
1. INTRODUCCIÓN	665
2. LOS INICIOS DE LA GUERRA CULTURAL EN EL RÍO DE LA PLATA..	668
3. EL MOVIMIENTO CATÓLICO	679
4. LA EDUCACIÓN Y LA FAMILIA.....	681
5. EL MOVIMIENTO CATÓLICO Y LA TRADICIÓN HISPÁNICA	683
6. EPÍLOGO.....	688
EL ULTRAMONTANISMO EN CHILE, ANTI REGALISTA Y REPUBLICANO.....	691
<i>Gonzalo Larios</i>	
1. INTRODUCCIÓN	691
2. DE LA MONARQUÍA A LA REPÚBLICA	692
3. LOS TRASTORNOS REPUBLICANOS.....	695
4. EL ORDEN CONSERVADOR Y EL OBISPO VICUÑA.....	696
5. EL ARZOBISPO VALDIVIESO Y LA ATMÓSFERA CULTURAL	700
6. LA CUESTIÓN DEL SACRISTÁN Y SUS CONSECUENCIAS.....	703
7. ABDÓN CIFUENTES Y EL ASOCIACIONISMO CATÓLICO.....	706
8. EL OBISPO SALAS EN EL CONCILIO VATICANO I.....	707
9. EPÍLOGO.....	709

EL ULTRAMONTANISMO MEJICANO Y LA IMPRONTA DE GABRIEL GARCÍA MORENO

RODRIGO RUIZ VELASCO BARBA

Universidad Panamericana (Ciudad de Méjico / Méjico)

«Fuera de este país [Ecuador] circularon memorias del caudillo católico que lo convertían en icono de múltiples causas internacionales, como “la guèrre entre les deux Frances”, y el ultramontanismo liderado por el Vaticano».

(Carlos Ramiro Espinosa y Jordi Canal)

1. PROLEGÓMENOS

Lo transcrito en el epígrafe¹, ¿pudo ser también el caso de «la guerra entre los dos Méjicos» y el ultramontanismo de estas latitudes alentado desde Roma? Me dispongo a cumplir con la difícil misión de reflejar la ruta histórica del «ultramontanismo» mexicano. Y, para embonar mejor con la ocasión, me he propuesto realizar la tarea de manera que pueda prestar atención a la relación entre éste y la memoria del expresidente ecuatoriano Gabriel García Moreno². De tal suerte que formulo estas interrogantes: ¿hubo alguna relación entre este ultramontanismo nativo y la figura de Gabriel García Moreno? Si fue así, ¿en qué consistió tal nexo? Como no he podido evitar la tentación, este relato incorpora retazos de una visión comparativa entre las historias de Méjico y Ecuador: afinidades y contrastes que bien pueden ayudar a una óptima comprensión de la posible trabazón. Dadas las limitaciones de tiempo y espacio que imponen las presentes circunstancias, debo resignarme a que el recorrido no pueda aspirar a la plena exhaustividad.

¹ Carlos Ramiro ESPINOSA FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA y Jordi CANAL, «La memoria transnacional de Gabriel García Moreno: la imagen póstuma del caudillo católico en Ecuador, Francia y Roma (1875-1921)», *Historia crítica* (Bogotá), n. 75 (2020), pp. 4 y 5.

² De acuerdo con «los *memory studies*, la memoria es un constructo colectivo del pasado que refuerza la identidad y cohesión de una u otra comunidad» (*Ibid.*, p. 6).

Creo conveniente el deslinde frente a la posibilidad de generar altas expectativas que no pueden ser bien retribuidas cuando, como ocurre ahora, la investigación es todavía naciente. Luego, lo que pretendo aquí es más bien una auroral mirada del paisaje, que podrá luego ser complementada con futuros progresos en el conocimiento de una relación temática tan interesante como inexplorada. Se trata, pues, de un inicial bosquejo a la espera de otras pinceladas que completen y perfeccionen el lienzo.

Empezaré por el término: Si nos atenemos al Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, dos de las acepciones de la palabra «ultramontano» son, por un lado, «partidario y defensor del más lato poder y amplias facultades del Papa» y, por otro, «extremadamente conservador»³. En la historiografía mejicana, quien fuera un prestigioso investigador –el sacerdote recientemente fallecido Manuel Olimón Nolasco– lo define como una «tendencia práctica de orientación a favor de Roma y no de los Estados nacionales en materia de doctrina y disciplina eclesiásticas», corriente que asimismo se muestra favorable a «la autonomía de la Iglesia frente a un régimen jurídico omnicompreensivo que se perfilaba en el tiempo»⁴. Luego, el ultramontanismo fue por Olimón identificado con una postura que aboga por la efectiva autoridad episcopal y del Papa. Esta corriente tomó fuerza a partir de la Revolución francesa, y a nivel popular se relacionó con una devoción al pontífice que cobró auge «más allá de los montes», es decir allende los Alpes. Según esto, los ultramontanos reclamaban que los arreglos entre los Estados nacionales y la Iglesia Católica debían llevarse a cabo directamente con el Papa y no solamente con las autoridades eclesiásticas locales, «sostenían principalmente la necesidad de que, en el concierto internacional, el Papa fuera soberano temporal» y «apoyaban que estuviera dotado de infalibilidad personal»⁵. En cuanto al derecho de propiedad, sostenían que la Iglesia y sus corporaciones contaban con un derecho fundamental de poseer bienes al margen de cualquier concesión por parte de las autoridades civiles. En la historia de Méjico, sospecho que muchos de quienes podían casar con el adjetivo no solían reconocerse como tales. En parte porque muchas de las veces fue un vocablo con una fuerte connotación peyorativa. No obstante, llama la atención que Olimón Nolasco registre que, en relación con Méjico, el término *ultramontano* fue usado sin ambages en una fecha tan temprana como 1827 por el polémico abate Dominique de Pradt⁶. Pese a ese

³ Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, 23ª. ed., Madrid, 2014.

⁴ Manuel OLIMÓN NOLASCO, *Clemente de Jesús Munguía y el incipiente liberalismo de estado en México*, Ciudad de Méjico, Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia en la Universidad Iberoamericana, 2005, p. 11. La tesis se publicó bajo el título: *El incipiente liberalismo de Estado en México*, Ciudad de Méjico, Editorial Porrúa, 2009.

⁵ Manuel OLIMÓN NOLASCO, *Clemente de Jesús Munguía y el incipiente...*, cit., p. 12.

⁶ Dominique DE PRADT, *Concordato de la América con Roma*, París, Librería de F. Rosa, 1827.

interesante apunte, si la condición de *conservador* llegó eventualmente a ser el peor de los sambenitos, con *ultramontano* no fue muy diferente.

Parece obvio que, en el marco de la historia de México, el ultramontanismo surgió a partir de un conflicto entre la autoridad política –el naciente Estado que a su vez fue creando la nación a partir de 1821⁷– y la Iglesia Católica. Esto es, una vez que «güelfos y gibelinos» perturbaron las aguas en el otrora Virreinato de Nueva España. Ahora bien, ¿dónde puede verse el abierto comienzo de ese conflicto? Durante el proceso de secesión el clero se dividió políticamente entre los simpatizantes de la insurgencia y los realistas. Ambos bandos, con frecuencia, presentaron su lucha como una causa sagrada y católica frente a la impiedad revolucionaria⁸. Una vez consumada la secesión del antiguo virreinato, la nación política en construcción ensayó diversas formas de gobierno dentro de un marco constitucional liberal. En este tenor fue el efímero Primer Imperio Mexicano de Agustín de Iturbide (1821-1823)⁹ y, tras su destrucción, la elevación de la Primera República Federal (1824-1835)¹⁰. En ambos casos, la confesionalidad católica del Estado

⁷ Adopto la tesis de un muy sugerente autor revisionista, para quien, contrario a lo que de ordinario se cree, es el Estado quien en México creó la nación y no al revés. Tomás PÉREZ VEJO, *Elegía criolla, Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*, 2ª. ed., Ciudad de Méjico, Editorial Crítica, 2019. Una explicación articulada en Miguel AYUSO, *La hispanidad como problema. Historia, cultura y política*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2018, p. 82.

⁸ Por paradójico que parezca, en el discurso ambos decían temer «a la herejía, a Napoleón y a la pérdida de los valores cristianos y españoles. Se empleaba el argumento de una conjura de francmasones y librepensadores para acabar con la religión y el trono y se atribuía participación en ella al enemigo político». Alfredo ÁVILA, «Cuando se canonizó la rebelión. Conservadores y serviles en Nueva España», en Erika PANI (COORD.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, tomo I, Ciudad de Méjico, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2009, p. 77. Sobre las posturas del clero ante el proceso independentista, puede verse: Jean MEYER, *La Iglesia y el nacimiento de las naciones iberoamericanas*, en Manuel ANDREU GÁLVEZ y Rodrigo RUIZ VELASCO BARBA (COORDS.), *La forja de México: a doscientos años del surgimiento de una nación política*, Ciudad de Méjico, EUNSA-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2021, pp. 289-341; Marta Eugenia GARCÍA UGARTE, «Los obispos y el clero en el proceso de independencia, 1810-1821», en *La forja de México*, cit., pp. 343-399.

⁹ Un destacado estudioso del período y de la figura de Iturbide, al analizar los proyectos de constitución elaborados durante el Primer Imperio afirma contundente: «El proyecto Trigarante encabezado por Iturbide se condujo por la senda constitucional moderna y liberal propia de su época si bien, desde luego, con las limitaciones y ambigüedades de un constitucionalismo incipiente, indefinido y abierto a diversas influencias y opciones. No cabe ni vale seguir calificando a la Trigarancia ni al Primer Imperio de reaccionarios, antimodernos, y pro absolutistas». Jaime DEL ARENAL FENOCHIO, «Proyectos de constitución política del primer imperio mexicano: el plan de una constitución de 1821», en *La forja de México*, cit., p. 253.

¹⁰ En la derrota del Primer Imperio Mejicano tuvo alguna colaboración el considerado «padre del liberalismo ecuatoriano». Me refiero a Vicente Rocafuerte, paisano de García Moreno, que en el extranjero se relacionó con liberales y revolucionarios mejicanos como fray Servando Teresa de Mier, Miguel Ramos Arizpe, Francisco Fagoaga o Carlos María de

y la protección de la Iglesia figuraban como elementos nodales de tales regímenes. En el segundo, además, se trataba del primer ensayo de una «república católica». Sin embargo, hasta el papado de Gregorio XVI (1831-1846) la situación de la Iglesia Católica en los antiguos territorios americanos de la Monarquía católica fue anómala, a causa de que los pontífices anteriores, que apoyaron a la dinastía borbónica y condenaron la insurgencia, en observancia del Regio Patronato se negaron a nombrar obispos para las repúblicas recién erigidas, por lo cual permanecieron muchas de ellas vacantes. Fue hasta el pontífice mencionado que desde Roma se designaron nuevos obispos para las diócesis hispanoamericanas afectadas por los procesos independentistas, lo que de algún modo «supuso un reconocimiento tácito de las nuevas naciones»¹¹. En el caso de Méjico, hubo que esperar hasta 1835 al reconocimiento oficial del nuevo Estado por parte del Papado, coincidente con el de la regente española María Cristina. Esta actitud reticente de Roma estimuló una radicalización de algunos políticos con tendencias liberales en su creciente postura anticlerical. A raíz de la secesión, como bien recuerda Carmen Alejos, gobiernos de Méjico pretendieron mantener algunas de las más importantes concesiones del Regio Patronato¹². Frente a esto, la postura de la jerarquía eclesiástica fue proclamar su independencia frente al Estado y procurar vincularse directamente con Roma. En suma, la actitud eclesiástica fue de rechazo hacia la reedición del Regio Patronato en la nueva república¹³. La pretensión del Estado nacional de ejercer un control sobre la Iglesia, y la resistencia desarrollada por una parte importante del clero, de la jerarquía eclesiástica y del pueblo mejicano, fungió como un cimiento sobre el que fue configurándose un catolicismo político, social y cultural muy combativo al que concierne el título de ultramontano.

Realizada la introducción, este trabajo sigue este orden de exposición: una necesaria aproximación al conflicto entre la Iglesia y el Estado durante el siglo XIX en México, que es el contexto indispensable para explicar el surgimiento y auge del ultramontanismo mexicano; luego, un estudio de algunos órganos de la prensa conservadora nacional coetánea del magnicidio

Bustamante, volviéndose acérrimo adversario de Iturbide. En ese sentido publicó una diatriba contra el emperador, de gran eco en la historiografía «oficial» anti-iturbidista. Véase: Vicente ROCAFUERTE, *Bosquejo ligerísimo de la Revolución en Méjico, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide, por un verdadero americano*, Filadelfia, Imprenta de Teracrouef y Naroajeb, 1822; Jaime Edmundo RODRÍGUEZ, «Vicente Rocafuerte», en Virginia GUEDEA (coord.), *Historiografía mexicana*. Vol. III, *El surgimiento de la historiografía nacional*, Ciudad de Méjico, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, pp. 167-182; Ricardo PATTEE, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, 3ª. ed., Ciudad de Méjico, Editorial Jus, 1962, pp. 43 y 44.

¹¹ Carmen ALEJOS GRAU, «Independencia sí, Patronato también. La negativa del episcopado mexicano a la reedición del Patronato», en Manuel ANDREU GÁLVEZ y Rodrigo RUIZ VELASCO BARBA, *La forja de México*, cit., p. 402.

¹² *Ibid.*, p. 403.

¹³ *Ibid.*, p. 405.

de Gabriel García Moreno, bajo la premisa de que a partir de ese episodio se comenzó a elaborar una imagen reverencial, icónica, del caudillo ecuatoriano en México; un adelanto de los ecos de esa idealización de Gabriel García Moreno en el catolicismo conservador o ultramontano en México, en el contexto de su confrontación con el Estado nacional-revolucionario durante el siglo XX; y para finalizar, unas breves reflexiones de conjunto.

2. EL ULTRAMONTANISMO DEL SIGLO XIX Y EL CONFLICTO IGLESIA-ESTADO

A mi juicio actual, hay que remontarse a los años 1833-1834 para ver que el gobierno republicano, con la influencia –que venía de atrás– de los masones de las logias yorquinas, comenzase a implementar una teoría y práctica de desbordado anticlericalismo. Las ideas y proyectos de políticos e ideólogos como Valentín Gómez Farías, José María Luis Mora y Lorenzo de Zavala, buscaron solucionar la quiebra de la hacienda pública mediante la confiscación de los abundantes bienes eclesiásticos y otras medidas secularizantes, como la supresión de la coacción civil para el pago de los diezmos y el cumplimiento de los votos monásticos, u otras restricciones a la enseñanza impartida por el clero. Este intento de reforma ha sido entendido por algunos historiadores como una especie de parteaguas conflictivo en las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado mejicano¹⁴.

La reacción centralista que dio lugar a la Constitución de 1836, también enclavada dentro de la teoría liberal, siguió manteniendo la confesionalidad católica del Estado. No obstante, la inestabilidad política, provocada por los constantes pronunciamientos militares, la bancarrota del gobierno, y las rebeliones autonomistas o federalistas de algunas regiones –que en el caso de Tejas, poblada por una mayoría de colonos anglosajones, llevaron a su separación de facto desde 1836– fueron motivando el desencanto y frustración que derivaron en la formal aparición del conservadurismo e incluso en la propuesta, nacida entre un sector del mismo, de establecer en Méjico una monarquía constitucional con apoyo europeo para imponer orden en una nación que parecía distanciarse cada vez más del anhelado camino al progreso. La contundente derrota de Méjico en su guerra frente a la agresión estadounidense (1846-1848) y la pérdida de más de la mitad de su territorio nacional mediante el Tratado de Guadalupe-Hidalgo exacerbaron esa decepción que desembocó, bajo el liderazgo de Lucas Alamán, en la fundación del Partido Conservador en 1849¹⁵.

¹⁴ Catherine ANDREWS, «Sobre conservadurismo e ideas conservadoras en la primera república federal (1824-1835)», en Erika PANI (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, cit., tomo I, pp. 126 y 127.

¹⁵ Erika PANI, «Las propuestas “conservadoras”», en Erika PANI (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, cit., tomo I, pp. 181, 191-193.

La historiadora Ana Buriano¹⁶ refirió que García Moreno «fue muy original» pero no excepcional en el entorno político americano. Para ilustrar su afirmación evoca el caso del mejicano Lucas Alamán, con quien guardaría estrechas semejanzas¹⁷. Pese a que Buriano no desarrolla esa comparación en su obra citada, en efecto, considero que la equiparación con el político e historiador guanajuatense resulta por demás sugerente. En principio, puede argumentarse que ambos eran criollos de familias más o menos acomodadas¹⁸, y los dos tuvieron oportunidad de cursar altos estudios, incluso en Europa¹⁹. Durante su juventud parecen haber abrazado tendencias liberales, al margen de que personalmente siempre fueron devotos católicos²⁰. Los grandes proyectos políticos de uno y otro surgieron a resultas de profundas crisis sufridas en sus respectivas naciones en construcción, las que en sus mocedades estuvieron al borde de desintegrarse. En el caso mexicano, por la inestabilidad nacional agravada por la traumática derrota frente a Estados Unidos, y en el caso de Ecuador, desequilibrios acompañados por el cercenamiento territorial y hasta la posibilidad de una «polonización» del país a merced de sus vecinos peruanos y neogranadinos²¹. En los dos casos –cabe decir que el proyecto conservador mejicano fue diez años anterior– tanto Alamán como García Moreno representaron una reacción en pro de la salvación nacional²², recurriendo a la unidad católica como eje aglutinador,

¹⁶ Acuciosa estudiosa uruguaya del garcianismo, con luengos años de desempeño en el mejicano Instituto Mora.

¹⁷ Ana BURIANO CASTRO, *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1860-1875*, Ciudad de Méjico, Instituto Mora, 2008, pp. 25 y 26.

¹⁸ Sobre los orígenes españoles y aristocráticos de la familia Alamán, véase: Moisés GONZÁLEZ NAVARRO, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, Ciudad de Méjico, El Colegio de México, 1952, p. 11. Un autor revisionista, a contrapelo de otros autores como Ricardo Pattee, asegura que el padre de García Moreno, el español Gabriel García Gómez, comerciante en Guayaquil, primero fue favorable a la causa realista y más tarde se sumó a la secesionista. Francisco NÚÑEZ DEL ARCO PROAÑO, *Quito fue España. Historia del realismo criollo*, Quito, Editorial JG, 2016, p. 348. Cfr. Ricardo PATTEE, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, cit., pp. 133-134.

¹⁹ Moisés GONZÁLEZ NAVARRO, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, cit., pp. 13 y 14; Ricardo PATTEE, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, cit., p. 144.

²⁰ Ricardo PATTEE, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, cit., pp. 50 y 51; Moisés GONZÁLEZ NAVARRO, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, cit., p. 14.

²¹ Ricardo PATTEE, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, p. 130; Ana BURIANO, *Navegando en la borrasca*, cit., pp. 14 y 15.

²² Como refiere Buriano: «Conviene enfatizar la idea de la magnitud de la desagregación que vivió Ecuador en 1859. El orden republicano, precariamente establecido hasta ese momento, se rompió en añicos; los proyectos de anexión pueden dar la magnitud de la desesperanza que privaba. El país exigía un tratamiento de terapia intensiva, una acción de salvación. Las elites estaban mentalmente proclives a aceptar un proyecto que interviniera a fondo el cuerpo, que tratara de reconstruir el tejido social y que modernizara el país. En estas circunstancias, García Moreno asumió el desafío de encabezar el intento». Ana BURIANO, *Navegando en la borrasca*, cit., p. 35.

y bajo esas condiciones la edificación de un Estado fuerte y eficaz capaz de lograr, sobre tales bases, un desarrollo estructural y material acorde con la modernidad²³. Asimismo, parece que tanto ellos como sus círculos compartieron en algún momento una actitud recelosa ante el protestantismo, la masonería y el expansionismo estadounidense de la Doctrina Monroe²⁴. Ahora bien, si Alamán inauguró un conservadurismo nacionalista claramente hispanista esto quizás es menos claro con el garcianismo ecuatoriano²⁵.

Este par de figuras han sido catalogadas como emblemáticas del conservadurismo de sus respectivas naciones. Con Alamán esta identificación fue autoproclamada²⁶ y en relación a García Moreno, si bien al parecer nunca se reconoció como tal, así le clasifican algunos historiadores esgrimiendo buenos argumentos²⁷. Cabe decir también que en el pensamiento conservador de uno y de otro hubo notable influencia del pensamiento contrarrevolucionario europeo, al abreviar de autores como el irlandés Edmund Burke y el sacerdote español Jaime Balmes²⁸. Ambos políticos, a lo largo de sus tra-

²³ Una síntesis de los principios del Partido Conservador en Méjico en carta de Lucas Alamán a Antonio López de Santa Anna, de 23 de marzo de 1853, citada por Alfonso NORIEGA, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, tomo I, Ciudad de Méjico, UNAM, p. 100. En el caso de García Moreno, el catolicismo como eje resalta sobre todo en su segundo periodo: Ana BURIANO, *Navegando en la borrasca*, cit., p. 154.

²⁴ *Ibid.*, p. 290; Moisés GONZÁLEZ NAVARRO, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, cit., p. 129.

²⁵ Aunque el conservadurismo mejicano también tenía sus ambivalencias, frente al legado hispánico, en Ecuador los políticos garcianistas parecen haber recurrido en mayor medida a la *leyenda negra*. Buriano comenta que el himno nacional de Ecuador, de Cipriano Mera, político garcianista de antiespañolismo «proverbial», es «uno de los himnos más anti-hispánicos del continente». Ana BURIANO, *Navegando en la borrasca*, cit., p. 293.

²⁶ «Nosotros nos llamamos conservadores. ¿Sabéis por qué? Porque queremos primeiramente conservar la débil vida que le queda a esta pobre sociedad, a quien habéis herido de muerte; y después restituírle el vigor y la lozanía que puede y debe tener, que vosotros le arrebatasteis, que nosotros le devolvemos. ¿Lo oís? Nosotros somos conservadores porque no queremos que siga adelante el despojo que hicisteis: despojásteis a la patria de su nacionalidad, de sus virtudes, de sus riquezas, de su valor, de su fuerza, de sus esperanzas... , nosotros queremos devolvérselo todo; por eso somos y nos llamamos conservadores». Lucas ALAMÁN, *El Universal* (Ciudad de Méjico), de 8 de enero de 1850, *apud* Josefina Zoraida VÁZQUEZ, «Centralistas, conservadores y monarquistas, 1830-1853», en Will FOWLER y Humberto MORALES (eds.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999, p. 124.

²⁷ Ana BURIANO, *Navegando en la borrasca*, cit., p. 23. Por el contrario, Juan Manguashca, niega el conservadurismo de García Moreno y lo describe como un «comunalismo católico republicano, democrático y popular radical, de tipo inédito en el continente» (*ibid.*, p. 22).

²⁸ Ana BURIANO, *Navegando en la borrasca*, cit., pp. 279 y 280; Moisés GONZÁLEZ NAVARRO, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, cit., pp. 27, 83 y 111. Llama la atención el juicio del ecuatoriano sobre Donoso Cortés, para quien el marqués de Valdegamas «si bien me gusta en parte, en mucho me desagrada. Estilo afectado, uniforme, repleto de antítesis y expresiones paradójicas, falto de naturalidad y a veces de fluidez, como resultado de un esfuerzo continuo y más digno de un retórico pedante que de un filósofo profundo» (Gabriel García Moreno a

yectorias, valoraron y, cuando les fue posible, ensayaron una variedad de regímenes donde pretendieron alcanzar sus objetivos básicos de orden y prosperidad: república, dictadura o incluso otearon una monarquía con apoyo europeo²⁹. Finalmente una de las diferencias más obvias e importantes es que el proyecto alamanista no logró consolidarse en Méjico³⁰, mientras el garciano logró asentarse durante alrededor de tres lustros en Ecuador, entre 1861 y 1875.

Bajo la guía de Lucas Alamán, los conservadores mejicanos confiaron su proyecto al camaleónico general Antonio López de Santa Anna, quien muy pronto, máxime ante la inoportuna muerte del fundador del Partido Conservador en junio de 1853, se fue despegando de los principios de esa agrupación y erigió un régimen despótico y personalista que fue derribado por la rebelión que enarbó el Plan de Ayutla entre 1854 y 1855. El triunfo de dicho movimiento dio acceso al poder a los liberales «puros», quienes pensaban que la prosperidad de Méjico dependía de una serie de reformas más o menos radicales tendientes a desmembrar las viejas estructuras «coloniales», en particular los privilegios de la Iglesia Católica y del Ejército. La promulgación de leyes y decretos en esa dirección, provocaron la cerrada oposición de la Iglesia Católica, y particularmente la de la jerarquía eclesiástica mejicana y el papa Pío IX, que condenaron dicha legislación e incluso llamaron a la desobediencia civil. Estas acciones fueron el contexto de alzamientos militares y populares al grito de «Religión y Fueros».

Entre tales medidas liberales, por su importancia sobresalieron: la Ley Juárez de noviembre de 1855, que atacaba el fuero eclesiástico y militar; la Ley de intervención de los bienes eclesiásticos de Puebla de 1856; el destierro del obispo poblano Pelagio Labastida y Dávalos, que refugiado en Roma, como dice Will Fowler, «convenció al papa Pío IX de que el gobierno [liberal] de [Ignacio] Comonfort era impío, inmoral y estaba resuelto a destrozarse la religión católica, apostólica, romana en México»; la Ley Lerdo de junio de 1856, de desamortización de bienes eclesiásticos y comunales; la clausura y nacionalización de varios conventos; la Ley del Registro Civil de enero de 1857, por la que la autoridad civil obligaba a la población a tramitar aspectos que antes eran exclusiva competencia de la Iglesia; la Ley Iglesias de abril de 1857, o de obvenciones parroquiales; y la impopularidad de la nueva

Roberto Ascásubi, de 7 de septiembre de 1853, citado en Ana BURIANO, *Navegando en la borrasca*, cit., p. 279).

²⁹ Véase el asunto del protectorado francés en Ecuador, aceptado en una época por García Moreno, véase Ana BURIANO, *Navegando en la borrasca*, cit., pp. 33 y 34; Ricardo PATTEE, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, cit., pp. 125 y ss.

³⁰ Algunos historiadores sostienen que el proyecto de Alamán, bajo un ropaje decididamente liberal, fue el que orquestó Porfirio Díaz entre 1876 y 1910. Véase: Will FOWLER y Humberto MORALES, «Introducción: una (re)definición del conservadurismo mexicano del siglo diecinueve», en Will FOWLER y Humberto MORALES (eds.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*, cit., pp. 18 y 19.

Constitución de 1857, que incluyó artículos antirreligiosos y después la controversial obligación de que los funcionarios la juraran, contribuyeron grandemente a gestar el malestar social y la polarización que derivó en la Guerra de Tres Años entre finales de 1857 y principios de 1861. Como deja ver Will Fowler, se trató de la contienda más sangrienta en México desde los días de la insurgencia que comenzaran los curas Miguel Hidalgo y José María Morelos³¹. Fue una contienda que coincidió en Ecuador con el ascenso al poder de Gabriel García Moreno, y sabemos que la prensa ecuatoriana la miró con cierta atención³².

Las leyes secularizantes de los liberales mejicanos contaron, como dijimos, con la frontal oposición ultramontana de la jerarquía eclesiástica mexicana, donde destacaron a su debido tiempo los nombres de los arzobispos Lázaro de la Garza y Ballesteros de Méjico, Pelagio Labastida y Dávalos de Puebla y Clemente de Jesús Munguía de Michoacán. Para este último, que para Manuel Olimón era un diáfano ultramontano³³, la Constitución de 1857 era

«semiatea, semideísta, cismática, una Constitución donde la religión católica, apostólica, romana no es invocada sino para subyugarla, la disciplina eclesiástica no es mencionada sino para destruirla, la moral no es garantizada sino para relajarla y desnaturalizarla; donde es sagrado el trabajo de todos menos el del clero, la representación de todos menos la del clero, el derecho de todos menos el de la religión, la libertad de todos menos la de la Iglesia, todos los intereses del pueblo, menos los religiosos y morales»³⁴.

El ultramontanismo de los arzobispos que condenaron el liberalismo de entonces fue reacio a la subordinación de la Iglesia Católica por el Estado, y resistente frente a la pretensión de que los derechos de la Iglesia fueran concesiones del Estado cuando su origen era anterior y divino. Para los liberales, en cambio, tanto la Constitución promulgada como las Leyes de Reforma formaban parte de una serie de medidas secularizadoras necesarias para hacer de México una nación próspera y moderna. Era la misma visión determinista del progreso indefinido, de origen ilustrado, confiada en la razón autónoma del hombre y deseosa de apartar «el fanatismo y la superstición», aunque, a menudo, en Méjico sus propugnadores se ostentaran públicamente como devotos católicos.

Tan problemática e impopular resultó, desde su promulgación, la Constitución de 1857 para los liberales —en gran parte por la cerrada oposición de

³¹ Will FOWLER, *La guerra de tres años. El conflicto del que nació el Estado laico mexicano*, Ciudad de Méjico, Crítica, 2020, pp. 22, 86, 91.

³² Ana BURIANO, *Navegando en la borrasca*, cit., p. 287. Para la prensa garcianista también se puede consultar Ana BURIANO CASTRO (ed.), *El «espíritu nacional» del Ecuador católico: artículos selectos de El Nacional, 1872-1875*, Ciudad de Méjico, Instituto Mora, 2011.

³³ Manuel OLIMÓN NOLASCO, *Clemente de Jesús Munguía y el incipiente...*, cit., pp. 79 y ss.

³⁴ Clemente de Jesús MUNGUÍA, citado por Will FOWLER, *La guerra de tres años*, cit., p. 99.

la jerarquía eclesiástica y el pontífice, junto con la aversión de mandos del Ejército frecuentemente proclives a pronunciarse–, que buena parte de los moderados a la cabeza del gobierno –el presidente Ignacio Comonfort y el general Félix Zuloaga– se atrevieron a derogarla mediante un autogolpe de Estado bajo el Plan de Tacubaya de diciembre de 1857, el que fue secundado por los conservadores, destacando entre ellos los jóvenes generales Luis Osollo, Miguel Miramón y Tomás Mejía, los llamados Macabeos, en una lucha que adquirió los rasgos de guerra religiosa –la Guerra de Tres Años– contra quienes tremolaron la bandera de la legalidad constitucional y formaron al lado del gobierno itinerante de Benito Juárez. Este conflicto se decidió a favor del último, a decir del historiador británico Will Fowler, por el decisivo apoyo político, logístico y militar del gobierno de Estados Unidos³⁵.

Aunque los liberales se alzaron con un triunfo militar rotundo, a fines de 1861 comenzó la intervención europea en Veracruz, que profundizaría la Francia de Napoleón III hasta ocupar buena parte del territorio mexicano y establecer por sus pistolas un protectorado que ayudara a la formación de un bloque latino que pusiera freno al expansionismo estadounidense. La intervención francesa, en contubernio con una parte de los conservadores, patrocinó la conformación del Segundo Imperio con Maximiliano de Habsburgo como monarca. Al parecer todavía se discute la postura del presidente Gabriel García Moreno ante el Imperio de Maximiliano. Mientras una serie de historiadores aseguran que García Moreno fue neutral e incluso opuesto al II Imperio³⁶, otros aseveran fuera de duda «que García Moreno envidió la suerte de México, que era la que él había concebido para Ecuador». En esa tónica se recuerdan también las alusiones de García Moreno ante la victoria liberal, como cuando deseó para ese país que se mantuvieran lejos «los excesos de la demagogia rapaz, inmoral y turbulenta», palabras que algunos historiadores han interpretado como una velada crítica antijuarista³⁷.

La experiencia del II Imperio Mejicano sostenido por las bayonetas de Napoleón III no respondió a las expectativas de los más conservadores mejicanos que integraron la comisión que invitó a Maximiliano de Habsburgo para que ocupara el trono. El monarca fue firme en su liberalismo, conformó su gabinete con algunos conspicuos liberales, buscó sin éxito avenirse con los constitucionalistas para lograr una conciliación nacional y evitó dar marcha atrás a las leyes que habían despojado a la Iglesia de sus bienes durante la Guerra de Tres Años. No debe extrañar, pues, que pese a sus inten-

³⁵ Will FOWLER, *La guerra de tres años*, cit., p. 438. Sobre la relación entre el Partido Liberal en México y el expansionismo estadounidense, puede verse Luis REED TORRES, *Al servicio del enemigo de México*, 2ª ed., Ciudad de Méjico, s.n., 2011.

³⁶ Ricardo PATTEE, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, cit., pp. 233 y 234; Manuel GÁLVEZ, *Vida de Don Gabriel García Moreno*, 2ª ed., Buenos Aires, Editorial Difusión, 1942, pp. 254 y 255.

³⁷ Ana BURIANO, *Navegando en la borrasca*, cit., p. 43.

tos el II Imperio no lograra firmar un concordato con Roma como el que sí había obtenido por esos mismos años el Ecuador garcianista³⁸.

La derrota del Segundo Imperio y la República Restaurada en 1867 significaron una verdadera conmoción para el catolicismo y el conservadurismo en México. Desde entonces los perdedores cargaron a costas con el estigma de haber sido cómplices de una invasión extranjera, y la Iglesia Católica tuvo que vérselas con un gobierno liberal que podía amenazarle y chantajearle con las Leyes de Reforma cual espada de Damocles³⁹. Un estudioso del catolicismo mejicano de aquellos años, como es Jorge Adame Goddard, sostiene que quienes a la fecha se habían identificado como conservadores –que, como decimos, cargaban con el estigma de haber colaborado con la aventura imperialista de Napoleón III–, en principio prefirieron adoptar una actitud apolítica y lejana respecto de la vida pública, esto con tal de no dar ocasión a la aplicación rigurosa de la legislación anticlerical y, a la vez, no dar oportunidad a una mayor persecución contra sus propias personas, las que en ocasiones se habían visto obligadas a sufrir la amargura del exilio y estaban apenas reintegrándose en la vida nacional. Los escritores católicos de aquella época, por lo general, mientras gobernó Benito Juárez, se limitaron a sus labores educativas y académicas, y la Iglesia pretendió aprovechar la frágil tolerancia del gobierno con vistas a su necesaria reorganización⁴⁰.

En este contexto fue que los viejos conservadores crearon La Sociedad Católica el 25 de diciembre de 1868, en el Hotel Iturbide de la capital, con la venia episcopal. Especialmente con el aliento del arzobispo de México a la sazón, Pelagio Labastida y Dávalos, y del obispo de León, José María Díez de Sollano. Pese a la aprobación y supervisión eclesiástica, esencialmente se trataba de una organización de laicos que aseguraba mantenerse al margen de la política y dedicarse exclusivamente a «promover los intereses religiosos». Entre sus miembros y fundadores destacaban antiguas figuras del partido conservador, e incluso algunos de ellos habían participado en el extinto go-

³⁸ A criterio de Ana Buriano el régimen garcianista «celebró un concordato sin parangón en las otras repúblicas del continente. Concedió a la Iglesia el manejo de toda el área educativa e ideológica. Sin embargo, la sometió al poder del Estado en materia de fueros y en la multiplicación de diócesis a fin de afirmar el implante nacional, y puso en sus manos la aplicación de la política educativa. En contrapartida se apropió de 20% más del diezmo» (*Ibid.*, pp. 46 y 47).

³⁹ Con todo, es interesante observar que, según el historiador Pablo Mijangos, arzobispos ultramontanos de antaño, como Clemente de Jesús Munguía, comenzaron a estimar positivamente en lo sucesivo la separación de Iglesia-Estado, consolidada con el triunfo liberal, como un principio aprovechable frente a los constantes acometidas del Estado, ya fuera liberal o conservador, para someterla o controlarla. Es un enfoque caro al catolicismo liberal. Pablo MIJANGOS Y GONZÁLEZ, *Entre Dios y la República. La separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*, Valencia, Tirant Lo Blanch-Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2018, p. 304, *apud* Will FOWLER, *La guerra de tres años*, cit., p. 441.

⁴⁰ Jaime ADAME GODDARD, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, Ciudad de Méjico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, pp. 17 y 19.

bierno imperial. Su presidente fue José de Jesús Cuevas, y le acompañaron Luis Landa como tesorero y Bonifacio Sánchez Vergara como secretario. En la lista de sus integrantes estuvieron Ignacio Aguilar y Marocho, Sebastián Alamán, José Joaquín Arriaga, Tirso Rafael de Córdoba, José Ignacio de Anievas, Nicolás Icaza, Miguel Martínez, Octaviano Muñoz Ledo, José Joaquín Terrazas, José Dolores Ulíbarri, Mariano Villanueva y el historiador Niceto Zamacois, por sólo mencionar algunos de los más relevantes⁴¹.

Comenta Manuel Ceballos Ramírez que estos católicos mejicanos, tras la derrota del partido conservador, como otros de sus homólogos europeos, adoptaron la táctica del retraimiento y «la creación de un nuevo espacio vital» en un mundo que tardaría en verse transformado por el liberalismo. Tal y como refieren tanto Ceballos como Adame, citando a un periódico afín de aquellos días: «La Sociedad Católica es la conversión de un partido en apostolado»⁴². La derrota militar y política de los conservadores, les estaba llevando a privilegiar su acción en el campo social, cultural e intelectual. De acuerdo con los objetivos culturales y religiosos de La Sociedad Católica, se estableció una Comisión de Publicaciones que vio por la fundación y el sostenimiento de una serie de periódicos y revistas con miras a la difusión «de las ideas morales y religiosas»⁴³. Entre esos medios se hallaron, a partir de abril de 1875, la revista *El Mensajero Católico*⁴⁴, y el periódico *La Voz de México*, que fue vocero de la organización entre 1870 y 1875⁴⁵. Octaviano Valdés recuerda que los de la República restaurada fueron tiempos oscuros para la prensa católica: «La prensa liberal gozaba de franquicias y privilegios. La prensa independiente y católica, de circulación reducida, apenas tímidamente hacia oír su voz [...] Por nobles que fuesen los esfuerzos, las publicaciones independientes distaban mucho de llegar a la gran masa del pueblo, y la vida que llevaban tenía que ser dura y precaria»⁴⁶. En ese entorno agreste, a juicio de

⁴¹ *Ibid.*, pp. 19-21.

⁴² Manuel CEBALLOS RAMÍREZ, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la «cuestión social» y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, Ciudad de Méjico, El Colegio de México, 1991, p. 52; Jorge ADAME GODDARD, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, cit., p. 131.

⁴³ Jorge ADAME GODDARD, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, cit., p. 22.

⁴⁴ El título completo fue *El Mensajero Católico. Semanario de la Sociedad Católica de México*. En cada número lucía el lema: «*Haec est victoria vincit mundum: fides nostra.* (I Jn., V, 4)». Fue publicado en la ciudad de Méjico en la Imprenta de I. Escalante.

⁴⁵ En este caso, su título completo fue *La Voz de México. Diario político, religioso, científico y literario de la Sociedad Católica*. Era publicado todos los días excepto los lunes a las siete de la mañana. Las oficinas se hallaban en la administración de la Sociedad Católica, calle de las Escalerillas número 21, en la ciudad de Méjico. El encabezado del periódico siempre incluía una frase en latín que decía: «*Justitia elevat gentem: miseros autem facit populos peccatum*» (*Prov.*, XIV, 34)».

⁴⁶ Octaviano VALDÉS, «Introducción» a Trinidad SÁNCHEZ SANTOS, *Obras completas de Trinidad Sánchez Santos*, tomo II, Ciudad de Méjico, Editorial Jus, pp. 10 y 11.

este prestigioso académico, «el campeón de esos esfuerzos, a veces heroicos, era *La Voz de México*»⁴⁷. En la hora de su fundación, los redactores responsables advertían en el primer editorial:

«No venimos [...] ni en pro ni en contra de ningún partido, sino en favor de los grandes intereses legítimos de la nación, en favor de todos los buenos principios sociales [...]. Y venimos muy principalmente a combatir por la autoridad y la doctrina católicas, con las cuales y sólo con ellas, se restaura la moral pública y privada, se reconoce y afirma la verdad social y política, se ama y se realiza la justicia, se hace la propiedad inviolable hasta para el pensamiento, se purifica y florece la verdadera libertad, se establece y consolida el orden, se hacen posibles y permanentes la unión y la paz»⁴⁸.

La declarada actitud apartidista de 1870 no se mantuvo mucho tiempo. El anticlericalismo del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, a partir de 1873, según nos cuenta Adame Goddard, fue provocando un viraje en la línea editorial de *La Voz de México*, hacia el abandono de la anterior actitud «apolítica» y el desarrollo de una abierta crítica al gobierno lerdistista. De acuerdo con estas circunstancias, a inicios de 1875 el periódico dejó de ser el portavoz de La Sociedad Católica para volverse de «propiedad particular» y así desarrollar su campaña sin efectos indeseados para la sociedad de la que había surgido.

Otro periódico conservador, anterior a La Sociedad Católica, fue *El Pájaro Verde*⁴⁹, fundado y dirigido por su propietario Mariano Villanueva Francesconi desde 1861⁵⁰. Quizás se trataba de un periódico relativamente más moderado que sus compañeros de trinchera, al menos durante algunos periodos de su existencia. Había sido partidario del Imperio de Maximiliano, y desde su aparición se publicó con varias interrupciones hasta su cierre definitivo en 1877.

3. GARCÍA MORENO Y SU ASESINATO EN LA PRENSA CATÓLICA MEJICANA

Enseguida se aborda el tratamiento que estas tres publicaciones católicas y conservadoras de la capital –*El Mensajero Católico*, *La Voz de México* y *El Pájaro*

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 15 y 16.

⁴⁸ «La voz de México», *La Voz de México* (Ciudad de Méjico), 17 de abril de 1870, p. 1.

⁴⁹ En 1875, su título completo era *El Pájaro Verde. Diario de política, religión y literatura, ciencias y artes, industria y comercio, agricultura y mejoras materiales, medicina, minería, teatros, modas y recopilador de las materias de más importancia de la prensa del nuevo y viejo continente*.

⁵⁰ *El Pájaro Verde* fue financiado, en sus inicios, por el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía. Corría el rumor de que su título «era el anagrama, con una sustitución ortográfica, de la frase “arde plebe roja”», y acaso esa especie explique que fuera incendiado apenas al nacer. Guadalupe GÓMEZ-AGUADO y Adriana GUTIÉRREZ HERNÁNDEZ, «El pensamiento conservador de los periódicos *La Cruz* y *El Pájaro Verde*: definición y transformación en tiempos de crisis», en Erika PANI (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, tomo II, Ciudad de Méjico, FCE-Conaculta, 2009, pp. 227 y 228.

Verde– dieron al asesinato de Gabriel García Moreno⁵¹. Si bien durante los gobiernos del ecuatoriano hubo otros muchos acontecimientos que pudieron ser recogidos por la prensa mejicana, su muerte parece propicia para rastrear los balances de su vida y obra desde la perspectiva ese conservadurismo más o menos ultramontano. Con este propósito, se explorará lo escrito en esas tres publicaciones en unas coordenadas temporales que van desde agosto de 1875 hasta febrero de 1876. Esto es, durante los siete meses que siguieron al deceso del presidente ecuatoriano. La exposición se hará procurando un orden cronológico y, cuando se citen los textos de publicaciones de la época, se mantendrá la escritura original.

En la prensa católica de los años que exploraremos, entre 1875 y 1876, proliferaban las críticas al liberalismo, a la masonería y, ocasionalmente, también al gobierno lerdistas. Naturalmente, grandes espacios estaban dedicados a los avatares de la Iglesia Católica en Méjico y el mundo, así como a dar una tribuna a las voces de autoridad eclesiástica, las episcopales y al papa Pío Nono. En las planas de esos años pueden leerse las controversias generadas por la penetración del protestantismo en Méjico. Puede verse también que interesaba la rebelión de los religioneros contra el anticlericalismo de Lerdo de Tejada, a la sazón particularmente fuerte en el Estado de Michoacán⁵², y luego las alusiones a la insurrección que, bajo el Plan de Tuxtepec, conduciría a la toma del poder por el general Porfirio Díaz Mori. En el plano internacional, quizás entre las noticias más abundantes se hallaban las relativas a la tercera guerra carlista en España y al anticatólico *Kulturkampf* del canciller alemán Otto von Bismarck⁵³.

En Méjico, en los medios que tenemos bajo la lupa, la noticia de la muerte de Gabriel García Moreno no se dio a conocer hasta poco más de un mes después del atentado. En un apartado de *El Pájaro Verde* del día 23 de agosto de 1875 todavía se mencionaba al «Dr. Gabriel García Moreno» como man-

⁵¹ Estos dos periódicos y la revista fueron consultados durante mayo y junio de 2021 en la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada, dependiente de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, en Ciudad de Méjico, y la Hemeroteca Nacional Digital, dependiente de la Universidad Nacional Autónoma de México.

⁵² Sobre el conflicto, véase Marco Ulises IÑIGUEZ MENDOZA, «¡Viva la religión y mueran los protestantes!». *Religioneros, catolicismo y liberalismo: 1873-1876*, Zamora, Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales en El Colegio de Michoacán, 2015.

⁵³ En *El Pájaro Verde*, bajo la firma de Pedro Ruiz, se deseaba –salvo que se convirtiera antes– la muerte del «desdichado» Bismarck que «no respeta ni la majestad de la Iglesia Católica ni las canas de un venerable y virtuoso anciano» como el papa Pío IX. Semejante deseo motivó la reacción de la prensa liberal, que echó en cara de su rival la escasa actitud evangélica que denotaba. La respuesta de *El Pájaro Verde* no se hizo esperar: «O el *Correo* no sabe lo que está haciendo ese anticristo de Bismarck, o no ama a su madre. Lectores, ¿quién de vosotros no desearía la muerte de aquel que á muerte persiguiera a vuestra madre? [...] Pues... nosotros amamos mucho á nuestra madre la santa Iglesia católica». Véase: «El impío Bismarck», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 16 de octubre de 1875, p. 3; «Deseamos la muerte de Bismarck», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 20 de octubre de 1875, p. 2.

datario del Ecuador dentro de una relación de «Presidentes de la repúblicas de América»⁵⁴. Es decir, ese periódico capitalino seguía considerando que el personaje mantenía sus funciones presidenciales cuando había expirado el 6 de agosto. Naturalmente, en aquella época las comunicaciones todavía no permitían conocer las noticias del mundo con la inmediatez de hoy. Por fin, *El Mensajero Católico* del día 9 de septiembre, enterado por una nota de *El Telégrafo de Matamoros*, reproducía la noticia de que García Moreno «fue asesinado en su palacio» por «el capitán Royo», quien «murió también de las heridas que le infirió el difunto presidente al defenderse». Como podía esperarse, las versiones que fueron dándose al público fueron muchas veces imprecisas. La revista católica mejicana también advirtió que la prensa liberal, pese a que decía reprobar el acto, «bate palmas ante la perspectiva de un cambio en la marcha política que deberá seguir esa nación». Enseguida la revista mostraba su postura al señalar a sus lectores que «el Ecuador es la única nación americana que hasta la fecha haya logrado verse libre de la impiedad liberal; y haya presentado al mundo el ejemplo de una nación católica, que reconoce una religión el Estado, y que se mantiene en las antiguas tradiciones morales, a pesar de ser una República constituida bajo el mismo plan, o muy parecida al que rige a los demás»⁵⁵. Como es natural, se subrayó entonces que los móviles del atentado aun eran desconocidos y que conforme fueran realizadas las indagaciones el hecho habría de esclarecerse. El 12 de septiembre *La Voz de México* se refirió al asesinato de García Moreno y reprodujo algunas de las declaraciones oficiales del que fuera vicepresidente ecuatoriano, Francisco Javier León⁵⁶. De un modo muy similar y basado en la nota de un diario sudamericano, *El Pájaro Verde* dio también parte del acontecimiento al día siguiente⁵⁷.

El Mensajero Católico del 16 de septiembre contaba que al cadáver de uno de los homicidas, «el talabartero Faustino Rayo», le habían encontrado «en el bolsillo sobre 100 soles en monedas y billetes de banco», lo que hacía sospechar que el crimen había sido «impelido por manos ocultas»⁵⁸. La nota ya apuntaba, según creo, hacia uno de los temas que se volverían recurrentes en la prensa católica mejicana: la atribución del asesinato a la masonería. El cotejo de estas publicaciones denota un seguimiento del caso, con la lógica dependencia respecto de la prensa extranjera, tanto

⁵⁴ «Presidentes de las repúblicas de América», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 23 de agosto de 1875, p. 3.

⁵⁵ «Ecuador», *El Mensajero Católico* (Ciudad de Méjico), tomo I, n. 23 (9 de septiembre de 1875), p. 366.

⁵⁶ «El asesinato del presidente del Ecuador», *La Voz de México* (Ciudad de Méjico), 12 de septiembre de 1875, p. 2.

⁵⁷ «El asesinato del señor presidente del Ecuador», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 13 de septiembre de 1875, p. 2.

⁵⁸ «Ecuador», *El Mensajero Católico* (Ciudad de Méjico), tomo I, n. 24 (16 de septiembre de 1875), p. 384.

sudamericana como europea (especialmente francesa, española e italiana). Probablemente fue *El Pájaro Verde* quien publicó una mayor cantidad de notas relativas al magnicidio, compartiendo los progresos en la investigación y algunos de los comunicados oficiales de las autoridades políticas ecuatorianas⁵⁹.

No deja de llamar la atención que *El Pájaro Verde* reprodujera, desde la primera plana, un largo artículo de uno de sus rivales, *El Monitor Republicano*, «periódico que nada tiene de fraileasco» diría en otra ocasión, firmado en Guanajuato por Juan N. Vejarano, quien, como se deduce del escrito, se decía testigo de uno de los episodios clave en la vida del mandatario ecuatoriano: al parecer, el referente a una de las guerras entre Ecuador y Colombia y las conversaciones sostenidas entre el prisionero Gabriel García Moreno y el triunfante general colombiano Julio Arboleda tras la batalla de Cuaspud. Es notable porque el autor publicó un esbozo biográfico que distaba de ser apologético y más bien tenía la pretensión de una reflexión equilibrada en torno al personaje, «como particular, como jefe supremo, presidente, diplomático, legislador y guerrero, y aun como tirano». Pese a no ser un escrito hagiográfico, reconocía en García Moreno a un hombre extraordinario, «en quien no se sabe qué admirar más». Su promoción de ciencias y artes hacían al mandamás ecuatoriano comparable a Carlomagno, y su fomento de obras públicas a Pedro II de Rusia. Su arrojo en batalla, como en el combate naval de Jambelí (1865), recordaban a «las hazañas de Cid Campeador», y su pálpito y fortuna eran parangonables a los de Páez, José María Córdoba y Antonio José de Sucre. No obstante, también señalaba que las «malas pasiones» habían dominado su espíritu, y que su orgullo había tenido consecuencias «en extremo perjudicial[es] para su patria». A sus ojos, la cruel represión hacia sus enemigos y las innecesarias guerras con Colombia eran muestras esgrimidas en tal sentido.

El autor lamentaba que la muerte de García Moreno, de la misma manera que ocurriera a Abraham Lincoln, hubiera llegado a manos de un «frenético asesino». Para el articulista, el balance que ofrecía García Moreno era radicalmente contrastante. Había muerto «el más notable de todos los actuales gobernantes de América», pero también «un tirano más». El presidente occiso había fomentado el comercio y la industria, había custodiado las ciencias y las artes, pero también había amordazado las libertades y limitado las garantías individuales. Destacaba en él su honestidad, pero también su imprudencia al sacrificar a algunos de sus paisanos en aventuras internacionales fortuitas. Finalmente, el autor sometía su juicio –que creía respetuoso– al superior tribunal de la historia, no sin antes sentenciar que concernía al «ciudadano más notable que ha producido el Ecuador desde los días de

⁵⁹ «El difunto Sr. Presidente del Ecuador», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 13 de octubre de 1875.

Olmedo hasta hoy»⁶⁰. Curiosamente, el artículo obviaba por entero toda la dimensión religiosa del personaje y de su obra de gobierno. A partir de mis pesquisas, estimo que se trató de un artículo excepcional en tanto que los sucesivos escritos, publicados dentro de la prensa católica mejicana estudiada, tenderían a la unánime elevación del personaje sin dar ocasión al menor atisbo de crítica. La razón de que la prensa católica retomase este artículo publicado en un periódico liberal residía, a mi juicio, en lo que admitía favorable del personaje, como si fuese «a confesión de parte»: he ahí lo que admite un recalcitrante opositor.

Al reproducir un artículo francés, publicado en *Études de Lyon*, *El Mensajero Católico* apuntaba «las presuntas causas» y «los móviles que impulsaron a los asesinos» de García Moreno. En este tenor, en el «execrable atentado [...] no puede uno menos que ver la mano oculta de la francmasonería», la que, «en América lo mismo que en Europa se disfraza con el nombre de liberalismo». Esta sociedad sería responsable de terminar con «la existencia del único jefe de Estado que, en nuestros tiempos, no haya inmolado víctimas en los altares de la revolución»⁶¹. A la hora de retratar al fallecido, los trazos ponían de realce sus virtudes caballerescas a la manera del Cid, junto con los progresos que su gobierno había traído al Ecuador. Desde aquellos días la prensa recogería algunas de las frases de García Moreno que, en lo venidero, se volverían célebres, empezando por «Dios no muere nunca»⁶². En esta prensa que comentamos puede verse reflejada una identificación de García Moreno con el catolicismo institucional. *El Mensajero Católico* revelaba la alta consideración que el ecuatoriano tenía ante el Papa, contando que el día del aniversario de la entrada del ejército piemontés en Roma, Pío Nono había ofrecido una misa solemne por el alma de García Moreno, «asesinado por los enemigos del catolicismo»⁶³. Y en otro espacio, «Ecos del Vaticano», se transcribía una «alocucion de Su Santidad á los peregrinos franceses de

⁶⁰ Juan N. VEJARANO, «Noticia Biográfica de Gabriel Garcia Moreno», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 14 de octubre de 1875, pp. 1 y 2. El artículo había salido originalmente en *El Monitor Republicano*, con una carta adjunta del autor a su director, Vicente García Torres, donde suplicaba por su oportuna publicación al tratarse del «periódico de mis simpatías». Juan N. VEJARANO, «Noticia Biográfica de Gabriel Garcia Moreno», *El Monitor Republicano* (Ciudad de Méjico), 12 de octubre de 1875, pp. 2 y 3.

⁶¹ «Ecuador», *El Mensajero Católico* (Ciudad de Méjico), tomo I, n. 29 (21 de octubre de 1875), p. 461. El mismo artículo que reprodujo, en la sección «Prensa extranjera», bajo el título de «Ecuador», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 16 de diciembre de 1875, p. 2.

⁶² «Ecuador», *El Mensajero Católico* (Ciudad de Méjico), tomo I, n. 32 (1 de noviembre de 1875), p. 509; «El Sr. García Moreno», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 27 de noviembre de 1875, p. 3. Asimismo, es significativo cómo la prensa iba dando a conocer distintas y hasta contradictorias versiones sobre los pormenores de atentado según los telegramas recibidos. Por ejemplo, una de esas notas mencionaba que uno de los cuatro asesinos de García Moreno había sido aprehendido y luego «despedazado por el pueblo de Quito» (*Ibid.*).

⁶³ «Roma», *El Mensajero Católico* (Ciudad de Méjico), tomo I, n. 33 (18 de noviembre de 1875), p. 526.

Laval que fueron a visitarle el día 8 de Setiembre de 1875», donde el papa Mastai reflejaba su convicción respecto de las causas del crimen:

«Si en medio de delirio tan grande y tan general, surge maravillosamente una república que, bajo el Ecuador, se distingue por la rectitud de espíritu de los que la gobiernan y por la fe inquebrantable de su presidente, que cada vez se ha ostentado más y más hijo obediente de la Iglesia, en extremo afecto a la Santa Sede, y deseoso de conservar en la República el espíritu de piedad y religión; he ahí que la impiedad despierta y considera como una mengua para la pretendida civilización moderna que un gobierno se consagre no sólo al bienestar material del pueblo, sino piense también en unir a ese bien material el de las almas, persuadido de que este último es el verdadero bien, por afectar no sólo al presente, que pasa, sino asimismo al porvenir, que es eterno. Los impíos, pues, se reunieron en un misterioso conciliábulo en una República vecina, y cual valerosos sectarios, decretaron la muerte del respetable presidente, que cayó bajo el acero asesino, —á lo menos si ha de darse crédito a la voz pública— y cayó víctima de su fe y de su caridad cristiana para con su patria»⁶⁴.

La figura del expresidente ecuatoriano fue adquiriendo, para el mundo católico, los rasgos arquetípicos del político que se enfrenta a la agresión del liberalismo y la masonería. *La Voz de México* del 5 de diciembre, siguiendo una nota de *Trait d'Union*, un periódico francés de la Ciudad de Méjico⁶⁵, daba cuenta del asesinato del presidente ecuatoriano, subrayaba que la víctima «era un católico ferviente que siempre dio pruebas de adhesión a las doctrinas proclamadas por la Santa Sede» al tiempo que reproducía la última carta que el finado dirigiera al papa tras su segunda reelección⁶⁶. De acuerdo con la misma fuente francesa, *El Pájaro Verde* refrendaba ese fervor religioso de García Moreno y destacaba que él mismo hubiera anticipado y aun deseado su propia eliminación a manos de «agentes de sociedades secretas. Dios tenga en su gloria a este mártir de la causa católica»⁶⁷. Conforme progresaba la investigación del crimen, estas publicaciones católicas creían cada vez «más claro» que el «horrible atentado que privó a esta nación de su digno y sentido jefe» había sido «obra de una sociedad secreta, que tiene sucursales en todas las repúblicas del

⁶⁴ «Alocución de Su Santidad a los peregrinos franceses de Laval que fueron a visitarle el día 8 de Setiembre de 1875», *El Mensajero Católico* (Ciudad de Méjico), tomo I, n. 33 (18 de noviembre de 1875), p. 521.

⁶⁵ Jacqueline Covo, «*Le Trait d'Union*, periódico francés de la Ciudad de México, entre la Reforma y la Intervención», en *Historia Mexicana* (Ciudad de Méjico), vol. 35, n. 3 (1986), pp. 461-476.

⁶⁶ «García Moreno», *La voz de México* (Ciudad de Méjico), 5 de diciembre de 1875, p. 2. En una fecha posterior, otro medio de los que seguimos recogía del periódico oficioso del Vaticano, *L'Osservatore Romano* (Ciudad del Vaticano), extractos del mismo documento. Véase: «Roma», *El Mensajero Católico* (Ciudad de Méjico), tomo II, n. 3 (20 de enero de 1876), p. 45.

⁶⁷ «El Sr. García Moreno ¡Viva!», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 7 de diciembre de 1875, p. 2.

Sur de América y aun en Europa»⁶⁸. Argüían que uno de sus asesinos, siendo reo de la justicia, se había negado a dar los nombres de otros de sus cómplices, argumentando que de poco le serviría salvar la vida si la delación le hubiera atraído la letal ira de sus compañeros⁶⁹.

Un tema central del abordaje que la prensa hizo de este episodio fatídico –siendo, como ya decía, la base de estas versiones ventiladas por la prensa mejicana una selección de artículos puestos en circulación por la prensa extranjera– fue una extensa relación de los logros del «malogrado presidente del Ecuador que con tanta sabiduría y talento había organizado una república católica, próspera y feliz». Las páginas de los periódicos católicos se llenaron con el desglose de los éxitos garcianistas, según los informes de ese mismo gobierno, los cuales eran «una muestra y prenda del lisonjero porvenir á que estaba destinado [el Ecuador] con tan hábil dirección, y un monumento histórico, que probará cuánto puede hacer un gobierno honrado y sinceramente cristiano»⁷⁰. Sopeso que estas publicaciones eran por demás significativas para los católicos mejicanos, pues parecían contravenir una de las críticas más comunes esgrimidas por el bando liberal, la que sostenía que la política católica implicaba el retroceso y un obstáculo en la ruta hacia la prosperidad material. *El Pájaro Verde*, en una nota a pie de página, a propósito de los positivos resultados de los gobiernos garcianistas, hacia explícito este desmentido a la propaganda liberal. «¿Después de leído esto, a qué quedan reducidas las calumnias tantas veces repetidas de que los gobiernos católicos son enemigos de la Ilustración? Este mensaje y la historia, prueban que por el contrario sólo los gobernantes católicos saben proporcionar instrucción y educación verdaderamente sólidas, útiles y provechosas»⁷¹.

En la sección «Extranjero» de *La Voz de México*, en vísperas de la Navidad de 1875 se recogía un largo artículo francés de tinte apologético, cuyo autor, a pesar de no ser mencionado, era, al parecer, el periodista católico Luis Veuillot⁷². Según éste, García Moreno habría sido llamado «el *grande*» por los ricos y «el *justo*» por el pueblo. La figura del ecuatoriano remitía «el pensamiento a los bellos tiempos de los jueces de Israel», y su popularidad debíase a que toda su conducta se había adecuado al «precepto divino:

⁶⁸ «Ecuador», *El Mensajero Católico* (Ciudad de Méjico), tomo I, n. 36 (9 de diciembre de 1875), p. 574.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ «D. Gabriel G. Moreno», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 17 de diciembre de 1875, p. 1; «D. Gabriel G. Moreno», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 18 de diciembre de 1875, pp. 1 y 2; «D. Gabriel G. Moreno», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 20 de diciembre de 1875, p. 1.

⁷¹ «D. Gabriel G. Moreno», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 18 de diciembre de 1875, p. 1.

⁷² Así se colige de la cita del mismo texto que hace el padre Berthe en su célebre biografía. Augustine BERTHE, *García Moreno, Presidente de la República del Ecuador. Vengador y Mártir del Derecho Cristiano*, tomo I, París, Victor Retaux et Fils Libraires-Éditeurs, 1891, p. 222.

Quaerite primum regnum Dei, y he aquí el gran secreto para reinar». Hombre infatigable, generoso, bien dispuesto al sacrificio personal, el expresidente ecuatoriano reunía «los rasgos admirables de los reyes justos y santos, la bondad, la dulzura, la justicia, el celo por la causa de Dios»⁷³. Los espacios consagrados a su exaltación daban cuenta de la configuración de un referente y modelo a seguir para el catolicismo político. García Moreno había viajado, llevado por la Providencia, para realizar sus estudios a un París, lugar «cristiano, y al mismo tiempo bárbaro y salvaje, [que] ofrece el espectáculo del combate de los dos elementos. Tiene escuelas de sacerdotes y de mártires, es una amplia fábrica de antecristos, de ídolos y de verdugos. El futuro presidente y el futuro misionero tenía allí a la vista el bien y el mal». De acuerdo con este relato, París habría sido el escenario donde García Moreno tomó su decisión, la firme determinación en favor de la fe, inquebrantablemente mantenida «en su querida Iglesia de San Sulpicio», donde el autor del texto afirmaba haberle visto, y una vez dada su elección retornó a Ecuador como un sabio dispuesto a «gobernar a un pueblo antes cristiano, pero que volvía a ser salvaje, y que no podía ser nuevamente reducido a la civilización de la cruz, sino con un freno adornado [...] de la Europa»⁷⁴. Veuillot al parecer, el popular apologeta católico, estaba convencido de que García Moreno «era de los nuestros» y asimismo reclamaba «el honor de ser de los suyos». En efecto, sostenía que el ecuatoriano había sido un «católico reacio, de la clase hoy casi desconocida entre los jefes civiles de las naciones», hasta su asesinato por «un hombre vulgar», un neogranadino a sueldo de los francmasones que operaban desde el Perú. El escritor se animaba a decir que «Dios le debía esta muerte» a García Moreno, la que terminaba de elevarlo a «digno ejemplo y la grande figura que debían los pueblos tener a la vista al elegir sus gobernantes»⁷⁵.

Las alusiones al homicidio de Gabriel García Moreno continuaron con alguna frecuencia durante los primeros meses del año de 1876, incluyendo otras declaraciones oficiales del sucesor en el gobierno ecuatoriano⁷⁶. La novedad fue que, desde entonces, los periódicos católicos abordados en este estudio no se limitaron a recoger artículos publicados en otros medios extranjeros. Puede verse que, aunque tampoco pueda decirse que lo hicieran en gran medida, los mejicanos fueron de a poco tomando la pluma por su cuenta para referirse al episodio. Así, en la sección «Gacetilla» de *La Voz de México*, bajo el seudónimo de *Matamoros*, se mencionaban algunas de las reacciones que en la prensa se habían suscitado a raíz de la muerte de García

⁷³ «García Moreno», *La Voz de México* (Ciudad de Méjico), 24 de diciembre de 1875, p. 2.

⁷⁴ «García Moreno (Concluye)», *La Voz de México* (Ciudad de Méjico), 28 de diciembre de 1875, p. 2.

⁷⁵ *Ibid.* Este mismo artículo también fue puesto en circulación por su colega, véase: «García Moreno», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 30 de diciembre de 1875, p. 1.

⁷⁶ «Ecuador», *La Voz de México* (Ciudad de Méjico), 8 de enero de 1876, p. 2.

Moreno, con la observación de que periódicos liberales habían recibido el hecho con indiferencia y aun haciendo escarnio. El redactor, sin embargo, observaba que la respuesta general era de respeto y admiración por el fallecido, máxime cuando el acto había sido mandado «por los enemigos del bien, que odiaban en Moreno, no menos al sabio político, que al católico perfecto». En este tenor, se citaba un despacho parisino donde se exponían algunos detalles de una conjura masónica para acabar con la vida de García Moreno. La nota publicada en el diario mejicano hacía un rápido recorrido por los éxitos de la administración garcianista y concluía que

«No podía tolerar esto el moderno liberalismo, que veía felizmente en un rincón del nuevo mundo, resuelto el problema que tantos se empeñan en trastornar, de la armonía entre la civilización y el catolicismo, entre la prosperidad temporal y la piedad religiosa, entre la obediencia a la ley y una ilimitada sujeción a la Santa Iglesia de Dios. Esto era un escándalo que no podía tolerar el progreso moderno; y tanto más, cuanto que con la fuerza del ejemplo habría podido contrariar aún en otros países todos los desig-nios de la secta.

Ella por lo mismo decide la muerte del hombre que á tanto se atrevía y a quien no era posible contener por otro camino, ya que todas las tentativas hechas para imitarle o al menos para desacreditarle con el pueblo habían sido vanas»⁷⁷.

Es revelador observar que se barajaba que uno de los móviles del asesinato atribuido a la masonería y al liberalismo, había sido evitar que el exitoso ejemplo del gobierno garcianista cundiera internacionalmente; se hablaba, pues, de impedir su contagio al resto del mundo. El articulista subrayaba que García Moreno había tenido la premonición del golpe que se tramaba contra él y no se había amilanado, como demostraba su última epístola enviada al papa Pío IX. Por todo esto, en el periódico mejicano recogían la convicción de llamarle «verdadero mártir de Cristo», pues le habían arrancado la vida «los enemigos de Cristo en odio a su celo por la restauración de la sociedad cristiana y a su ferviente amor hacia la Iglesia». El escrito recurría a las comparaciones en el martirologio cristiano, siendo García Moreno equiparable a San Wenceslao y a San Canuto, reyes medievales de Bohemia y de Dinamarca respectivamente. «Ambos príncipes fueron asesinados en el templo, y al templo de donde poco antes había salido, fue llevado Moreno para exhalar su grande alma en el seno de Dios»⁷⁸. El escrito anterior, según creo, señalaba algunos de los aspectos que la narrativa del catolicismo mexicano estaba más interesado en rescatar en torno al asesinato de Gabriel García Moreno. Desde luego, en esa línea estaba presente la masonería

⁷⁷ «García Moreno. Un Mártir», *La Voz de México* (Ciudad de Méjico), 4 de enero de 1876, p. 3.

⁷⁸ *Ibid.* Como redactor responsable de toda esa sección del periódico aparecía Juan N. Tercero.

como agente principal del laicismo y de las persecuciones contra la Iglesia Católica, pero también el que los resultados del gobierno garcíanista fueran esgrimidos como una demostración de lo falso que resultaba el discurso liberal cuando igualaba secularización y progreso, por un lado, y catolicismo y retroceso, por otro.

El Pájaro Verde, en su sección «Gacetilla», enfilaba en ese sentido sus batallas cuando exponía, tomando un artículo aparecido en la *La Civiltà Cattolica* de los jesuitas, del 6 de noviembre de 1875, y traducido del italiano al español por el Lic. Rafael Martínez del Campo, que la masonería «quiere la sociedad sin Dios» y «el progreso» se encaminaba gracias a «la separación de la Iglesia y del Estado», la libertad de cultos, la secularización de la beneficencia, escuelas y universidades, la expulsión de las órdenes religiosas y la supremacía de la ley civil frente a la evangélica. Según el liberalismo y la francmasonería, se decía, esa era la ruta asegurada para alcanzar «la felicidad de los pueblos, la prosperidad del Estado, el incremento de la moralidad y de la ciencia». Todo esto era diáfanoamente desmentido por la obra de García Moreno. Éste habría

«demostrado con los hechos, y cada día lo demostraba mejor, que por lo contrario, la sociedad gozará tanto más de paz, de prosperidad y de grandeza, cuanto más unida se halle con Dios y más sumisa a la Iglesia; que la sujeción a una y otra lejos de rebajarla, garantiza y engrandece la verdadera libertad del hombre; que la injerencia del clero asegura y promueve no sólo la moralidad del pueblo, sino además toda clase de adelantos en las letras y las ciencias; que los intereses terrenos nunca se encuentran mejor que cuando se subordinan á los intereses del cielo; que el amor a la patria nunca es más activo que cuando se vé ennoblecido por el amor a la Iglesia»⁷⁹.

La opinión en cuestión resumía bien los más repetidos argumentos que aportaba para el catolicismo político la obra de gobierno de Gabriel García Moreno, resultado de un hombre intelectualmente muy cultivado que «mostró lo que puede el genio sublimado por la religión». García Moreno había logrado establecer la paz en el Ecuador sin renunciar a la moral, a la justicia y al catolicismo. Tal era el secreto por el que la República bajo su batuta gozaba de mayor felicidad y prosperidad en comparación con las aledañas. «Honesto, magnánimo, justo, imparcial», perspicaz, de un desinterés que contrastaba con la general codicia del usual político. *El Pájaro Verde* dedicaba un espacio considerable a la enumeración de las principales obras de su gobierno, entre las cuales destacaban su reforma de la Constitución, reforma de la representación nacional, la organización de los tribunales de justicia, su obra educativa con la fundación de escuelas al cuidado de órdenes y congregaciones religiosas, el nacimiento de un observatorio astronómico, construcción de vías de comunicación, fundación de nuevas diócesis, el concordato con Roma, la reforma del clero regular y el restablecimiento de la

⁷⁹ «García Moreno», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 12 de enero de 1876, p. 3.

vida monástica, la mejora del ejército, la reforma y moralización de la administración pública, la creación de hospitales, la promoción de las congregaciones laicas y la erección de museos e importante obra urbanística. Todo ello, según el escrito, sin aumentar las contribuciones. «He aquí por qué el pueblo le amaba tanto y le aclamaba cual padre de la patria y restaurador de la República». La sola existencia de esta vida y obra, se aseveraba, representaba la derrota del discurso liberal y masónico, y por esa razón habría sido sacrificado. Religiosidad, patriotismo y obra social se unían en García Moreno. Éste «fue tan amante de su patria y tan celoso por su dicha, porque era profundamente religioso. Quien ama a Dios tiene que amar al prójimo, y el que ama ardientemente a Dios ama de igual manera a su prójimo y se sacrifica todo por su bienestar porque mira en él la imagen y herencia de Dios»⁸⁰.

El artículo recogía completo el último escrito preparado por García Moreno y hallado en su cadáver, empapado en sangre, y al concluir su transcripción observaba con admiración: «He aquí como habla un gobernante católico en pleno siglo XIX. Parece que se está escuchando el lenguaje de San Fernando, Rey de Castilla, o de algún santo, Rey de los tiempos más felices del cristianismo» y, sin titubeos ni reservas, exclamaba que el expresidente ecuatoriano gozaría eternamente de la gloria divina al tratarse de un verdadero «mártir de la era moderna»⁸¹. De acuerdo con el texto, el último mensaje de García Moreno equivalía a «un verdadero programa del régimen cristiano» exitosamente aplicado en Ecuador, «en perfecta oposición con las ideas y aspiraciones del liberalismo moderno»⁸². Esta antítesis era desglosada en sus principales aspectos: García Moreno partía de Dios en todo, y el liberalismo preconiza «el Estado ateo»; en aquella República se quería la «íntima unión con la Iglesia católica», mientras el liberalismo subordinaba la Iglesia al poder civil; García Moreno quería la reforma para el mejoramiento del clero, al tiempo que el liberalismo ponía dificultades a la acción episcopal y fomentaba la rebelión del bajo clero contra la jerarquía; el expresidente había creado institutos religiosos, y en contraparte el liberalismo los extinguía; García Moreno conservaba la propiedad eclesiástica y otorgaba subsidios a la Iglesia, en tanto que el liberalismo confiscaba y clausuraba; García Moreno confiaba la educación a la Iglesia, entretanto el liberalismo secularizaba la enseñanza; en Ecuador se alejaba el peligro de «los falsos cultos», en contradicción con el liberalismo «que abre la puerta a todas las herejías» y, con ello, a la «corrupción vergonzosa de las costumbres públicas»; García Moreno era consciente de la fragilidad humana «y atribuye a Dios todo lo bueno que hace», mientras el liberalismo, «engreído con

⁸⁰ *Ibid.*; «García Moreno (continúa)», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 13 de enero de 1876, pp. 2 y 3.

⁸¹ «García Moreno (continúa)», *El Pájaro verde* (Ciudad de Méjico), 19 de enero de 1876, p. 3.

⁸² «García Moreno (concluye)», *El Pájaro Verde* (Ciudad de Méjico), 20 de enero de 1876, p. 2.

orgullo satánico», cree poder lograrlo todo por sí mismo. En suma, concluía el artículo, «el antagonismo entre uno y otro programa, es universal y perfecto». La libertad del liberalismo era, se citaba a García Moreno, «la libertad del cadáver», «de la putrefacción». La masonería predicaba que catolicismo y modernidad eran agua y aceite, pero García Moreno había demostrado la radical falacia de esa insidiosa narrativa. La reacción de la masonería ante la evidencia habían sido la calumnia y el asesinato del expresidente ecuatoriano⁸³.

Conforme este panegírico jesuítico era propalado desde la prensa católica mexicana, se dio también a conocer una «Oda» a García Moreno, primero en *La Voz de México* y luego en *El Pájaro Verde*, cuya composición fue a cuenta del poeta Jesús González Cos⁸⁴. Como estimo que se trata de un documento poco conocido dentro de la historiografía que ha abordado la exaltación del personaje, creo que bien vale la pena compilarlo íntegro.

A García Moreno
PRESIDENTE DEL ECUADOR,
Víctima de las sociedades secretas.

—

ODA

«¿Por qué al lanzarse al piélagos profundo
Gime con ronca voz el turbio Guayas?
¿Por qué repiten tristes sus gemidos
Las olas al tocar distintas playas?
¿Por qué se mira al grande Chimborazo,
Su colosal pirámide de hielo
Levantando a los nubes
Como una pira fúnebre de duelo?
¿Qué dice ese lamento
Que exhala vuestro pecho, ecuatorianos,
Y repiten en lúgubre concento
Los ecos de los Andes más lejanos?»

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Por esos años el autor publicaba también poesía nacionalista. Jesús GONZÁLEZ COS, *México. Canto épico recitado en la noche del 15 de setiembre de 1872*, Méjico, Folletín de la «Revista Universal», 1872. El autor fue miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, como se sigue de la publicación de su trabajo «Estadística del Partido de Silao de la Victoria», *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* (Ciudad de Méjico), 2ª época, vol. IV (1872). Véase Secretaría de la Economía Nacional-Dirección General de Estadística, *Bibliografía Mexicana de Estadística*, tomo I, Méjico, Talleres gráficos de la nación, 1941-1942, p. 201.

Ay! que la sangre riega
Del inca la ciudad, la noble Quito!
Un execrable crimen
Alza de indignación eco infinito!
El padre de la patria, el varón fuerte,
Padre también de cada ciudadano
Recibe por traición horrenda muerte
De sacrílega mano.....
¡Él, que al sentarse en elevado solio
Representó a la excelsa Providencia
Distribuyendo el premio o el castigo,
Guiado por la virtud y por la ciencia!
¡Él, pastor de su pueblo, no verdugo,
Que deja del gobierno las tareas
Para curar al pobre con sus manos
Y en hacer bien su predominio emplea!
¡Él, que buscando al pie de los altares
Luz para gobernar la halló cumplida,
Y dio tranquilidad a los hogares,
Al comercio e industria nueva vida!
¡Él, que hizo de su patria un gran modelo
De fraternal república cristiana,
Atrayendo sobre ella
La bendición del cielo soberana!
¡Él, que humilde llevó sobre sus hombros
La cruz en penitencia, hasta el Santuario,
Por calles, y por plazas, cual un día
Su Maestro, Jesús, fuera del calvario!
Vedlo allí! Los alevés asesinos
Su sangre han derramado, y aun respira.....
Al templo le conducen con anhelo,
“Dios no se muere,” dice, mira al cielo,
Y allí, a la sombra del altar espira.
¡No, Dios no muere, no mártir augusto!
Dios no muere, y recibe complacido
La ofrenda de tu sangre en holocausto!
Dios cuidara tu patria y tu familia
Para quienes amante tú has vivido!
El vela por la fe de tus mayores,

Por la que ora pereces:
Y si al triunfo del mal cierra el oído,
Si muere la virtud, si algunas veces
Parece estar dormido,
Él se alzaré, tremendo, amenazante,
Hará brillar de su justicia el día,
Y entonces ¡ay de la maldad triunfante,
Y bienaventurada tu agonía!
¡Gloria desde hoy a ti! Palmas y flores
Traed a su sepulcro, ecuatorianos!
Sois sus hijos los hijos de su sangre.
Vertida por sacrílegos tiranos!
Él, mártir de su fe y de su conciencia
Os ha dejado espléndido tesoro,
Esa fe, y ese ejemplo por herencia!
No deis indigno sucesor al justo
Que para Dios no más os gobernaba!
No entreguéis vuestra suerte a secta ímpia
Que allá en la sombra afila sus puñales,
Y dominar y corromper procura,
Con crímenes o torpes bacanales;
Que a todo lo que es bueno y elevado
Oculto mueve destructora guerra
Y que borrar quisiera, si es posible,
Aun el nombre de Dios sobre la tierra.
Ella manchóse con la sangre pura
De vuestro Padre amante:
Con ese horrendo crimen tal vez quiere
Dominaros tiránica y triunfante!
Oh! Jamás deis abrigo,
A sociedad que en las tinieblas hiere
Y al derredor de si nada respeta!
No eleveis a que rijan vuestra patria
Émulos de Bismarck ni de Gambetta!
¡Alzad estatuas y tejed coronas
En honor del patricia sin segundo
Mientras la Iglesia le consagra altares!
Y, desde el cielo, con amor profundo
Moreno velara los patrios lares.....!

¡Dichoso tú, dichoso!.....
 Verter tu sangre por tu fe querías,
 Ya torrentes magnánima ha corrido!
 Ya tú disfrutas eternal reposo
 En medio de celestes alegrías,
 Mártir de nuestro siglo descreído!
 Ah! ruega por la América y el mundo,
 Por la fe, que el error combate y hiere,
 Por los que aquí vivimos,
 Y en las penas amargas que sufrimos,
 Exclamamos cual tú: «¡Dios nunca muere!»»

Silao, Enero de 1876
 JESÚS GONZÁLEZ COS⁸⁵

La misma prensa católica reveló a sus lectores la beligerante respuesta hacia la «Oda» por parte de algún periódico liberal. Concretamente, *El Federalista* vociferaba que «este cuervo», el poeta González Cos, «acaso ignore [...] que García Moreno, como la mayor parte de los héroes ultracatólicos, fue asesino feroz y tirano implacable de sus compatriotas; acaso ignore que jamás perdonó a sus enemigos ni reconoció más ley que su malguiada voluntad; acaso ignore que las palabras Dios, conciencia, religión, en aquellos labios se resolvían siempre en hechos de persecución o en arroyos de sangre.....». A estos ataques, uno de los redactores de *La Voz de México*, probablemente Juan N. Tercero, antepone: «Pero acaso no ignore el *cuervo* que esas mentidas historias son fraguadas por la masonería, que no se tienta el corazón ni para calumniar ni para asesinar y que si asesinó tan cobardemente a García Moreno, es más fácil que lo calumnie»⁸⁶.

La poesía precedente no fue la única composición que fuera publicada por periódicos y revistas sostenidos por católicos mejicanos durante aquellos días. De llamar la atención es que *El Mensajero Católico* divulgara, el 10 de febrero de 1876, una «interesante Elegía, al mártir de Ecuador» en su original latín —«hermoso idioma que hasta hoy vive y vivirá en las ciencias y en las artes—, tomado de *La Cruz* de Madrid, cuyo autor era el «Eminentísimo Dominico S. R. Ecclesie, Cardinali Archiepiscopo Toletano»: «*Super tumulum perillustri Doctoris Gabrielis García Moreno, in Aequatoris republica praestantissimis*

⁸⁵ Dado que hay muy ligeras variaciones entre ambas, por su mayor claridad he preferido transcribir la versión de *La Voz de México* (Ciudad de Méjico), tomo II, n. 6 (16 de enero de 1876), pp. 2 y 3. La versión de *El Pájaro Verde* es dos días posterior, del 18 de enero de 1876, p. 3.

⁸⁶ «El Sr. D. Jesus Gonzalez Cos», *La Voz de México* (Ciudad de Méjico), 21 de enero de 1876, p. 3.

Praesidis, iniqua morte praerepti, perpetuus plangor»⁸⁷. A la sazón, el arzobispo de Toledo era el también cardenal Juan Ignacio Moreno y Maisanove (1817-1884), y según agrega un historiador, el purpurado era primo de Gabriel García Moreno y oriundo de la ciudad de Guatemala, probablemente, dice, el primer nacido en América que alcanzaba tan alta dignidad⁸⁸.

Para finalizar con este apartado, es pertinente señalar que la prensa católica mejicana comenzó a utilizar la figura de García Moreno como un modelo de político contrapuesto al de los lerdistas. Esto se puede constatar en un artículo editorial de *La Voz de México*, donde un pasaje en la vida del presidente ecuatoriano era usado para contragolpear los amagos, o directamente las acciones, de los gobiernistas para amordazar a la prensa crítica. «Con sobra de razón, cuando a García Moreno se anunció que sus enemigos trataban de asesinarle, sólo se dignó responder “¡cobardía.....!” Sí, cobardía, en efecto, fue muy grande porque así denunciaron su impotencia para luchar con él brazo á brazo y vencerlo arrojándole con estrépito a la arena del combate». Esa misma cobardía que exhibiera en sus enemigos García Moreno, era la misma que los conservadores y ultramontanos mejicanos atribuían a los liberales que detentaban entonces el poder, era idéntica a la «que manifiesta un gobierno cuando huye despavorido del campo de la razón presentándose a sus leales enemigos armado de todas armas en el terreno de la fuerza bruta. Entonces confiesa su derrota y la hace mayor por todo golpe que descarga contra sus adversarios que manejaban la espada de la ley». De ahí en adelante, la imagen de García Moreno estaba destinada a volverse icónica para los adversarios católicos del régimen liberal y revolucionario en México. Los católicos, conservadores y ultramontanos, presumían tener de su lado la verdad, una verdad desarmada a la que ahora anejaban la coraza y el ariete simbólicos que aportaba el finado caudillo ecuatoriano. Los redactores, católicos mejicanos, parecían bien conscientes de ello cuando gritaban a los cuatro vientos desde su precaria tribuna en estado de sitio: «¡Cobardes.....! dijo García Moreno al recibir la noticia de que se intentaba asesinarle, y “Dios nunca muere,” exclamó al recibir la infame puñalada: estas mismas expresiones pueden pronunciar los defensores de la verdad ante los gobiernos que despiadadamente [sic] los persiguen: sí, ¡cobardes! ¡Dios no muere!”»⁸⁹.

4. LA PROYECCIÓN SOBRE EL CATOLICISMO POLÍTICO MEJICANO DEL XX

La longeva dictadura del general Porfirio Díaz fue el marco para la recepción mexicana de la encíclica *Rerum novarum* (1891) del papa León XIII.

⁸⁷ Véase en *El Mensajero Católico* (Ciudad de Méjico), tomo II, n. 6, 10 de febrero de 1876, pp. 90 y 91.

⁸⁸ Fernán ALTUVE-FEBRES, «José Ignacio Moreno y la Ilustración Católica», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), n. 14 (2008), pp. 143-144.

⁸⁹ «¡Cobardía.....!», *La Voz de México* (Ciudad de Méjico), 20 de febrero de 1876, p. 1.

Los católicos, que estaban adaptándose al régimen liberal, a partir de la encíclica cobraron un importante empuje bajo la forma del llamado catolicismo social⁹⁰. Además de esta corriente, actuaba también el catolicismo liberal e iría emergiendo la democracia cristiana. En este escenario, la acción de los católicos no se volvió francamente política hasta la caída de la dictadura porfiriana, tras el estallido de la Revolución mexicana, con la fundación del Partido Católico Nacional en 1911. ¿Puede considerarse *ultramontano* al catolicismo político que emergió en el siglo XX, a partir de la creación de este partido? A mi criterio, al menos parcialmente en ciertos casos. Otros historiadores de relieve también han utilizado en sus escritos el mismo término sin empacho, de manera quizás más laxa y fuera de las precisas coordenadas decimonónicas⁹¹.

Durante el periodo de incubación del Partido Católico, que implicaría la vuelta de los católicos a las lides políticas, tras la *pax porfirica*, es claro que el nombre de Gabriel García Moreno fue dado a conocer desde los colegios católicos y mediante la circulación de algunas apologías y escritos devocionales. Uno de los biógrafos del expresidente ecuatoriano, apunta que su personaje se volvió «uno de los más famosos entre los hispanoamericanos» a lo largo de todo el hemisferio occidental, y explica lo anterior porque «en los colegios de los jesuitas y en los de alguna otra orden religiosa, se lee a los alumnos, durante las horas del refectorio, la vida del prócer ecuatoriano»⁹². Lo que vale para una parte del orbe católico recibió mayor énfasis en Méjico si cabe, donde, en el clima de un catolicismo combativo ante el triunfante liberalismo y frente a las embestidas antirreligiosas, como refiere el jesuita Severo Gomezjurado, «se ha leído a García Moreno con especial entusiasmo», y su figura, exaltada a la categoría de héroe y mártir, se convirtió en una fuente de inspiración para la resistencia católica y popular⁹³.

⁹⁰ De acuerdo con lo dicho en un libro publicado por primera vez en 1915, por un historiador y miembro de la jerarquía eclesiástica mejicana, este catolicismo social buscó «la aplicación de los principios cristianos en la composición misma de la masa social [y] atraer a los hombres por medios no sagrados a que se acerquen al sacerdote para que éste ejerza en ellos la acción sagrada». FRANCISCO BANEGAS GALVÁN, *El porqué del Partido Católico Nacional*, Ciudad de Méjico, Jus, 1960, p. 32.

⁹¹ Un reconocido historiador franco-mejicano aplica ese término a los ligueros, aclarando que fue esa característica la que determinó, por su obediencia al pontífice, el acatamiento inicial de los arreglos de 1929. JEAN MEYER, *La Cristiada*, tomo I, *La guerra de los cristeros*, 19ª ed., Ciudad de Méjico, Siglo XXI Editores, 2001, p. 331. Otra historiadora emplea el vocablo en contraste con los cambios del Concilio Vaticano II, como punto de inflexión y decadencia del ultramontanismo. MARÍA LUISA ASPE ARMELLA, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, Ciudad de Méjico, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 17.

⁹² Manuel GÁLVEZ, *Vida de Don Gabriel García Moreno*, cit., p. 7.

⁹³ Severo GOMEZJURADO, *Vida de García Moreno*, vol. XI, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1975, p. 175.

Uno de los que serían principales Operarios Guadalupanos⁹⁴, actor fundamental dentro del catolicismo social y más tarde uno de los prebostes del catolicismo político mexicano, tanto en el Partido Católico Nacional como luego en la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, me refiero al jalisciense Miguel Palomar y Vizcarra⁹⁵, reconoció el ascendiente que sobre él tuvieron los panegíricos de Gabriel García Moreno, cuando, en entrevista con la historiadora Alicia Olivera de Bonfil, recordó que «una hermosa biografía del presidente mártir de Ecuador», entre otras obras relacionadas con la resistencia de los católicos alemanes y austro-húngaros frente a la política de Bismarck y contra la masonería, incidió poderosamente en la superación de su liberalismo juarista de juventud –incubado durante su primera instrucción en escuelas laicas– y le convenció «de que México podría salvarse con la aplicación de las enseñanzas de los soberanos pontífices»⁹⁶. Aunque Miguel Palomar y Vizcarra no lo especificó, cabe la probabilidad de que esa biografía no fuera otra que la escrita por el padre redentorista francés Augustine Berthe, *García Moreno. Presidente de la República del Ecuador. Vengador y Mártir del Derecho Cristiano*, traducida al castellano por Francisco Navarro Villoslada en 1891. Para Berthe, toda la vida y la actuación política de Gabriel García Moreno podía y debía interpretarse como una «cruzada contrarrevolucionaria»⁹⁷. Desde este ángulo, parece lógico que esa narrativa pudiera ser de inspiración para el que podría llamarse ultramontanismo mexicano.

En la crisis del porfiriato, los católicos comenzaron a organizarse para volver como tales a la contienda política. Temieron que a la caída del dictador, el caos y la revolución encontrarán un terreno fértil en México, por lo que creyeron conveniente subir a la palestra para encauzar a la nación hacia las soluciones que el catolicismo suministra en la estela de la Doctrina Social

⁹⁴ Organización católica tapatía que, junto con el Círculo Católico Nacional de la capital, fue fundamental en la creación del Partido Católico Nacional. Laura O'DOHERTY, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, Ciudad de Méjico, CONACULTA, 2001, p. 77.

⁹⁵ Para ilustrar a Palomar y Vizcarra como un católico «integrista e intransigente», cabría por nuestra parte acaso añadir ultramontano, junto con su «talante y fuerza de convicción», uno de mis maestros recordaba las palabras que, en la época de su participación en la Liga, pronunciara el personaje ante el general Francisco Serrano: «Si Satanás en el poder –lo que es imposible–, reconociera la libertad de la Iglesia, nos declararíamos Satanistas». Citado en Francisco BARBOSA GUZMÁN, «Presentación», en Enrique LIRA SORIA, *Miguel Palomar y Vizcarra. Católico militante (1880-1862)*, Guadalajara, Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara-Dirección de Cultura del Ayuntamiento de Guadalajara, 2010, p. 10.

⁹⁶ Alicia OLIVERA DE BONFIL, *Miguel Palomar y Vizcarra y su interpretación del conflicto religioso de 1926*, Ciudad de Méjico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970.

⁹⁷ Augustine BERTHE, *García Moreno, Presidente de la República del Ecuador. Vengador y Mártir del Derecho Cristiano*, 2 tomos, cit.

de la Iglesia. Con la venia del arzobispo de Méjico, José Mora y del Río⁹⁸, fundaron el Partido Católico Nacional. El partido vio la luz justo cuando el dictador había sido derribado por la Revolución mejicana acaudillada por el político liberal coahuilense Francisco Ignacio Madero. El programa del partido, publicado en su Manifiesto del 11 de mayo de 1911, mostraba con toda claridad el carácter y objetivos de la agrupación. Afirmaba no volver la mirada el pasado, sino más bien hacia el presente para trabajar por un verdadero porvenir. Dejando atrás la postura de una parte de los conservadores decimonónicos, se aseguraban partidarios de la república, de la democracia y el reformismo dentro de la legalidad. Esto es, dentro del marco institucional vigente. En el texto, se hacía profesión de nacionalismo y voluntad de sostener libertades sistemáticamente conculcadas, como la del sufragio y la de enseñanza, así como la independencia del poder judicial. En lo político-social, se trataba de aplicar los principios de la doctrina católica en la defensa de pequeños propietarios y empresarios, junto con los sectores más desamparados, «para que la agricultura y la industria en pequeño, se rediman de las cadenas de la usura».

Las bases del proyecto, que eran «la democracia, la patria y la religión», estaban representados en el lema «Dios, Patria y Libertad», que, en comparación con el de los carlistas en España, expresaba bien el abandono de cualquier aspiración monárquica en pro del ideal democrático y otros signos modernizantes. El Manifiesto expresamente incluyó una mención a Gabriel García Moreno, «el mártir de Ecuador», visto como un gobernante ejemplar que había dado libertad a los católicos. De acuerdo con el Manifiesto era esa «augusta libertad» que García Moreno «deseaba en todo y para todos, menos para el mal y los malvados», la que «será nuestra bandera y nuestro escudo»⁹⁹. Muy agudamente, Manuel Ceballos Ramírez comenta que, el citado programa del partido, al aceptar la parte política de la Constitución de 1857, al declararse republicano y demócrata, «tomaba una de las consignas del catolicismo liberal». El que en nombre de la libertad se diera espacio a los católicos, para este autor, era la bandera de los católicos liberales «aunque los sociales y demócratas no se reconocieran en ellas»¹⁰⁰. Podría agregarse que, pese al carácter confesional del partido, su llamado era «a todos los hombres de buena voluntad [...] aunque no profesen nuestro credo religioso»¹⁰¹. Si bien puede sostenerse que la organización hacía

⁹⁸ Miguel PALOMAR Y VIZCARRA, *El caso ejemplar mexicano*, 2ª ed., Ciudad de Méjico, Jus, 1966, p. 136.

⁹⁹ «Programa del Partido Católico Nacional, mayo de 1911», en Bertha ULLOA y Joel HERNÁNDEZ SANTIAGO (eds.), *Planes de la nación mexicana, Libro siete: 1910-1920*, Ciudad de Méjico, LIII Legislatura, Senado de la República, 1987, pp. 96-97.

¹⁰⁰ Manuel CEBALLOS RAMÍREZ, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la «cuestión social» y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, cit., pp. 407 y 408.

¹⁰¹ «Programa del Partido Católico Nacional, mayo de 1911», en Bertha ULLOA y Joel HERNÁNDEZ SANTIAGO (eds.), *Planes de la nación mexicana, Libro siete: 1910-1920*, cit., pp. 96-97.

política confesional, al menos abiertamente su meta no parece haber sido la conquista del Estado y su conversión absoluta al catolicismo. A corto plazo su propósito y táctica fue posibilista: por lo pronto se trataba de la derogación de las Leyes de Reforma y la obtención de libertades para la Iglesia y los católicos¹⁰².

La existencia del Partido Católico fue fugaz y desafortunada, pese a sus iniciales éxitos electorales. Una parte de los católicos se volvieron opositores al maderismo¹⁰³ y, cuando en 1913 ocurrieron los golpes militares que acabaron con ese régimen, sufrieron también la persecución del gobierno del general Victoriano Huerta. El partido desapareció en 1914, aplastado entre la persecución gobiernista y la de los revolucionarios, que en torno a 1913-1914 dieron comienzo a una persecución religiosa de largo aliento, pretextando que la Iglesia Católica y los católicos políticos habían tramado y procedido contra la Revolución, la democracia y el progreso. Una de las consecuencias fue que las facciones revolucionarias que resultaron vencedoras dieron a su proyecto político, plasmado en la Constitución de 1917, un sesgo más radicalmente secularizador y anticatólico en varios de sus componentes torales. Ante la dureza de esa legislación, los católicos mejicanos condenados a la desorganización y la marginalidad política, tuvieron que movilizarse en una nueva generación de asociaciones dispuestas a oponerse en diversos frentes recurriendo a nuevas tácticas de lucha. En general, la oposición católica tomó la bandera de la democracia y las libertades contra un Estado nacional-revolucionario autoritario. Así, al tiempo que podía ser considerado «mocho» o «ultramontano», adoptaba también un talante moderno y hasta libertario.

La nueva generación de organizaciones de resistencia incluyó sociedades secretas –como «la U» en 1915–, el sindicalismo católico, el apoyo a partidos políticos como el Partido Nacional Republicano, organizaciones estudiantiles y otras sin ese carácter concreto que buscaron aglutinar a la juventud.

¹⁰² En un escrito de juventud que hoy ameritaría una profunda revisión y enmienda –el primero que publiqué en mi vida–, hará más de una década que propuse al Partido Católico como una suerte de Constantino con el Edicto de Milán, batallador y garante de la tolerancia religiosa, siguiendo a Banegas Galván. En contraste, una parte del posterior catolicismo político mejicano se habría radicalizado hasta aspirar a la confesionalidad del Estado, a la manera del emperador Teodosio en el Edicto de Tesalónica, en correspondencia con la virulencia de la persecución religiosa mantenida por los gobiernos nacional-revolucionarios desde 1914. Rodrigo RUIZ VELASCO BARBA, «El Partido Católico Nacional y el catolicismo político ulterior: afinidades y contrastes», en AA.Vv., *Memorias de la II Jornada Académica Iglesia-Revolución*, Guadalajara, Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara/Universidad Autónoma de Guadalajara, 2012, pp. 196-235.

¹⁰³ Entre otras cosas porque atribuyeron a los liberales maderistas turbios manejos electorales que les perjudicaron y disminuyeron sus curules, sus puestos de representación. Laura O' DOGHERTY, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, cit., pp. 195-197. Véase también Eduardo J. CORREA, *El Partido Católico Nacional y sus directores*, Ciudad de Méjico, FCE, 1991.

Entre ellas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana. Como entre otros deja ver Andrés Barquín y Ruiz, la memoria de Gabriel García Moreno sirvió como símbolo a los jóvenes católicos de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana en su enfrentamiento con la acometida liberal y revolucionaria a partir del triunfo armado de los carrancistas y la promulgación de la Constitución de 1917: «A fines del año de 1919, Joaquín de Silva y otros jóvenes animados del mismo espíritu, fundaron en el Colegio “Luz Saviñón” de la ciudad de Tacubaya, D.F., una Vanguardia, que meses después fue afiliada a la A.C.J.M. y convertida en lo que se llamó Grupo Local “Gabriel García Moreno”, en memoria del Presidente Mártir de la República del Ecuador»¹⁰⁴. Ese mismo grupo luego cambió su denominación a «Junta Directiva del Grupo Local “Joaquín de Silva”», en memoria de uno de sus mártires, mismo que sería disuelto tras los arreglos de 1929 entre la Iglesia Católica y el Estado¹⁰⁵.

El siglo XX fue también el ambiente de una vigorosa reacción de la cultura católica frente al creciente dominio o hegemonía que fue construyendo el Estado con las ideologías revolucionarias como instrumento. En Méjico, esta batalla campal tuvo sus trincheras principalmente en el periodismo, la enseñanza y la escritura de la historia. Como deja ver Jaime del Arenal Fenochoio, entre los incisivos típicos de esta corriente de pensamiento estuvo su reivindicación de la Iglesia Católica y de la obra española en América, «comparten un nacionalismo acentuado» y se proclaman antirrevolucionarios. Una parte de ellos también hicieron suya la interpretación de la historia con la tesis de la conspiración judeo-masónica como eje¹⁰⁶. Algunos de los escritores mejicanos más destacados de esta reacción cultural e intelectual –entre los cuales algunos podrían ser considerados ultramontanos–, haciendo valer su tendencia a la construcción de una historia iconodúlica, manifestaron en sus producciones una ferviente admiración por Gabriel García Moreno ya desde la época en que los gobiernos nacional-revolucionarios estaban manejados por el «Grupo Sonora», durante los años veinte.

Ese fue el caso de Alfonso Junco Voigt, quien dedicó loas a la memoria del ecuatoriano. A veces considerado uno de los intelectuales católicos más importantes de la época, el poeta, historiador y periodista regiomontano des-

¹⁰⁴ Andrés BARQUÍN Y RUIZ, *Bernardo Bergöend, S.J.*, Ciudad de Méjico, Jus, 1968, p. 146. Tiempo después, según el mismo autor, ese grupo cambiaría su nombre por el de «Junta Directiva del Grupo Local “Joaquín de Silva”». Aunado a esto, otros textos de Barquín y Ruiz dan cuenta de los nombres de algunos de los militantes y los jefes de las secciones de ese grupo de la ACJM que llevaba el nombre del expresidente ecuatoriano. Andrés BARQUÍN Y RUIZ [Joaquín Blanco Gil, pseud.], *El clamor de la sangre*, 2ª ed., Ciudad de Méjico, Jus, 1967, p. 176.

¹⁰⁵ Antonio RIUS FACIUS, *Méjico cristero. Historia de la ACJM, 1925 a 1931*, Ciudad de Méjico, Editorial Patria, 1960, pp. 483-485.

¹⁰⁶ Jaime DEL ARENAL FENOCHIO, «“La Otra Historia”: La historiografía conservadora», en Conrado HERNÁNDEZ (ed.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 63-90.

cribió al guayaquileño como: «Hombre de hierro y de oro: hierro de intrépida voluntad, de perseverancia omnipotente, de hercúleo carácter; oro de corazón sin mancilla, de incorruptible pundonor y de inteligencia soberana»¹⁰⁷. Después de realizar una breve semblanza, Junco se detuvo a refutar los principales denuestos que se hacían a García Moreno, si bien observaba que incluso muchos de sus adversarios reconocían los grandes éxitos de su administración. La principal objeción a su gobierno era, para él, su intolerancia, tiranía y fanatismo religioso, y he aquí que Junco defendía «la unidad religiosa» como «eje insustituible de la concordia de miras, de la unidad de acción, y por lo tanto de la paz orgánica y del progreso real de un pueblo». García Moreno habría demostrado en la práctica que esa unidad religiosa había sido el cimiento sólido de la prosperidad material. Además, Junco sostenía que al establecer «constitucionalmente el Estado católico» García Moreno había dado al pueblo lo que deseaba. En este tenor, quienes rechazaban esto imponían el Estado laico «como representación de pueblos católicos en su enorme mayoría». Por esto se preguntaba: «¿Dónde hay más lógica y dónde hay más democracia? ¿Cuál gobierno es más efectivamente *representativo y popular*?». Significativamente, Junco ponía en Méjico el contraste de lo ocurrido en Ecuador, donde el Estado laico, «que es invariablemente el Estado sectario», se había impuesto en contra del sentir general de la población¹⁰⁸.

Otro de los connotados escritores católicos de la época, el político e historiador michoacano Francisco Elguero, declamó de viva voz una extensa composición poética destinada a ensalzar la figura de Gabriel García Moreno, de ciento setenta y cinco versos, en un evento organizado por los Caballeros de Colón en la ciudad de Guadalajara el 18 de febrero de 1922, durante el gobierno del general Álvaro Obregón, «el manco de Celaya». En su escrito, pueden observarse algunas de las ideas más arraigadas del más intransigente conservadurismo católico en Méjico de aquella época, o si se quiere del ultramontanismo. Entre ellas, el aprecio del «hombre fuerte», del Hércules que limpia los establos de Augías, capaz de resguardar el orden social frente a la corrupción y el bandidaje, a través de una deseable «violencia legítima».

«Y en torno del Poder por ti asumido,
goza el hombre de bien seguro asilo
donde vivir tranquilo;
mientras tiembla de espasmos el bandido.
Matas, sí, matas, que el matar es bueno,
sin dolo, sin venganza, sin sevicia.
Con mano firme y corazón sereno,
matas, cuando lo pide la justicia [...]»

¹⁰⁷ Alfonso JUNCO, *Fisonomías*, 2ª ed., Buenos Aires, Librería Editorial Santa Catalina, 1943, p. 95.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 98 y 99.

Asimismo, también destaca el alineamiento al lado del pontífice romano, de la Iglesia Católica, y la apología de García Moreno como ejemplo del político católico comprometido en la hora de prestar su apoyo temporal al poder espiritual, en este caso frente a las embestidas nacional-revolucionarias del *Risorgimento* italiano.

«Cuando el Rey subalpino,
 profanando la cruz de sus blasones,
 cristiano infiel, de la corona indino,
 manda al Tíber sus fuertes escuadrones;
 y el Santo Pío Nono
 pierde su Roma y secular realeza,
 ganando otra corona por el trono:
 la de espinas que ciñe su cabeza:
 los próceres del mundo, indiferentes
 o cómplices más bien del Rey insano,
 ven, cobardes, o viles o indolentes,
 convertirse en prisión el Vaticano;
 y sólo de los Andes se levanta,
 más que el ciclón y que el volcán rugiente,
 una protesta santa
 que retumba en el Viejo Continente:
 es tu acento, ¡Gabriel! Sublime acento [...]
 ¡Defensor del Pontífice Romano,
 defensor de la Cruz y su Derecho!»¹⁰⁹.

Con estos antecedentes es posible entrever también la presencia de Gabriel García Moreno como símbolo y arquetipo de los católicos que, entre 1925 y 1929, se movilizaron contra la radicalización de la persecución religiosa orquestada por el gobierno masónico del general Plutarco Elías Calles. Primero, la resistencia cívica a través de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa¹¹⁰ y, poco después, en su expresión armada durante el levantamiento armado del campesinado durante la guerra cristera, sobre todo en la región centro-occidente del país, que pretendió coordinar y encabezar la misma Liga cuando determinó «echarse al monte» en enero de 1927. La *cristiada* fue una reacción popular contra la agresión anticatólica del gobierno callista. En lo inmediato, significó una respuesta con las armas frente a la reglamentación de la Constitución de 1917. Particularmente el artículo 130,

¹⁰⁹ Francisco ELGUERO, *apud* Severo GOMEZJURADO, *Vida de García Moreno*, vol. XII, Quito, Imprenta Arpi, 1979, pp. 99-102.

¹¹⁰ Organización donde, entre sus dirigentes, había antiguos hombres del Partido Católico Nacional, y que, de hecho, compartía con ese partido el mismo lema.

que, entre otras cosas, obligaba a los sacerdotes a registrarse para poder ejercer su ministerio, y además reservaba al gobierno la decisión sobre a quiénes y a cuántos «ministros de culto» aceptar. Ante tal situación, la jerarquía eclesiástica mexicana y el papa Pío XI condenaron las leyes persecutorias y, después de probar varias formas de oposición tan pacíficas como infructuosas, se impuso la suspensión de la Misa como una medida extrema que habría podido disuadir al gobierno en su ofensiva antirreligiosa. La consecuencia, sin embargo, dada la inflexibilidad del gobierno, fue el levantamiento espontáneo de campesinos católicos cuyo cometido evidente era prioritariamente la reanudación del culto y detener una ofensiva gubernamental que amenazaba la existencia misma de la Iglesia Católica¹¹¹. Es decir, para ellos fue fundamentalmente una lucha a favor de la independencia de la Iglesia Católica frente a las hostiles intromisiones por parte del Estado en su disciplina. Para miembros y dirigentes de la Liga, no obstante, existió el objetivo máximo de derribar al gobierno revolucionario y erigir un nuevo gobierno de carácter democrático, inspirado en la Doctrina Social de la Iglesia, resultado de una hibridación entre tradición y modernidad¹¹².

Durante esa guerra civil el episcopado mejicano se dividió, y precisamente entre los obispos más intransigentes y ultramontanos, entre los muy pocos que abiertamente respaldaron al movimiento cristero, hubo arengas que, en aras de insuflar un espíritu de milicia en sus campesinos y ligeros, rescataban la memoria de García Moreno en un contexto de lucha sangrienta. Así el obispo de Huejutla, José de Jesús Manríquez y Zárate, exclamaba entonces desde el exilio: «¡Mil veces bienaventurada la República del hombre más grande de la América, Gabriel García Moreno, quien juntamente con su pueblo y antes que nadie, se consagró al Rey de Reyes y Señor de los que dominan!»¹¹³. Tras los arreglos de 1929 y el licenciamiento de los cristeros, que los católicos tuvieron que acatar ante la autoridad del Papa –más o menos condicionado por los prelados conciliadores, en Méjico y en el Vaticano– lo que siguió fue el incumplimiento de los mismos por parte del gobierno, la aplicación en muchos estados de las leyes antieclesiásticas y, sin respetar la amnistía concedida, el asesinato selectivo de los principales cabecillas del ejército cristero. Esa situación desembocó en «La Segunda» entre

¹¹¹ Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *La guerra cristera y su licitud moral*, Ciudad de Méjico, Editorial Porrúa-Universidad Panamericana, 2009, p. 101.

¹¹² Al respecto puede consultarse Rodrigo RUIZ VELASCO BARBA, «Claroscuros de la guerra cristera», *Fuego y Raya. Revista Hispanoamericana de Historia y Política* (Córdoba de Tucumán), n. 22 (2021). Algunos otros estudios sobre la guerra cristera en Alicia OLIVERA SEDANO, *La guerra cristera. Aspectos del conflicto religioso de 1926-1929*, Ciudad de Méjico, FCE, 2019; Jean MEYER, *La cristiada*, 3 tomos, Ciudad de Méjico, Siglo XXI Editores, 1973; Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada. Fede, guerra e diplomacia in Messico (1926-1929)*, Brescia, Morcelliana, 2016.

¹¹³ José de Jesús MANRÍQUEZ Y ZÁRATE, «Levántate, Pueblo Mexicano». Discurso pronunciado por el Excmo. y Rvmo. Sr. Obispo D. José de Jesús Manríquez y Zárate, en Laredo, Texas, durante la persecución callista», *David* (Ciudad de Méjico), 2ª época, año 1, n. 6 (1953), p. 92.

1932 y 1940, alzamiento menos numeroso y en situación mucho más adversa que el de la década anterior, dada la mayor fortaleza del ejército mejicano y la actitud muy mayoritariamente hostil del clero y de la jerarquía hacia la rebelión cristera. El historiador Jean Meyer, desenterrador de esos hechos otrora silenciados, dice respecto a las «motivaciones e ideología» de los cristeros, citando al célebre y aguerrido Aurelio Acevedo, a quien entrevistó, que «sus objetivos se reducían a esta fórmula: “Libertad para todo y para todos, menos para el mal y los malvados”»¹¹⁴. Es una frase entresacada del discurso garciano y elevada a síntesis del ideario cristero por uno de sus más emblemáticos líderes en la región de Zacatecas, el que mantendría viva la llama de su movimiento durante décadas, en la memoria vindicativa a nivel nacional con la publicación de la revista *David*. Para Meyer, frases sintéticas como la referida evidenciaban «unas aspiraciones vagas, pero cada vez más conscientes, libertarias e igualitarias»¹¹⁵.

El ocaso de la rebelión cristera coincidió con una nueva generación de organizaciones católicas, convencidas de que la lucha armada no contaba con perspectivas de éxito a corto plazo, entre ellas la sociedad secreta Legiones en 1934 –luego conocida como La Base– y su vástago, el popular movimiento cívico conocido como Unión Nacional Sinarquista en 1937, en paralelo al sexenio socializante del presidente Lázaro Cárdenas. El sinarquismo que lograría en torno a 1943 reunir el apoyo de más de quinientos mil militantes en una nación de aproximadamente veinte millones de habitantes, era de tipo confesional, nacionalista radical y de métodos al menos provisionalmente no violentos al tiempo que contenía en sus exterioridades un estilo y disciplina influido por el fascismo europeo. Inspirado en la Doctrina Social de la Iglesia, en el pensamiento de sus líderes más tradicionales y ultramontanos, como Salvador Abascal, aspiraban también a la franca conformación de un Estado católico. Típicamente, los sinarquistas reivindicaban la hispanidad y se mostraban antiyanquis, se aseguraban además adversarios del liberalismo, de la masonería, del comunismo y algunos también del judaísmo. La Segunda Guerra Mundial precipitó la debacle sinarquista porque en esa coyuntura fue insostenible mantener su postura ajena a los intereses estadounidenses, produciéndose entonces, con cierta intervención de la jerarquía eclesiástica y del gobierno mejicano, la fractura del movimiento entre moderados e intransigentes, y luego su temporal proscripción en un proceso que tuvo su punto álgido en 1944¹¹⁶.

¹¹⁴ Jean MEYER, *La Cristiada*, tomo I, *La guerra de los cristeros*, 19ª ed., p. 377.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Sobre la historia de las Legiones y el sinarquismo, véase Jean MEYER, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia, 1937-1947*, Ciudad de Méjico, Tusquets Editores, 2003; Servando ORTOLL, «Las Legiones, La Base y el sinarquismo, ¿tres organizaciones distintas y un solo fin verdadero?», en Jorge ALONSO (ed.), *El PDM, movimiento regional*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 17-63; Austreberto MARTÍNEZ VILLEGAS, *La evolución del proyecto de nación sinarquista. Del autoritarismo conservador a la democracia cristiana (1949-1971)*, Ciudad de

Parece que los sinarquistas también tenían en mente el modelo ecuatoriano a la hora de elaborar su discurso y plantear sus posturas. Al menos así lo indican las anotaciones de uno de sus líderes y propagandistas sinarquistas más connotados, como fue Juan Ignacio Padilla, para quien tanto el judaísmo como la masonería habían desempeñado un rol importante en las independencias hispanoamericanas a fin de imponer en las nuevas naciones su agenda. Ésta habría sido resistida sólo por unos pocos gobiernos de «católicos de cepa como Gabriel García Moreno y Agustín de Iturbide», quienes por esas razones habrían sido liquidados. Llama la atención esta consideración del ecuatoriano al lado del héroe por antonomasia en el santoral sinarquista, «el Libertador» Iturbide, máxime cuando en otro espacio Padilla encumbraba a García Moreno a la categoría de excepcionales gobernantes, a la altura de San Luis, rey de Francia, o de los Reyes Católicos, en España, por ser capaz de imponerse a sí mismo los principios de rectitud que pregona¹¹⁷.

El debilitamiento del sinarquismo llevó a que otra agrupación, el Partido Acción Nacional, fundado en 1939 por católicos como Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna, se convirtiera paulatinamente en el cauce predilecto por la oposición conservadora al régimen. Este partido, pese a la influencia católica en su seno, no se presentó con carácter confesional, y planteó su programa como legalista, institucional y demócrata. En general, pienso que esta oposición no puede ser clasificada en general como ultramontana, pero algunos personajes concretos que quizás puedan encuadrarse de tal modo colaboraron con su proyecto cultural y dejaron su huella. En su primera época, cuando el PAN exhibía una postura relativamente más combativa en clave tradicional, la agrupación creyó necesario minar la legitimidad del régimen. Obedeciendo a ello, sus fundadores crearon una serie de plataformas dispuestas a corroer el discurso oficial, por ejemplo, mediante la divulgación de una historiografía a contracorriente de la oficial. Con esos objetivos, Gómez Morín fundó la Editorial Polis, dirigida por el filósofo Jesús Guisa y Azevedo, y la revista *Jus*, que luego se convertiría en una casa editorial. En su correspondencia privada, Gómez Morín anunciaba un gran proyecto de publicación de grandes clásicos del pensamiento católico al tiempo que manifestaba que dicha iniciativa «es indispensable, y constituye parte fundamental de un esfuerzo por crear y orientar una verdadera opinión pública»¹¹⁸. En esa línea, no es extraño que la Editorial Jus en el año de 1944 publicase la segunda edición del libro del puertorriqueño, colabo-

Méjico, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2020; Salvador ABASCAL INFANTE, *Mis recuerdos: Sinarquismo y Santa María Auxiliadora*, Ciudad de Méjico, Editorial Tradición, 1980.

¹¹⁷ Juan Ignacio PADILLA, *Sinarquismo: Contrarrevolución*, Ciudad de Méjico, Editorial Polis, 1948, pp. 31 y 363.

¹¹⁸ De Manuel Gómez Morín para Guillermo Butler Sherwell, de 11 de diciembre de 1942. Carta exhumada en el Archivo Manuel Gómez Morín. Sección Personal. Serie Corres-

rador de la revista mejicana *Ábside*¹¹⁹, Ricardo Pattee, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, una obra que, sin dejar de ser crítica y relativamente equilibrada, decididamente reivindicaba al ecuatoriano. La misma obra fue reeditada en 1962, cuando la casa editorial era desde 1948 dirigida por Salvador Abascal Infante, el antiguo jefe supremo del sinarquismo entre 1940 y 1941¹²⁰.

5. COROLARIO: EL PORQUÉ DE GABRIEL GARCÍA MORENO

En el año de 1977, el historiador y filósofo Edmundo O’Gorman publicó unas interesantes reflexiones en torno a la trascendencia y el carácter del conflicto entre liberales y conservadores –añadiría yo otra posible equivalencia: entre liberales exaltados y liberales moderados– en el pretérito mexicano. Así como se puede hablar de «dos Francias» o «dos patrias» enfrentadas a raíz de la Revolución francesa¹²¹, en parte acaso, en lo que tuvo de tradicional la tendencia conservadora, también puede hablarse a grandes rasgos de «dos Méjicos» en construcción conflictiva una vez que fueron soltadas las amarras que durante tres siglos habían mantenido la unión del antiguo virreinato con la Monarquía Católica. Según lo que postula O’Gorman, ambas tendencias, tanto la liberal como la conservadora, anhelaron el progreso moderno de Estados Unidos, pero la conservadora en concreto la deseaba sin que eso implicara la renuncia de su ser hispánico labrado durante tres siglos. En palabras de O’Gorman, ambos proyectos nacionalistas resultaban contradictorios e imposibles: «La tesis conservadora postula explícitamente como esencia el modo de ser colonial, pero, implícitamente, quiere el modo de ser norteamericano. Es decir, quiere mantener la tradición, pero

pondencia Particular Butler Sherwell 270 (456). Acervo ubicado en el Instituto Tecnológico Autónomo de México, consultado en la ciudad de México entre 2007 y 2008.

¹¹⁹ Revista de alta cultura fundada y dirigida por los sacerdotes Gabriel y Alfonso Méndez Plancarte.

¹²⁰ Ricardo PATTEE, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, cit. La trayectoria vital de Salvador Abascal ilustra bien la decadencia de eso que es el ultramontanismo mejicano, en caso de que podamos seguir llamándole así en pleno siglo XX. El abandono de las posturas más conservadoras por parte del PAN y su apertura hacia el progresismo religioso tras el Concilio Vaticano II llevaron a su ruptura con Manuel Gómez Morín, e inmediatamente a la fundación de lo que podría considerarse como uno de los últimos rescoldos de ese pensamiento en la Editorial Tradición, entre 1972 y su fallecimiento en el ocaso del segundo milenio. Justo el mismo año que ocurría, más de setenta años después, la alternancia partidista dentro del sistema político, con los comicios que llevaron a Vicente Fox a la silla presidencial. Para esa trayectoria puede consultarse a Rodrigo RUIZ VELASCO BARBA, *Salvador Abascal: el mexicano que desafió a la Revolución*, Ciudad de México, Rosa María Porrúa Ediciones, 2014.

¹²¹ Recuérdese la tesis de *Les deux patries* del historiador francés Jean de Viguierie y los comentarios de Miguel Ayuso, *El Estado en su laberinto*, Barcelona, Scire, 2011, pp. 15 y ss.

sin rechazar la modernidad, o, para decirlo de una vez, sólo quiere de ésta su prosperidad»¹²².

A lo largo de este enfrentamiento la principal línea divisoria entre las facciones fue la cuestión religiosa, esto es, el lugar que la Iglesia Católica debería ocupar en la nación mexicana. En este marco, la cumbre de esa tensión entre los bandos que se disputaban la nación coincidió con la eclosión del ultramontanismo en Europa. La ofensiva secularizante y jacobina del liberalismo se hizo sentir a ambas orillas del Océano Atlántico. La experiencia del gobierno y del asesinato de Gabriel García Moreno en Ecuador fueron interpretados a la luz de una confrontación verdaderamente transnacional. Por esto fue especialmente significativo a los ojos del ultramontanismo europeo, y sus relatos, como se ha podido ver, fueron reproducidos en Méjico por la prensa y marcaron la pauta en la recepción que se hizo de esos acontecimientos tan remotos y a la vez tan familiares. De acuerdo con la visión de los ultramontanos, derrotados durante la contienda, podían identificarse en todos los escenarios unos mismos enemigos: en especial el liberalismo equiparado con la masonería.

Si se sigue, como hemos hecho, la prensa católica contemporánea del magnicidio, conservadora o ultramontana, se percibe una mirada apologética de García Moreno. No solamente fue elevado y depositado en un nicho el caudillo junto con su gobierno ecuatoriano, sino también empleada su figura y su signo dentro de la resistencia cultural que se entablaba en Méjico frente al liberalismo triunfante. En cuanto al catolicismo político del siglo XX en Méjico, se me ocurre que la historia de Gabriel García Moreno parecía congeniar con sus postulados básicos. Así, de acuerdo con los ideales que abrazaban, no eran necesariamente inconciliables ni contradictorios el catolicismo con el régimen republicano, con la democracia y con el progreso moderno, en el sentido de encaminarse hacia el desarrollo material y la justicia social. Al revés, desde su óptica la religiosidad católica proveía la base espiritual sobre la que genuinamente florecía una civilización próspera y boyante. El conservadurismo había fracasado en Méjico porque había sido aplastado en el campo político y militar, mas la experiencia garciana demostraba que ese desastre había sido circunstancial, y no equivalía a la derrota de los principios, que donde habían podido implementarse habían dado sus frutos, en la juntura entre tradición y cierta modernidad, hasta obligar al asesinato del estadista por los enemigos de la fe. Comprensiblemente, la memoria de García Moreno fue cayendo en desuso en la medida en que ese catolicismo político mexicano fue moderándose y modernizándose más, perdiendo su combatividad y adaptándose mayormente al sistema liberal y nacional-revolucionario. Sin embargo, en su cúspide el uso de su imagen pa-

¹²² Edmundo O'GORMAN, *México, el trauma de su historia*, Ciudad de Méjico, CONACULTA, 2002, p. 39.

reció hacer suyo el remate biográfico del padre Berthe: «Ojalá que Francia [o Méjico], al fijar sus miradas en este nuevo pueblo de Cristo, se acuerde de que ella también ha sido en otro tiempo la nación cristianísima, y comprenda que para salir del abismo en que la revolución la ha sumergido, necesita un GARCÍA MORENO».¹²³

¹²³ Augustine BERTHE, *García Moreno. Presidente de la República del Ecuador. Vengador y Mártir del Derecho Cristiano*, t. 2, París, Victor Retaux e Hijo-A. Roger y F. Chernoviz Libreros Editores, 1892, p. 465.

EL INTERNACIONALISMO ULTRAMONTANO
DE MIGUEL ANTONIO CARO CONTRA
EL LIBERALISMO Y EL NACIONALISMO:
GABRIEL GARCÍA MORENO EN *EL TRADICIONISTA*
(1871-1876)

SANTIAGO PÉREZ ZAPATA

Unicervantes (Santafé de Bogotá / Colombia)

1. INTRODUCCIÓN

La década de 1870 se caracterizó por eventos revolucionarios liberales y socialistas de gran envergadura. Por citar los que más afectaron a los escritores de la época en Colombia están sin duda a la cabeza, por las constantes referencias en la prensa, la breve pero impactante Comuna de París y, por su trascendencia en el plano del catolicismo romano, el proceso de la Unificación Italiana. Ambos fenómenos revolucionarios han sido muy estudiados, pero no deja de ser interesante el estudio del reverso de estas revoluciones¹. El ultramontanismo de las décadas de 1860 y 1870 se correlaciona con los últimos intentos armados de la contrarrevolución legitimista por restaurar las viejas monarquías tradicionales católicas: en España con el carlismo y en Italia con los legitimistas del Reino de Nápoles². Todos estos fenómenos de antiliberalismo se dieron en el marco de una coincidencia de objetivos

¹ Cfr. Joaquim VERISSIMO SERRÃO y Alfonso BULLÓN DE MENDOZA (coords.), *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*, Madrid, Universidad Complutense, 1995. También Alfonso BULLÓN DE MENDOZA, «El legitimismo europeo. 1688-1876», en Stanley G. PAYNE (coord.) *Identidad y nacionalismo en la España contemporánea, el Carlismo: 1833-1975*, Madrid, Editorial Actas, 1996.

² Cfr. Melchor FERRER, *Breve historia del legitimismo español*, Madrid, Ediciones Montejurra, 1958 y Francesco PAPPALARDO, «La contrarrevolución en Italia», *Verbo* (Madrid), n. 317-318 (1993), pp. 761-782.

con las campañas periodísticas ultramontanas, las guerras contrarrevolucionarias europeas contra el Estado liberal y las reclamaciones de la prensa católica mundial que transitan unidas por el tortuoso camino de intentar restaurar la Cristiandad, como acuñó el padre Henri Ramière: por restaurar la «soberanía social de Jesucristo»³.

El periódico fundado por el escritor católico ultramontano Miguel Antonio Caro (1843-1909), conocido como *El Tradicionista* (1871-1876), no fue la excepción a este movimiento anti-liberal internacional. De hecho, fueron frecuentes las publicaciones favorables al rey carlista Carlos VII, quien estaba en guerra con la revolución liberal y socialista de su país: en el agitado periodo conocido como el Sexenio democrático (1868-1874), que era básicamente una revolución denominada La Gloriosa que dio al traste con el gobierno de Isabel II. En este periodo hubo también una monarquía constitucional del hijo del rey usurpador Víctor Manuel II, una efímera I República y, finalmente, la Restauración borbónica (de Alfonso XII, hijo de Isabel II) obra del conservador anti-carlista y anti-tradicionalista Antonio Cánovas del Castillo⁴. *El Tradicionista* aportaba constantes actualizaciones noticiosas de las diferentes batallas carlistas en su sección internacional y reproducía con frecuencia artículos sobre el carlismo⁵.

El historiador del carlismo Melchor Ferrer explica cómo el ultramontano, mediante sus campañas de prensa en plena tercera guerra carlista (1872-1876), terminó llenando el vacío que antes prestaba la diplomacia de la Santa Alianza en favor de la contrarrevolución carlista en época de la Primera Guerra (1833-1840):

«Puede decirse que Carlos VII, que había expuesto sus principios en la carta-manifiesto dirigida a su hermano el Infante don Alfonso, expresa el pleno tradicionalismo, que después ha sustentado como dogma el carlismo. Innegablemente, la plenitud tradicionalista se había conseguido. Y nadie podía tener dudas sobre los principios que mantenía la legitimidad española. Desde aquel momento, todos los católicos antiliberales de Europa fijan su atención en el carlismo como pensamiento rector de la contrarrevolución. La famosa revista italiana *La Civiltà Cattolica*, que publicaban los jesuítas

³ Cfr. Henri RAMIÈRE, *La soberanía social de Jesucristo* [1870], Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1951. El título original en francés, *Les doctrines romaines sur le libéralisme*, no era la fórmula que el padre Ramière prefería, pues escribió: «Este libro debía llevar por título *La soberanía social de Jesucristo*, pero como esta fórmula no era corriente en aquel tiempo, el editor temió que el público no comprendiese la importancia del asunto, y bajo la influencia de este temor se adoptó el título actual, mucho menos significativo» (p. VII). En su traducción española sí se adoptó la expresión correcta.

⁴ Sobre el anti-tradicionalismo de Cánovas del Castillo, cfr. Miguel Ayuso, *Las murallas de la ciudad. Temas del pensamiento tradicional hispano*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001, pp. 109-136.

⁵ Un ejemplo de una noticia carlista difundida por *El Tradicionista* en relación con un guerrillero carlista puede verse en *El Tradicionista* (Bogotá), «Los guerrilleros», n. 249 (15 de noviembre de 1873), p. 1115.

tas en Roma; el diario de París *L'Universe*, que escribía el famoso Veuillot; la revista inglesa católica *The Tablet*, es decir, lo más representativo del catolicismo antiliberal, encuentra en el carlismo el paladín de sus ideas. Si en la Guerra de los Siete Años fueron las potencias absolutistas las que simpatizaron con Don Carlos, si en la Guerra de los Matiners fue el Gobierno inglés y los legitimistas franceses quienes ayudaron a Carlos VI, ahora es el *catolicismo antiliberal del mundo entero* quien se pone a su lado con Carlos VII»⁶.

Ante este panorama, *El Tradicionista* no se quedó atrás: además de reproducir artículos de todos esos periódicos católicos antiliberales que cita Ferrer, en un artículo de polémica con el *Diario de Cundinamarca* (destacado órgano periodístico liberal) escribió Caro:

«De todos es sabido que los católicos no pensamos en trocar las monarquías en repúblicas, ni éstas en aquello; que nuestro conato se reduce á que en países no católicos se respeten nuestros derechos, y á que en países católicos, católico sea el gobierno, ora republicano, ora monárquico, conforme á las tradiciones y especial condición de cada cual. Los liberales por su lado quieren que en todas partes, ya bajo la forma republicana, ya bajo la monárquica, se persiga y oprima á la Iglesia Católica. Por eso nosotros que somos católicos simpatizamos con Carlos VII en España, sin que por eso seamos realistas en Colombia; y por eso el *Diario* que es liberal, simpatiza con Bismarck y con Víctor Manuel, con todos los perseguidores y con todos los júdas, y es lógico en sentir así, sin que por eso haya razón para decir que quiere establecer en Colombia un imperio como el de Alemania, ni un reino como, el de la *joven Italia*. Esto sea dicho, lo repetimos, una vez por todas. Carlos VII es un rey católico que ha jurado matar la Revolución, y es por lo tanto natural que nosotros lo amemos y que lo aborrezca el *Diario*»⁷.

Es cierto que en Europa había muchos ultramontanos que no eran necesariamente legitimistas, pero era común que ambas cualidades también estuvieran unidas. En América, por el contrario, la generalidad de los ultramontanos eran republicanos, pero fieles a la doctrina pontificia que enfatizaba que fuera monarquía o fuera república lo que importaba era que fueran católicas y protectoras del derecho natural (en el sentido tradicional en el que lo entendía la Iglesia conexas con la ley eterna y divina)⁸. Del mismo

⁶ Melchor FERRER, *Breve historia del legitimismo español*, cit., pp. 59-60. Cursiva agregada.

⁷ Miguel Antonio CARO, «Salto Estratégico», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 453 (17 de diciembre de 1875), pp. 1227-1228.

⁸ Ya lo decía Caro en su respuesta al liberal José María Rojas Garrido: «Para mayor abundamiento, reproduce *El Tiempo* [importante periódico liberal] un artículo que publicó en 1865 y en que trata de demostrar esta tesis: “El que es católico no puede ser republicano”. Aceptamos y negamos alternativamente esta proposición, según el sentido que se les dé a los términos. Si por republicano se entiende partidario de la forma de gobierno que se llama “república”, distinguimos: 1° El que es católico no puede ser republicano *en el orden eclesiástico*, porque el gobierno de la Iglesia es por la naturaleza de su instituto una forma de gobierno distinta de la república; 2° El que es católico puede ser republicano *en el orden civil*, porque la Iglesia no ha definido en esa materia, y los católicos gozamos en estos asuntos la libertad de

modo, es necesario distinguir entre ultramontanos (con independencia de si eran legitimistas o no) transigentes e intransigentes⁹.

Debe hacerse, en esta parte, una aclaración histórica y conceptual respecto a la relación entre ultramontanismo y tradicionalismo (que no hemos encontrado en la historiografía colombiana sobre el mencionado periodo): puede decirse que existe un ultramontanismo intransigente (o tradicionalista) y un ultramontanismo transigente. Aunque el ultramontanismo tiende a conducir al tradicionalismo en su oposición a la heterodoxia jansenista-galicana, también puede darse el caso de que católicos fieles a la idea de Iglesia universal y a los derechos pontificios, es decir, siendo hostiles a la idea de «Iglesia nacional» o estatalizada, aprueben a su vez la separación entre la Iglesia y el Estado creyéndola (de buena fe) un beneficio para el despliegue sin trabas de una Iglesia centralizada por la Santa Sede (lo que se ha dado en llamar como proceso de «romanización»), como puede ser el caso de los católico-liberales. Para los ultramontanos tradicionalistas esto constituye transigir con un principio liberal que no sólo es anticatólico en sí mismo, sino que también fue condenado por los Papas y es un medio moderno que tuerce los fines de la lucha contra la revolución anticatólica¹⁰.

2. GARCÍA MORENO Y MIGUEL ANTONIO CARO

Bien es cierto que existió una Internacional católica que fue llamada peyorativamente por Otto von Bismarck como la «Internacional Negra». Era semi-oculta y tenía el visto bueno de Pío IX, reunía a los ultramontanos intransigentes de Europa en una liga de propaganda a favor de los derechos del Papado (realizó varios congresos católicos), en cuyas filas cabe destacar

que *El Tiempo* quiere privar a los de su comunión. Pero si alterando el sentido de las palabras se toma *republicanismo* como sinónimo de *liberalismo*, es decir, adhesión a gobiernos civiles enemigos declarados de la Iglesia católica, entonces es evidente que “el que es católico no puede ser republicano”. Miguel Antonio CARO, *Escritos políticos. Primera serie*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990, p. 41; *El Tradicionista* (Bogotá), «Revista de la prensa», n. 5 (5 de diciembre de 1871), pp. 35-36.

⁹ Cfr. Emiel LAMBERTS (ed.), *The Black International. The Holy See and Militant Catholicism in Europe*, Lovaina, Leuven University Press, 2002, pp. 11-12.

¹⁰ Aparece en el *Syllabus Errorum* publicado en 1864 (catálogo de 80 errores modernos) de Pío IX como el error número 55: «La Iglesia debe estar separada del Estado, y el Estado debe estar separado de la Iglesia. (Alocución *Acerbissimum*, de 27 de septiembre de 1852)». José Luis GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), «Quanta Cura y Syllabus», en *Doctrina Pontificia. Documentos políticos*, tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, p. 33. Aún más, durante el gobierno liberal del general José Hilario López, entre 1849 y 1853, se puso en marcha en la Nueva Granada una estrategia jurídica sistemática de intervención, reforma y persecución de la jerarquía eclesiástica que desencadenó un pronunciamiento del papa Pío IX, mediante alocución del 27 de septiembre de 1852 en consistorio secreto, conocida como *Acerbissimum*, que luego serviría de base y antecedente al error 55 del *Syllabus*.

la participación del tradicionalista español Gabino Tejado (editor y amigo de Donoso Cortés) en su comité ejecutivo¹¹.

Por otro lado, el historiador Alexandre Dupont habla de la existencia de otra organización contrarrevolucionaria al parecer paralela a la «Internacional Negra» ultramontana, esta sería una «Internacional Blanca» compuesta esencialmente de una liga de aristócratas legitimistas católicos. Dupont trata de dilucidar si el carlista español Antonio Aparisi y Guijarro junto con el escritor Louis Veuillot pertenecieron o fueron afines a ella debido a su común internacionalismo ultramontano¹². Valdría la pena indagar posteriormente si en esta «Internacional Negra» existió participación de escritores católicos o prelados hispanoamericanos. Otro contacto fundamental en Roma de los ultramontanos de Europa y América fue el delegado apostólico monseñor Mieczyslaw Ledochowski (1822-1902), quien fuera expulsado de Colombia en 1861 por el general liberal Tomás Cipriano de Mosquera e investido cardenal después de sufrir el *Kulturkampf* a su vuelta a Europa¹³.

Pero fue el prelado chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre, verdadera mente maestra detrás de la fundación del Colegio Pío Latino Americano de

¹¹ Según Emiel Lamberts: «The Black International encountered a more favourable climate in Spain, where neo-Catholics and Carlists united after the revolution of 1868 and initiated a Catholic groundswell against the secularising policy of successive liberal governments. This militancy found expression in La Asociación de Católicos and the Juventud Católica. From 1874 onwards, when the monarchy was restored and Alfonso XII came to the throne, the situation became again more favourable to the Church and the Catholic movement lost momentum. Besides, its activities had already been undermined during the two preceding years by the civil war, which the Carlists had provoked in 1872 and which would last until 1876. Given the present state of research, it is hard to give an adequate assessment of the International's influence on the Catholic movement in Spain. Prominent figures of the Geneva group [fundadores de la Internacional Negra], like Cramer and Bréda, had been in touch for a long time with the leaders of Carlism. The Spanish Permanent, Gabino Tejado, was a prominent representative of the neo-Catholic faction. In 1872, he resisted armed revolt and was therefore excluded from the political leadership of Carlism. He nevertheless continued to devote himself to the cause of Catholic mobilisation, and was apparently in close touch with the Asociación de Católicos. In general, it seems safe to say that the leaders of the Catholic movement in Spain were strongly preoccupied with domestic difficulties and participated only occasionally in international gatherings and congresses». Emiel LAMBERTS (ed.), *The Black International...*, cit., p. 473.

¹² Cfr. Alexandre DUPONT, «Hacia una Internacional neo-católica. Trayectorias cruzadas de Louis Veuillot y Antonio Aparisi y Guijarro», *Ayer* (Madrid), n. 95 (2014), pp. 212-236

¹³ Para esta información cfr. Fernán GONZÁLEZ, *Poderes enfrentados Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá, Bogotá, CINEP-Colciencias, 1997, p. 231. Pueden consultarse unos interesantes recuerdos del arcediano Antonio José de Sucre (sobrino del mariscal de Ayacucho), quien fuera amigo personal de monseñor Ledochowski (y maestro de Caro en su juventud), sobre su estadía en la Nueva Granada y un encuentro con el prelado polaco en Roma, Cfr. Mario Germán ROMERO, *Las diaburras del arcediano*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1985, pp. 283-292. Este mismo libro reproduce las cartas que le escribió Sucre a Caro y allí le llama «Mi ex-discípulo y amigo muy querido» (*ibid.*, pp. 365-377).

Roma, el puente clave entre el internacionalismo ultramontano europeo y el hispanoamericano, e incluso entabló amistad con Gabriel García Moreno en París, cuyo régimen sería el refugio de muchos de los obispos neogranadinos desterrados por el general Mosquera en el marco de la guerra civil de 1860-1863¹⁴.

El historiador Ramón Solans lanza una hipótesis sumamente interesante en la que propone que fue gracias al ultramontanismo y a la «cuestión romana» que los católicos hispanoamericanos empezaron a conectarse y a desarrollar la conciencia de una «Iglesia Latinoamericana» (de alguna manera, podemos agregar, Roma había reemplazado totalmente a Madrid como posible centro de unidad). Sobre estos dos asuntos nos señala:

«En 1862, el futuro presidente del Ecuador y católico intransigente, Gabriel García Moreno, escribía desde su exilio compartido en París a Eyzaguirre, “como católico y como sudamericano, pues me interesa en extremo cuanto contribuya al triunfo de nuestra verdadera religión y cuanto redunde en honor y beneficio de la América”. Esta carta sería el comienzo de una intensa relación entre el presidente ecuatoriano y el eclesiástico chileno. Ya fuera en visitas a otros países latinoamericanos, en el exilio, en Roma o en otros santuarios emblemáticos del catolicismo como Lourdes o Jerusalén, se comenzaba a establecer los primeros contactos entre los católicos latinoamericanos. Esta afirmación puede resultar sorprendente hoy, pero lo cierto es que las jerarquías eclesiásticas americanas no estaban muy interrelacionadas. [...] Como señala Enriqué Ayala Mora, “para los católicos de América fieles al Vaticano reconocerse como latinos era ratificar su lealtad a la Sede Romana y profundizar la conciencia del hecho de ser miembros de una institución universal, que iba más allá de las fronteras de los Estados”. Pensar la unidad supranacional de América Latina era importante tanto para las autoridades vaticanas como para las jerarquías americanas, ya que “posibilitaba la existencia de un frente común ante los Estados que pugnaban por controlar a las Iglesias nacionales y reducir su poder e independencia”. La creación de una Iglesia latinoamericana no sólo estaría vinculada con la reacción de una parte de los católicos frente al intento de las nuevas repúblicas de heredar el patronato, sino también a la defensa del ultramontanismo. *La creación de una conciencia latinoamericana estaría así, pues, vinculada con la creación de una conciencia de pertenencia a una Iglesia universal dirigida desde Roma*»¹⁵.

¹⁴ Monseñor Eyzaguirre no sólo fue la mente maestra detrás del Pontificio Colegio Pío Latino Americano de Roma, también fue un importante impulsor de los proyectos restauradores de la influencia eclesiástica y jesuita en el gobierno conservador de Mariano Ospina Rodríguez (1858-1861) en su visita a Nueva Granada, cfr. José Ignacio Víctor EYZAGUIRRE, *Los intereses católicos en América*, tomo II, París, Librería de Garnier Hermanos, 1859, p. 200. Sobre la guerra civil de 1860-1863 y el papel anticlerical del general Mosquera cfr. Luis Carlos MANTILLA R., *La guerra religiosa de Mosquera*, Medellín, Departamento de Publicaciones USB, 2010, pp. 169-195 y 351-426.

¹⁵ Francisco Javier RAMÓN SOLANS, «La creación de una Iglesia latinoamericana en el siglo XIX ¿una reacción ultramontana?», en Carlos FORCADELL y Carmen FRÍAS (eds.), *Veinte*

Hubo en la América Española una república católica ultramontana (que precedió en la práctica la que Caro vislumbraba para su país) que trató de unir religión y política, reunir el Estado católico y la Iglesia universal: este fue el régimen de Gabriel García Moreno. ¿Qué dijo Caro sobre este modelo de gobierno católico y sobre su máximo jefe? Fueron varios los testimonios de adhesión y de admiración prodigados en *El Tradicionista*. Sirva de ejemplo el que sigue: se dio el caso de que, para zanjar un malentendido entre periódicos, Caro salió en defensa de la figura de García Moreno manifestando su aprecio:

«El señor García Moreno hoy, en mi concepto, el hombre más grande y el gobernante más benéfico y más justiciero de América. Como católico, sería yo un ingrato si no aplaudiese públicamente su conducta; y porque no quiero que se dude de mis opiniones en este asunto, declaro como Director que he sido de *El Tradicionista*, que nunca fue mi ánimo suscribir cargos cuyos fundamentos no conozco»¹⁶.

En otra parte, el publicista católico colombiano José María Vergara y Vergara (antes de morir, cuando era todavía director de *La Unión Católica*) se manifestó favorable al gobierno ecuatoriano y a su política respecto a la Iglesia. Esto se dio en el marco de una polémica nacida de la acusación de su compatriota conservador Manuel María Madiedo (en la que se supone reprodujo el malestar de un sector liberal en su periódico *La Ilustración*) de que la organización conocida como la Juventud Católica y los periódicos religiosos como *El Tradicionista* y *La Unión Católica* eran una iniciativa oficial del arzobispado para instaurar en Colombia un régimen como el de García Moreno en Ecuador. Según resume en una nota editorial Carlos Valderrama Andrade, Vergara y Vergara: «Escribió un suelto en el n. 33 de dicho periódico [*La Unión Católica*], correspondiente al domingo 11 de febrero de 1872 (p. 131), donde decía lo siguiente: “Por mi parte, como director de un periódico católico, sujeto en todo al prelado como es de mi deber, declaro que él no sostiene este periódico sino los suscritores, y que no sé si el señor arzobispo

años de congresos de *Historia Contemporánea (1997-2016)*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 2017, pp. 195 y 200. Cursiva agregada. En otras palabras, la romanización fortalecía y hasta creaba los nexos entre las instituciones eclesiásticas y los católicos hispanoamericanos. Lo confirma el testimonio de Mons. Rafael María Carrasquilla: «Reinaba a la sazón Pío IX; en casa le veíamos circundado de aureola divina porque era el papa de la Inmaculada Concepción. Antes de aquel pontífice –así nos lo decían nuestros abuelos– los católicos veneraban y obedecían al jefe de la cristiandad, pero nada, por acá en América, sabían de su persona, de su vida; y sólo las gentes muy ilustradas le conocían el nombre. Pío IX, en parte por su grandeza, en parte por las facilidades de información que ha traído la cultura moderna, era conocido íntimamente; se sabían sus hechos y sus palabras día por día; y era no solamente acatado por su dignidad, sino querido entrañablemente como persona, de cada familia católica». Rafael María CARRASQUILLA, «El Papa (impresiones personales) [1908]», en *Obras Completas*, tomo III, vol. 1, Bogotá, Imprenta Nacional, 1961, pp. 492-493. Cursiva agregada.

¹⁶ Miguel Antonio CARO, *El Tradicionista* (Bogotá), «Una explicación», n. 272 (8 de enero de 1874), p. 1210.

piensa o no en fundar aquí un gobierno como el del Ecuador, porque no he hablado con su señoría sobre esta materia. *Por mi parte y por lo que hace a mi opinión personal deseo mucho que aquí haya un gobierno como el del Ecuador. es todo cuanto pido para mi patria: progreso material al lado del sostenimiento de la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación ni aun para las sociedades. Si el señor arzobispo piensa en tal cosa le felicito*»¹⁷.

Había un empeño muy grande en hacer que la unidad política estuviese en el interior de las fronteras expansivas de la unidad religiosa (siempre en misión). Por decirlo de otra manera, se quería evitar a toda costa que las estrechas fronteras estatales como divisiones políticas fueran obstáculo para fundamentar la unidad política en el radio mayor de la unidad religiosa. De ahí el juicio de Miguel Antonio Caro: «Para nosotros la Iglesia es más grande que la patria; nosotros no queremos la Iglesia en el Estado, que eso es esclavizarla aunque se la apellide libre, según la fórmula cavouriana: queremos el Estado en la Iglesia»¹⁸. El Estado católico de García Moreno lo probaba con una educación y misiones dirigida por congregaciones católicas conformadas por religiosos y hermanos extranjeros de distintas nacionalidades, que en varias ocasiones chocaron contra los intereses del clero local, especialmente con los eclesiásticos de afinidades jansenistas, galicanas y liberales, e incluso contra el propio nuncio pontificio. En palabras de Jean Meyer:

«En 1869 se proclama la nueva Constitución “en nombre del Dios único en tres personas, autor, regulador y conservador del universo”. Tenemos pues aquí un Estado republicano y católico, democrático en nombre de la Trinidad. ¿Hablabamos entonces de teocracia? Lo que es seguro es que la república de García Moreno no fue nunca una “capellanocracia”, para usar la fórmula de Max Weber. El poder civil nunca cedió su precesión, ni siquiera formal, al clero, de manera que los liberales enemigos de la religión acusaron a García Moreno de un anticlericalismo verdaderamente perseguidor. [...] En lucha contra los obispos, García Moreno no quería disolver las órdenes, como tantos gobiernos contemporáneos; quería encerrar a los monjes en sus claustros para alejarlos de su vocación de agitadores populares en la ciudad, “moralizarlos”, ocuparlos en las misiones y en la enseñanza, al servicio de su proyecto nacional. Del mismo modo, arremetió contra el clero diocesano, arrojando en la cárcel a algunos sacerdotes o enviándolos a las misiones amazónicas porque hacían política contra él, o porque hacían política a secas. Durante su último mandato hizo trabajar a los clérigos a un ritmo tal, que éstos debieron sufrir bajo la tutela de aquel místico. Para él, la Iglesia debía enmarcar a la población, y la evangelización tradicional debía servir para la formación de un “pueblo cristiano”. A esa Iglesia, abrumada por su celo, le pedía también, de manera positivista, que se encargara de una enseñanza “democrática” y modernizadora. Su programa de instruc-

¹⁷ Miguel Antonio CARO, *Escritos, primera serie...*, cit., p. 69, nota 6 del editor.

¹⁸ Miguel Antonio CARO, *Obras*, tomo I, *Obras. Filosofía, religión y pedagogía*, tomo I, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962, p. 878; *El Tradicionista* (Bogotá), «El Partido Católico», n. 177 (31 de mayo de 1873), pp. 827-828.

ción pública y masiva no desdeñaba el recurso a la fuerza para convencer a los padres recalcitrantes, o a las recompensas materiales para premiar a los padres solícitos. Desde 1869 la escuela primaria dependía del Estado, que se la confiaba a órdenes extranjeras, hermanos de las Escuelas Cristianas y hermanitas del Sagrado Corazón; los institutos quedaban confiados a los jesuitas españoles. En 1869 García Moreno cerraba la vieja Universidad Pontificia fundaba la Escuela Politécnica con ayuda de jesuitas alemanes víctimas del *Kulturkampf* de Bismarck. Quedaba rizado el rizo, la romanización triunfaba, manifiestamente querida y realizada por un jefe de Estado americano, incluso contra el deseo de Roma»¹⁹.

Mientras tanto, en Colombia se intentó en este mismo periodo traer a los Hermanos de las Escuelas Cristianas que daban sus frutos en el Ecuador. Caro escribió un artículo en el que comentaba favorablemente un informe del liberal Julián Trujillo (ministro plenipotenciario en el Ecuador) en el que se recomendaba al gobierno liberal radical que las instituciones educativas lasallistas podían dar buenos frutos en Colombia, idea que produjo de inmediato un inmenso malestar en las filas del liberalismo²⁰.

3. EL ULTRAMONTANISMO COLOMBIANO: MIGUEL ANTONIO CARO

Las conexiones ultramontanas en soporte al gobierno ecuatoriano evidencian los múltiples esfuerzos de los redactores de *El Tradicionista* por posicionarse y expandirse en el mundo de la prensa católica (que no era para nada el mismo de la prensa puramente conservadora)²¹. El esfuerzo de Caro por seguir impulsando en Colombia la prensa ultramontana se vio recompensado cuando el mismísimo Louis Veuillot (que había publicado en 1866 su *L'illusion libérale* contra el «liberalismo católico») le diera en exclusiva un corresponsal para las columnas de *El Tradicionista*: el señor Rastoul. De esta relación comenta Carlos Valderrama Andrade:

«Las relaciones de *El Tradicionista* con *L'Univers* fueron permanentes y estables. Es fácil establecerlo revisando la colección del periódico donde las extensas noticias del señor Rastoul no faltan por lo menos una vez al mes. El hecho de que no fuera directamente Louis Veuillot el autor de estas corresponsalías no quita interés a la colaboración de dos periódicos católicos, que en Colombia y en Francia luchaban por la misma causa. No sobra destacar las similitudes temperamentales que unían a través de la distancia al comba-

¹⁹ Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Ciudad de Méjico, Editorial Vuelta, 1989, pp. 133 y 136-137.

²⁰ Cfr. Miguel Antonio Caro, *Obras*, cit., pp. 1278-1285; «Los Hermanos de las Escuelas Cristianas», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 28 (mayo 9 de 1872), p. 218.

²¹ Cfr. Iván Vicente PADILLA CHASING, *El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 105-106.

tivo político colombiano, recio en su fe y en sus convicciones, con el feroz combatiente de la causa católica y del Papado que fue Veuillot»²².

Esta red de prensa católica internacional en formación, de marcado carácter ultramontano, compartía opinión respecto al proyecto emprendido por el gobierno ecuatoriano. Por ejemplo, Louis Veuillot en el *L'Univers* (en el n. 2926) manifestó su gran admiración por la obra de García Moreno con estas palabras:

«Laborioso, aplicado, resuelto hasta despreciar la vida, íntegro, sobre todo amante de la justicia, conocía que Dios le había puesto a la cabeza de un pueblo para ser todo eso y principalmente para que imperase su Ley. Y de aquí provino su constancia y el menosprecio de la fortuna y de su propia comodidad: fue verdaderamente de la gran raza de los pastores de pueblos»²³.

Un testimonio de la expansión concreta y física de *El Tradicionista* podemos hallarlo en la correspondencia de Caro con el jurista católico venezolano Cecilio Acosta. Caro originalmente le contacta enviándole unos ejemplares del periódico, fácilmente traban amistad y Acosta le demuestra su agrado por la empresa periodística, con un gesto en el que, por voluntad propia, el venezolano se pone en la tarea de distribuir el periódico en su país a pesar de la dificultad e irregularidad de las comunicaciones. Lo interesante es que consigue muchos suscriptores entre el clero venezolano que pacientemente espera los números, aunque en ocasiones lleguen truncos e incompletos. Lo más especial del caso fue que, bajo el régimen cesarista y anticlerical de Antonio Guzmán Blanco (al que Caro detestaba profundamente) que había expulsado al Arzobispo Silvestre Guevara y Lira, prosperaba la distribución de un periódico verdaderamente contrarrevolucionario por ser profundamente antiliberal, no sin ciertas precauciones de seguridad tomadas por el prudente Acosta²⁴.

En carta fechada en Caracas el 6 de noviembre de 1872, Cecilio Acosta le describía a Caro la cantidad de suscriptores que tenía *El Tradicionista* en Venezuela, al tiempo que le narraba la difícil situación del clero debido a que el presidente Guzmán Blanco estaba ejecutando una campaña de destierros y expropiaciones contra los eclesiásticos:

«Entro ahora al *Tradicionista*. Me han llegado 4 paquetes desde el número 71 al 83 inclusive. La circulación que empezaba a tener este periódico,

²² Carlos VALDERRAMA ANDRADE, *El centenario de «El Tradicionista»*. Datos para la biografía de Miguel Antonio Caro, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1972, pp. 19-20.

²³ Citado en José LE GOUHIR Y RODAS, *Un gran americano: García Moreno*, Quito, Prensa Católica, 1921, p. 104.

²⁴ Para un análisis detallado del conflicto religioso y político entre Guzmán Blanco y el arzobispo Guevara y Lira, cfr. Manuel DONÍS RÍOS, «El choque entre los dos poderes», en *El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964)*, Caracas, bid & co. editor-Universidad Católica Andrés Bello, 2007, pp. 113-145.

ha sufrido mucho con motivo de lo candente que está la cuestión religiosa aquí. Los principales suscriptores y promotores de su lectura, están desterrados; el Señor Arzobispo hace más de dos años, bien que éste no podía ser suscriptor; pero los demás eclesiásticos que lo eran, han sufrido en su mayor parte la misma suerte. Están fuera el rector y vice-rector del Seminario Tridentino, el Arcediano [Sucre], dos canónigos, tres de los primeros oradores sagrados; como 18 clérigos de lo más notable, entre ellos 5 de los nombrados provisores; porque ha de saber U. que el Gobierno no quiere reconocer la jurisdicción del Señor Guevara. Últimamente hubo orden de extrañamiento para otros; pero se logró hacerla suspender. El Provisor, depuesto por el Señor Arzobispo; parte del edificio de las monjas de la Inmaculada, tomado para levantar el capitolio; extinguidos los seminarios, y destinado ya el de Caracas a oficinas del Distrito Federal; el Gobierno en lucha con el Señor Arzobispo, y por consiguiente con la Iglesia; a su vez el Prelado lanzando decretos y con la armadura puesta contra el Gobierno, o dando disposiciones que lo irritan; la Iglesia acéfala, y el clero lleno de temores. [...] Ahora lo he tocado sólo por lo relativo al periódico de U. Hoy tendría de 80 a 100 suscriptores, si no hubieran sido estos trastornos, porque *era y es estimadísimo*. Sin embargo, ahora me muevo más, *aunque todavía a la sombra*, buscándole nuevos suscriptores. Ayer encontré tres. Hago lo que antes no hacía: antes tenía yo padres que obraban; hoy busco yo a los padres, y seguiré buscándolos»²⁵.

El panorama descrito por Cecilio Acosta en Venezuela en realidad refleja un momento de mucha agitación social y religiosa en toda Hispanoamérica:

²⁵ Mario Germán ROMERO (ed.), *Epistolario de Cecilio Acosta con Miguel Antonio Caro*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1981, pp. 41-44. Cursiva del original. En carta fechada en Bogotá del 18 de febrero 1881 Miguel Antonio Caro le escribía muy molesto a Marcelino Menéndez Pelayo sobre la noticia de la Real Academia de nombrar a Guzmán Blanco (que era además masón) como miembro: «Pero con lo que yo no me conformo es con que Guzmán Blanco, el “Ilustre Americano”, tenga el mismo título académico que tuvo el ilustre Bello y que tiene hoy el sabio García Icazbalceta [historiador mejicano conservador que era corresponsal de Caro]. Esto no es justo, ni conveniente, ni admisible. ¿Qué ha escrito Guzmán Blanco? ¡Decretos infames, y unas cartas groseras! Mientras no depure la Academia sus listas americanas, más vale que las suprima del todo al frente de la nueva edición que prepara del diccionario. Pocos saben hoy esas cosas; la Academia conserva aún su tradicional prestigio; pero si sale el nombre de Guzmán al frente del diccionario, créame usted que hará la más desagradable y funesta impresión en cuantos lo vean en Colombia y en toda la América española. ¡Qué arma para quitarle autoridad a la Academia! ¡Cuántas interpretaciones malignas!». *Menéndez y Pelayo en Colombia, 1856-1956*, Bogotá, Kelly, 1957, p. 84. En el mismo sentido, el conservador colombiano José María Quijano Otero perdió su cargo de bibliotecario nacional por haber criticado a Guzmán Blanco en la prensa, perdiendo sus buenas relaciones con el gobierno liberal: «Posiblemente por los artículos que publicó contra la dictadura liberal de Guzmán Blanco en Venezuela, que ocasionó que se le retirara del cargo de Bibliotecario Nacional, así como varios artículos en los periódicos Venezolanos que lo acusaban de retardatario y católico». Esto último según Patricia Cardona, «Partido católico y partido conservador: dos modos de ver el liberalismo. Estados Unidos de Colombia», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* (Sevilla), año 19, n. 37 (2017), p. 518.

en el mismo periodo cercano al asesinato de García Moreno, en Méjico está ocurriendo la guerra de los religioneros (1873-1876) considerada precursora de los cristeros, en Colombia la guerra civil de las escuelas o de los curas (1876-1877) y en España la tercera guerra carlista (1872-1876). Pío IX muere en 1878, cerrando así una época inédita de movilización católica antiliberal por todo el orbe.

4. LA POLÉMICA SOBRE EL LIBERALISMO

Después de este contexto, es interesante ahora analizar la disputa entre tradicionalistas y católico-liberales, y preguntarnos cómo se manifestó esta división entre los católicos transigentes e intransigentes dentro del ultramontanismo. Después de las condenas del *Syllabus* comenzó a hablarse en los ambientes católico-liberales del uso de las libertades modernas como *hipótesis* que no afectaban las *tesis* mismas que enseñaba el Magisterio Pontificio, lo que no pugnaba –creía este grupo– con el respeto por los dogmas y principios católicos de siempre²⁶. Para tradicionalistas como Caro era parcialmente admisible el uso de la libertad de prensa (viable dentro de los límites de la moralidad católica), pero llevar este planteamiento de la *hipótesis* para aceptar como bienes cosas tan graves como el régimen de separación entre la Iglesia y el Estado («La Iglesia libre en el Estado libre») era controvertir la *tesis* de la alianza de la Iglesia con el Estado en países históricamente católicos, lo que, a su juicio, era no sólo contradecir las enseñanzas del magisterio sino iniciar un proceso de apostasía que comenzaba por los gobiernos –al declararse indiferentes en materias religiosas– y terminaba en el abandono de la fe por parte de los pueblos, que eran así corrompidos. Según Caro:

«[...] para que en una sociedad el bien triunfe sobre el mal se necesita cooperación a los auxilios sobrenaturales de parte de las potestades legítimas, así políticas como sociales y domésticas. Los pueblos cristianos deben criar gobiernos cristianos, y éstos a su vez proteger el cristianismo de los pueblos contra las invasiones de los malos. El verdadero catolicismo es una

²⁶ Según Hibbs-Lissorgues: «La valoración de las actitudes y opciones político-doctrinales de estos católicos moderados sólo puede hacerse dentro de una perspectiva evolutiva. Entre los católicos que defendían la *hipótesis* es decir una política religiosa adaptada a los hechos consumados, había posturas más o menos avanzadas». Y anota que para el caso español: «Por otra parte, el estudio de los distintos matices de la *tesis* y la *hipótesis* aclara la complejidad de las cuestiones fundamentales que dividían a los españoles: el problema de la separación entre lo político y lo religioso, la incompatibilidad entre la fe y la civilización moderna, la oposición entre el enjuiciamiento de la dinámica histórica y la aceptación de un catolicismo dogmático y universal por definición». Solange HIBBS-LISSORGUES, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert y Diputación de Alicante, 1995, pp. 14-15. Para comprender la actitud tomada por Veuillot ante esta estrategia católico-liberal de la «hipótesis», cfr. Miguel AYUSO, «El pensamiento político de Louis Veuillot», *Verbo* (Madrid), n. 217-218 (1983), p. 920.

liga universal en que todos, individuos y comunidades, deben tomar la parte que les corresponde. La separación de los que en esta liga ejercen autoridad, es para todo el cuerpo pernicioso, porque interrumpe los canales de la gracia, y porque habiendo en las sociedades responsabilidad solidaria ante Dios, los pueblos corrompiéndose expían la apostasía de los gobiernos, que a su vez son víctimas de la corrupción que ocasionan. [...] Tal es la situación creada por el liberalismo en las naciones católicas de Europa: gobiernos apóstatas y pueblos en consecuencia corrompidos»²⁷.

Para Caro los católico-liberales eran peligrosos y una suerte de enemigo interno porque convertían la *hipótesis* en *tesis*, como si todos los católicos tuvieran que vivir necesariamente en regímenes liberales dentro de los límites del «derecho nuevo» o del derecho público y común moderno (debates dados antes del magisterio de León XIII referentes al problema del «americanismo») ²⁸. El hecho de que esto ocurriese en países históricamente multiconfesionales y cuyo régimen jurídico –como en EE.UU.– era liberal, no dejaba de ser un asunto de fuerza mayor (y contra los principios mismos) para los católicos que les tocaba vivir en ese tipo de países y legislación. La *hipótesis* en sentido católico-liberal es también en el fondo, según Caro, transigir con la «libertad liberal» en detrimento de la «libertad cristiana»:

«Los liberales dijeron a los gobiernos: “No hay diferencia entre el bien y el mal; no hay razón para favorecer al primero y reprimir el segundo; el úni-

²⁷ Miguel Antonio CARO, *Obras*, tomo I, cit., p. 794; «Libertad de cultos», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 8 (26 de diciembre de 1871), p. 62.

²⁸ Sobre la libertad de cultos en EE.UU., Caro escribió: «Mas por la amplia libertad de que en esa región [EE.UU.] usan todas las opiniones, si no en ese gobierno, sí en ese pueblo podemos hallar claras manifestaciones y lógicas consecuencias del principio del indiferentismo social, si vamos a buscarlas en las clases, en las escuelas, en los clubes que lo adoptan y sustentan. Allí podemos ir a estudiar, como en sus más sinceros, si no más caracterizados órganos, lo que vale, lo que pide, lo que alcanza el moderno liberalismo que dice: “Los gobiernos no deben tener religión alguna”. De la teoría de los “gobiernos sin religión” fue de donde nació la absoluta libertad de cultos, la absoluta libertad de la prensa, la absoluta libertad de enseñanza, la absoluta libertad de asociación». Más adelante evidencia la contradicción del gobierno de los EE.UU. al perseguir a la secta de los mormones: «El gobierno de los Estados Unidos persigue a estos sectarios; pero ellos alegan, no sin razón, que si la libertad de creencias es absoluta, debe ser respetada, como cualquiera otra, la que ellos profesan, junto con las costumbres que vienen como legítima consecuencia y natural realización de esa misma creencia. Un gobierno que no profesa religión alguna no tiene derecho para declarar cuál es religión buena y cuál es mala, ni para perseguir, por lo mismo, secta alguna religiosa, por absurda que parezca; por consiguiente, un gobierno irreligioso por sistema, que persigue, es inconsecuente; pero como en realidad el error en sus manifestaciones públicas no debe tolerarse, podemos afirmar: que “los gobiernos irreligiosos, o por excesivamente tolerantes o por arbitrariamente perseguidores, no cumplen su misión en la tierra”. En resumen: el indiferentismo religioso en punto a gobierno y administración pública, es un principio contrario al sentido común y a la razón católica», Miguel Antonio CARO, *Escritos...*, *primera serie*, cit., pp. 104-105 y 107; «El paganismo nuevo», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 24 (16 de abril de 1872), pp. 193-195.

co bien, el verdadero estado de la sociedad, es la igualdad entre lo que llaman bien y mal, es decir, la libertad; bien y mal son elementos de la armonía de la naturaleza. ¡*Laissez faire!*”. Nueva serpiente paradisíaca, buscaron una segunda Eva que autorizase y dulcificase sus malélicas enseñanzas, y la hallaron en los católico-liberales. Y los católico-liberales hablaron y dijeron a las potestades de la tierra: “El bien y el mal no son una misma cosa, antes son enemigos; el bien debe triunfar sobre el mal. Pero vosotros no favorezcáis al bien, porque vuestros favores le dañarán; no reprimáis el mal porque, nueva hidra, sacará duplicadas fuerzas de vuestros golpes; de su sangre nacerán vengadores que le coronarán y a vosotros darán muerte. ¡*Laissez faire!*”. De aquí resultaron los gobiernos indiferentes al bien y al mal; de aquí la libertad de pensar, de enseñar y de adorar lo bueno y lo malo indistintamente. El nuevo sistema se ha extendido por todas partes, y sus ciegos adeptos le apellidan “civilización moderna”²⁹.

Por tanto, cualquier restricción a la libertad de los que la practican cristianamente (creyendo en la ley moral objetiva enseñada por la autoridad de la Iglesia) en un régimen político que es moralmente relativista sería una espantosa tiranía. Aunque se pinte de neutral, en realidad estaría oprimiendo a los que practican el bien para dar licencia a los que practican el mal (a los que violan impunemente la ley moral objetiva y su fuente en la ley divina y en la ley natural), en palabras de Caro:

«Concíbese que el que está en el error de buena fe trate de imponer el error como verdad, y su fanatismo, aunque duro, no es ni con mucho tan odioso como el despotismo de quien, empezando por confesar que no sabe dónde está la verdad, le niega sus derechos a la verdad misma. Y ésta es puntualmente la condición del liberalismo: él nos dice: Yo no sé cuál es la verdad; por lo mismo practicad libremente lo que tengáis por verdad. ¿Se concibe que quien en tal virtud otorga la libertad pretenda luego restringirla? ¿En nombre de qué principio? Si la libertad se otorga por no hacerse distinción alguna entre el bien y el mal, debe otorgarse a quien la acepta para el mal y a quien la acepta para el bien; de lo contrario, la restricción que respecto del último se hiciese, sería espantosamente tiránica, porque no tendría ninguna razón, buena ni mala, en qué fundarse»³⁰.

Lo anterior puede comprobarse por la naturaleza de una de las objeciones políticas del católico-liberal colombiano José María Samper (1828-1888) ante la posible instauración de un régimen basado en los principios «tradicionalistas», defendidos por Caro en su periódico, que consideraba peligrosos para la república. Para conjurar esta amenaza, Samper (un militante del Partido Liberal) reclama la necesidad de un sano conservadurismo: «un conservatismo patriótico que tome por base de acción el respeto por las

²⁹ Miguel Antonio CARO, *Obras*, cit., p. 792; «Libertad de cultos», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 8 (26 diciembre de 1871), p. 62.

³⁰ Miguel Antonio CARO, *Escritos...*, primera serie, cit., pp. 24-25; «Primer editorial», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 1 (7 de noviembre de 1871), p. 4.

instituciones que irrevocablemente han venido a constituir el *derecho público* de Colombia»³¹. He ahí uno de los principales elementos de la disputa: el derecho público moderno que excluye los principios del derecho público cristiano enseñado por el magisterio de los Papas y que será eje común para católicos-liberales afiliados a uno u otro partido. Samper vaticina que «el tradicionalismo haría trizas la bandera conservadora»³².

José María Samper considera que es beneficioso para la república la existencia del Partido Conservador: «Se comprende que en todos los países del mundo exista y funcione un partido conservador, porque la conservación, en el grado necesario para el orden de la vida social, es una necesidad de la naturaleza humana»³³. Por el contrario, el tradicionalismo católico no tiene razón de existir ni siquiera en el conservadurismo. Samper es fiel al dogma liberal de la libertad religiosa que le obliga necesariamente a entrar en conflicto con la realidad católica, no sólo a un nivel político –contra los tradicionalistas– sino a un nivel religioso –contra el Magisterio Pontificio–, pues desafía nada menos que a la fe católica al poner en duda el principio *Extra Ecclesiam nulla salus* («Fuera de la Iglesia no hay salvación»), cuando en controversia con los tradicionalistas dice: «Para ella [la fracción tradicionalista], es un principio incontrovertible la libertad o independencia de la Iglesia; pero al mismo tiempo condena la libertad e independencia del Estado mismo y de cualquiera otra iglesia, por cuanto sólo es verdadera i divina la católica. Para ella [la fracción tradicionalista], la conciencia religiosa no es libre ni sagrada, sino a condición de ser católica romana»³⁴. Esta afirmación doctrinaria del católico-liberal Samper está condenada como latitudinarismo e indiferentismo religioso en el *Syllabus*. Contrasta enormemente la visión católico-liberal de Samper con la posición defendida por Caro en *El Tradicionista*, cuando declaró en 1871 en consonancia con los proyectos de García Moreno en el Ecuador: «Queremos catolizar el Estado como el Estado pretende liberalizar a la Iglesia»³⁵.

Se observa entonces que uno de los rasgos más interesantes del ultramontanismo intransigente en Colombia se manifiesta en la crítica férrea al liberalismo, más allá de las afiliaciones partidistas, pues Caro desafiaría a católico-liberales (sector transigente) presentes en las filas del propio Parti-

³¹ José María SAMPER, *Los Partidos en Colombia. Estudio histórico-político*, Bogotá, Imprenta de Echeverría y Hermanos, 1873, p. 131. Cursiva agregada.

³² *Ibid.*, p. 123.

³³ *Ibid.*, p. 111.

³⁴ *Ibid.*, p. 104. Cursiva del original.

³⁵ Miguel Antonio CARO, *Escritos...*, primera serie, cit., p. 36; «Segundo editorial», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 2 (14 de noviembre de 1871), p. 12. Cursiva agregada. Caro en un artículo de *El Tradicionista* escribe directamente contra las ideas del liberal José María Samper un artículo que tituló «Un pequeño antipapa». Cfr. Miguel Antonio CARO, *Escritos políticos, primera serie...*, cit., pp. 311-320; «Un pequeño antipapa», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 241 (28 de octubre de 1873), pp. 1083-1084.

do Conservador y que compartían posiciones con sectores moderados del Partido Liberal como José María Samper.

En este sentido, la intransigencia de periódicos como *El Tradicionista* se hacía eco de las condenas pontificias y se conectaba con la lucha contra el liberalismo que agitaba la prensa católica internacional afín, mientras defendía la restauración de un régimen de cristiandad incluso en las repúblicas hispanoamericanas, demostrando así que el carácter intransigente se manifestaba especialmente en la necesidad de que los gobiernos fueran católicos, razón que explica la simpatía generalizada de este sector ultramontano hacia el proyecto de Gabriel García Moreno.

5. UNA COMPARACIÓN CON CHILE

Esta disputa entre católico-liberales transigentes y tradicionalistas intransigentes se dio de manera similar en Chile ante la toma de posiciones que implicó el Concilio Vaticano I y la «cuestión romana». Por esta vía, el Partido Conservador chileno se dividió en dos fracciones: los intransigentes y los transigentes, es decir, los tradicionalistas y los católico-liberales, en este caso ambos deseaban el buen término del Concilio para bien de la Iglesia universal. En Europa, los católico-liberales se repartieron entre los dos bandos eclesiásticos que consideraban inoportuna o rechazaban el dogma de la infalibilidad papal, mientras que los tradicionalistas se repartieron en el bando eclesiástico que consideraba que la declaración del dogma era justa y necesaria³⁶.

En Chile, los conservadores inicialmente estaban reunidos bajo el periódico *El Independiente* (1864), pero dicho órgano periodístico después de 1874 iba a considerarse insuficiente para expresar a todas las fracciones, fundándose un periódico del ala intransigente conocido como *El Estandarte Católico*. Chile tuvo dos eclesiásticos ultramontanos tradicionalistas que fueron José Hipólito Salas, obispo de Concepción, y Rafael Valentín Valdivieso, arzobispo de Santiago de Chile. Ellos eran de algún modo equivalentes en ideas a los prelados colombianos Carlos Bermúdez, obispo de Popayán, y

³⁶ Sobre las distintas posiciones en torno a la infalibilidad pontificia y sus distintos representantes: «Así quedaban deslindados los campos antes del concilio: infalibilistas, inoportunistas y antiinfalibilistas [...]. Nos quedaba otra cuestión candente, que había de salir en el esquema dogmático sobre la Iglesia: la infalibilidad del papa. Después de la controversia entre Graty, Dechamps, dom Guéranger y Dupanloup, los periódicos y revistas seguían disputando sobre ella. Döllinger impugnaba la infalibilidad; Hefele y Ketteler hablaban en sus opúsculos contra cierta exagerada infalibilidad personal y separada; Veuillot, contra los inoportunistas. De tal suerte vibraban los ánimos, que en Roma, siempre que el papa aparecía en público, el pueblo le aclamaba: “¡Viva el papa infalible!”». Ricardo GARCÍA VILLOSLADA y FRANCISCO J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia Católica*, tomo IV, «Edad Moderna (1648-1951): la Iglesia en su lucha y relación con el laicismo», Madrid, BAC, 1953, pp. 751 y 760. Cfr. Hugo WAST, *Don Bosco y su tiempo. Segunda parte. Los años de Pío IX*, Buenos Aires, Editores de Hugo Wast, 1932, pp. 196-199.

Canuto Restrepo, obispo de Pasto. Su participación en el Concilio fue fundamental, pues ambos votaron a favor –como los colombianos– por la infalibilidad papal. Con el pasar del tiempo, ante las reformas constitucionales de 1873 y 1874, los conservadores se habían dividido más claramente entre sí en buena parte por la aceptación del sector de *El Independiente* de las ideas del catolicismo-liberal del conde Montalembert, quien en 1863 en el Congreso de Malinas en Bélgica había dado su famoso discurso del que salió su conocida máxima sobre las relaciones entre Iglesia y Estado: «La Iglesia libre en el Estado libre». Según la historiadora Sol Serrano:

«Salas había defendido el rol político de los católicos en defensa de la Iglesia. Pensaba, por cierto, en el Partido Conservador chileno, pero desconfiaba de sus inclinaciones hacia el catolicismo liberal. *El Independiente*, por ejemplo, no fue en esos días todo lo ortodoxo que se esperaba. Valdivieso se enteró en Roma a través de Veuillot de que el corresponsal que ellos mismos financiaban “para juzgar los hechos contemporáneos con criterios católicos” era censurado en ese periódico y que la redacción le “quemaba incienso” a Montalembert, a estas alturas considerado por Valdivieso como filo protestante. La estadía en Roma y en París le había clarificado las posiciones envueltas en la “cuestión romana” y las divergencias con el grupo de *El Independiente* se hacían más evidentes. [...] Los conservadores veían en la ampliación de las libertades una forma de defender la independencia de la Iglesia, aunque los fundamentos doctrinarios del partido y la curia no fueran exactamente los mismos. De hecho, Salas consideraba que la argumentación de algunos diputados era propia del catolicismo liberal. En el Partido Conservador había una corriente más clerical llamada “pechona”, cuyos representantes provenían del viejo peluconismo, como José Clemente Fabres o Rafael Larraín Moxo, y otra más liberal de jóvenes formados en ese orden y en un espíritu republicano más consolidado. Eran los principales líderes, como Manuel José Irarrazaval, Abdón Cifuentes, Zorobabel Rodríguez, Manuel Antonio y Enrique Tocornal, Carlos Walter Martínez, quienes tenían discrepancias con la jerarquía porque eran políticos natos que buscaban perfilar su partido y estructurarlo en torno al conflicto religioso con el apoyo eclesástico y autonomía de la jerarquía. Esta, por su parte, temía un conflicto frontal con el Estado que no le permitiera sus propias negociaciones en un sistema donde el clero era funcionario público y el culto era en parte financiado por el Estado. Temía hacerse responsable de las políticas de un partido que no controlaba enteramente. Esta diferencia se reflejó en la creación del diario conservador más importante del periodo, *El Independiente* (1864), donde la jerarquía no tenía incidencia, y en la fundación de *El Estandarte Católico* (1874) que era suyo»³⁷.

En Chile, a diferencia de Colombia, seguía vigente el patronato³⁸, lo que hacía la situación inversa en algunos puntos entre ambos países. El periódico

³⁷ Sol SERRANO, *¿Qué hacer con Dios en la república? política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, FCE, 2008, pp. 198-200.

³⁸ La separación de Iglesia y Estado en Colombia fue la primera en su tipo en Hispanoamérica, no sin conflictos y muchas contradicciones de los distintos gobiernos, patentada

co equivalente a *El Tradicionista* era el *Estandarte Católico*, que por cierto era muy citado y reproducidos con frecuencia sus artículos en las páginas del tri-semanario colombiano³⁹. Pero *El Tradicionista* entraba en conflicto con el arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez (por sus negociaciones con el gobierno liberal respecto a la educación estatal), aunque mantenía buenas relaciones con la mayor parte de los obispos (afines especialmente a su línea editorial eran los antes mencionados prelados de Popayán y Pasto). El periódico colombiano, a diferencia del chileno, no era oficial de la arquidiócesis sino una empresa independiente⁴⁰.

De diverso modo, siendo los obispos chilenos una especie de funcionariado del Estado, no les era conveniente para su estatus depender de los errores de un partido. En contraste, a pesar de la política de monseñor Arbeláez, varios obispos intransigentes en Colombia vieron con buenos ojos el proyecto de un Partido Católico independiente de las ambigüedades católico-liberales de la generalidad del Partido Conservador⁴¹. En cambio, en Chile, los intransigentes de la corriente más clerical llamada «pechona» y más cerca-

en la constitución de 1853 que consagra la libertad de cultos en el capítulo primero de la nueva constitución, en el inciso 5 del Artículo 5 se declaraba: «La república garantiza a todos los granadinos: la profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan, con tal que no turben la paz pública, no ofendan la sana moral, ni impidan a los otros el ejercicio de su culto». También en la ley del 15 de junio de 1853, cfr. Manuel Antonio POMBO y José Joaquín GUERRA, *Constituciones de Colombia. Recopiladas y precedidas de una breve reseña histórica*, Bogotá, Imprenta de Echeverría Hermanos, 1892, p. 268, y «Lei de 15 de junio de 1853 declarando que cesa la intervención de la autoridad civil en los negocios relativos al culto», *Gaceta oficial* (Bogotá), año XXII, n. 1.551 (lunes 20 de junio de 1853).

³⁹ Es así como se reproduce un artículo de *El Estandarte Católico* de tono tradicionalista sobre la intervención del clero en la política, se habla de la infalibilidad papal y de la muerte del galicanismo, se menciona a mons. Eyzaguirre. Cfr. «Intervención del clero en la política», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 454 (21 de diciembre de 1875), p. 1231. Tiempo después, se reproduce otro artículo del mismo periódico chileno recordando la memoria de monseñor Eyzaguirre y su visita a Colombia, y se reproduce el obituario del prelado ultramontano. Cfr. «El señor don José Ignacio Víctor Eyzaguirre», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 475 (3 de marzo de 1876), p. 1316.

⁴⁰ Para la comprensión detallada del conflicto entre los escritores laicos católicos y el arzobispo Arbeláez en el contexto de su política frente al gobierno liberal y los desacuerdos en el II Concilio Provincial Neogranadino, cfr. Mario Germán ROMERO, «El arzobispo Arbeláez y el II Concilio Neo-granadino», *Boletín de Historia y Antigüedades* (Bogotá), vol. XLIII, n. 495-496 (1956), pp. 771-811. Para el mismo tema Cfr. Fernán GONZÁLEZ, *Poderes enfrentados...*, cit., pp. 219-235, y Sergio Andrés MEJÍA MACÍA, *El pasado como refugio y esperanza. La historia eclesiológica y civil de Nueva Granada de José Manuel Groot*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 2009, pp. 260-268.

⁴¹ Sobre el Partido Católico, su programa y algunas de las controversias que desató en la prensa, cfr. Miguel Antonio CARO, *Obras*, tomo I, cit., pp. 751-760 y 859-884, «El partido católico», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 1 (21 de noviembre de 1871), pp. 22-23 y la serie de artículos homónimos en *El Tradicionista* (Bogotá): «El partido católico», n. 170 (15 de mayo de 1873), pp. 800-801; n. 172 (20 de mayo), pp. 810-811; n. 174 (24 de mayo), p. 816; n. 175 (27 de mayo), p. 820; n. 177 (31 de mayo), pp. 827-828; n. 181 (10 de junio), pp. 843-844.

nos al arzobispo se reunieron en *El Estandarte Católico*. Lo que sí hay de común en ambos países es la división interna del Partido Conservador a causa del enfrentamiento entre católico-liberales y tradicionalistas en el contexto internacional de la «cuestión romana» y el *Syllabus*, como se comprobó en la lucha intestina que mantuvo Caro contra copartidarios suyos que rechazaban la radicalidad «tradicionalista» y ultramontana de sus editoriales⁴². Sobre el Partido Católico como una disidencia tradicionalista y ultramontana que desbordaba el molde del conservadurismo, expresaba Caro lo siguiente:

«Pero entre nosotros si se ponen a un lado los principios católicos y las tradiciones católicas ¿qué queda que conservar? ¿Qué principios alegará entonces el partido conservador? Con todo esto, nosotros, católicos ante todo, confesamos francamente que los hombres públicos del partido conservador no siempre han correspondido a la confianza de sus comitentes católicos: que muchos de ellos están contaminados de ideas liberales, o ya por la educación que recibieron en aulas de ciencias políticas enseñadas en sentido liberal, o ya por su incorporación y voluntaria permanencia en las logias masónicas [...] y que por más afición que tengamos al nombre de “conservador”, nos veamos obligados a renunciar a él toda vez que no se convenga por todos los que a él se dicen adictos, en considerarlo como sinónimo de católico. Para llegar a este resultado debiéramos convenir en aceptar como “dogma” toda creencia católica, y en dejar como “opinión libre” otros principios que no tienen el carácter de creencias católicas»⁴³.

Y en otra parte Caro cuestiona el carácter indefinido y ambiguo del conservadurismo:

«Este partido idéntico, que con tanta uniformidad defiende en todas partes la justicia contra las invasiones del poder y los sacudimientos de la libertad, no es el partido conservador, pues esta palabra es relativa. Partidos conservadores son los que defienden lo existente, que puede ser bueno y puede ser malo: es conservador en Alemania Bismarck, el que expulsa a los jesuitas, y es conservador en el Ecuador García Moreno, que con los brazos abiertos los recibe. ¿Hay identidad entre esos dos principios, ni afinidad

⁴² Para conocer los comentarios de Caro sobre la recepción hostil que hicieron distintos periódicos tanto liberales como conservadores de *El Tradicionista* y su propuesta de Partido Católico, cfr. Miguel Antonio CARO, *Obras*, tomo I, cit., pp. 37-51, originalmente publicado en «Revista de la prensa», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 5 (5 de diciembre de 1871), pp. 35-36.

⁴³ Miguel Antonio CARO, *Obras*, tomo I, cit., p. 755; «El partido católico», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 3 (21 de noviembre de 1871), pp. 22-23. Interesa destacar cuatro principios de los diez del programa del partido católico, marcados por el asunto de la «cuestión romana», los cuales son: «1) El Papa como cabeza de la Iglesia y doctor de las gentes es infalible. [...] 3) Roma es de los Papas. La capital del orbe católico no es patrimonio de Italia sino de la Iglesia. [...] Los pueblos católicos deben protestar contra la ocupación de Roma, y están en el caso de unirse para reivindicar su herencia. [...] 4) En países eminentemente católicos los gobiernos deben ser eminentemente católicos. [...] 6) Pasar de la unidad católica a la pluralidad de creencias, es disolver los vínculos de la familia y de la sociedad, es dejar lo perfecto por lo imperfecto» (*ibid.*, pp. 759-760.)

alguna entre esos dos hombres aunque ambos se llamen conservadores? No, luego este dictado no expresa la verdad esencial de las cosas, sino un accidente»⁴⁴.

Para cerrar la comparación entre distintos ultramontanismos en constante tensión dentro de los partidos conservadores, es útil señalar dos cosas: 1. La estrategia intransigente tradicionalista-ultramontana de Caro, con su periódico *El Tradicionista* y su proyecto de un Partido Católico, no fue un fenómeno puramente local, y 2. Comprobar el carácter internacional de la contrarrevolución y del ultramontanismo en este periodo agitado de la década de 1870 que implicaba dar una respuesta certera y contundente al internacionalismo liberal y socialista, pero también al nacionalismo alemán⁴⁵.

6. LA NUEVA CIVILIZACIÓN

Después del asesinato de García Moreno, el 6 de agosto de 1875, en varios sectores católicos intransigentes se pensaba que los tentáculos de la *Kulturkampf* de Bismarck se habían extendido —mediante la masonería— hasta América del Sur para destruir la única república católica ultramontana del globo⁴⁶. Ante este escenario, Caro escribió un artículo titulado «La nueva civilización» en polémica con el *Diario de Cundinamarca*, periódico que veía al Ecuador liberado tanto de García Moreno como del «romanismo» y con vía

⁴⁴ *Ibid.*, p. 869, «El partido católico», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 172 (20 de mayo), pp. 810-811.

⁴⁵ Sol Serrano comprende claramente que la doble amenaza de la Iglesia católica y el Papado fueron el nacionalismo y el liberalismo: «En la cuestión romana estaban envueltos el nacionalismo y el liberalismo, dos fenómenos que se entrelazaron en el siglo transformándose en una fuerza arrolladora que estaba en las puertas de la sede papal. Ante la pérdida del poder temporal, el Papa reforzó su poder religioso y anunció que llamaría a un Concilio. Si el último había sido nada menos que el de Trento, convocado para enfrentar el protestantismo, el liberalismo también merecía el suyo, que tenía como asunto central la declaración de la infalibilidad papal» (Sol SERRANO, *¿Qué hacer con Dios en la república?...*, cit., p. 196).

⁴⁶ Ángel Z. de Cancio narra los últimos momentos de García Moreno, quien conocía de antemano las amenazas contra su vida, citando una carta del presidente ecuatoriano al Papa: «En tan aciagas circunstancias escribí su última carta al soberano Pontífice, carta saturada de piedad y de heroica resignación: “[...] Hoy, que las logias de las naciones vecinas, *excitadas por Alemania*, vomitan contra mí injurias atroces y horribles calumnias, procurando en secreto los medios de asesinar me, tengo más que nunca necesidad de la protección divina para vivir y morir en defensa de nuestra santa religión y de esta cara república que Dios me ha llamado de nuevo a gobernar, ¿Qué mayor dicha para mí, Beatísimo Padre, que verme aborrecido y calumniado por el amor de nuestro divino Redentor? Empero ¡qué dicha aun mayor si la bendición de Vuestra Beatitud me obtuviese del cielo la gracia de derramar mi sangre por Aquél, que siendo Dios, quiso derramar la suya por nosotros en la cruz!”». Ángel Z. DE CANCIO, *Vida del Excmo. Señor D. Gabriel García Moreno, restaurador y mártir de la tesis católica en el Ecuador*, Madrid, Imprenta de José Gil y Navarro, 1889, pp. 220-225, cursiva agregada. Tiempo después, el arzobispo de Quito, José Ignacio Checa y Barba, murió envenenado el 30 de marzo de 1877 cuando celebraba el oficio del Viernes Santo al beber el cáliz contaminado de estricnina.

libre para emprender reformas liberales y desamortizaciones de los bienes eclesiásticos. En respuesta, Caro opone la «civilización cristiana» (Cristianidad) basada en la *fuerza del derecho* frente a la «nueva civilización» basada en el *derecho de la fuerza*; esta parte –digamos dialéctica– del texto ha sido muchas veces citada, pero pocas veces se ha detenido a reflexionar en el hecho de que el Caro ultramontano estaba repudiando la filosofía del idealismo alemán, misma que daba fundamento al nacionalismo supremacista y culturalista germánico. El desconocimiento del contexto filosófico e intelectual en este asunto ha llevado a absurdos equívocos⁴⁷. La parte muchas veces pasada de largo del texto de Caro es sumamente reveladora de este enfrentamiento entre ultramontanismo católico y nacionalismo alemán (este último, apuntalado por la filosofía idealista):

«Negado el libre albedrío, perdida la individualidad, la filosofía alemana considera al hombre como un fenómeno de un gran movimiento misterioso que se desenvuelve en la historia. En esta nebulosa corriente, lo absurdo se acepta por divino. Strauss, el autor de la *Vida de Jesús*, el precursor científico de la novela de Renán, dice: “Sin duda, hay en el absolutismo algo enigmático y aun absurdo, y en esto se finca su superioridad; todo misterio parece absurdo, pero sin misterio nada hay profundo en la vida, en el arte, ni en el Estado”. El principio de que en todo hay enigma para la débil razón humana, es exacto; pero de ahí no se sigue que lo más absurdo sea lo mejor. *La razón católica pone una luz para no caer de ese principio místico a esta conclusión fatalista*. El mismo Strauss justifica la conquista en estos términos: “Un estudio profundo de la historia nos enseña que es el instinto de expansión de los pueblos el que estalla en la ambición de los conquistadores, quienes no son sino los representantes de las aspiraciones generales... La última *ratio* de los pueblos será siempre, como hasta ahora, el cañón”. *Alejado Dios, como fuerza motriz, del hombre-máquina, en su lugar aparece la divinidad Nación*. Conformarse con los impulsos nacionales será acción justa; contrariarlos,

⁴⁷ He aquí un ejemplo de este desconocimiento que ha llevado a interpretaciones caricaturescas: «In one of his *irrational tirades* against liberalism serialized in *El Tradicionista*, the article “The New Civilization” (“La nueva civilización”) (1875), *he lied about the freedom of movement accorded to Pius IX by Napoleon III*, calling the Pontiff “the Vatican captive (el cautivo del Vaticano)” and misrepresenting the liberal state and the Christian imperium as “the right of force (el derecho de la fuerza)” versus “the force of right (la fuerza del derecho)”. “Behold now if Pius IX was right in condemning that modern civilization. The *Syllabus* is the banner of natural law: in it war is declared on pantheism, naturalism, rationalism, and the remaining abortions of Protestantism (¡Ahora ved si Pío IX ha tenido razón en condenar esa civilización moderna! El *Syllabus* es la bandera del derecho: en él se declara la guerra al panteísmo, al naturalismo, al racionalismo, a todos esos abortos del protestantismo)”. José María RODRÍGUEZ-GARCÍA, «The Regime of Translation in Miguel Antonio Caro’s Colombia», *Diacritics* (Baltimore), vol. 34, n. 3/4 (2004), pp. 162-163. Obsérvese cómo se trata de irracional y exagerado a Caro por usar la expresión «cautivo del Vaticano», propia de la política defensiva de la diplomacia vaticana (*Non possumus, non expedit*) ante la usurpación de sus territorios papales (la misma Roma y los Estados Pontificios) por el nuevo Estado italiano. Para una aproximación rigurosa y no caricaturesca sobre esta política vaticana, en la que se apoyaba Caro, cfr. Ricardo GARCÍA VILLOSLADA y Francisco J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia Católica*, tomo IV, cit., pp. 542-544.

acción injusta. *A este servilismo viene a parar, para no mencionar a otros, Hegel, el más célebre de los filósofos alemanes de este siglo. Pero ¿quién es la nación? El hijo afortunado de la fuerza que lleve su nombre. El señorío de Bismarck, que en nombre de la civilización moderna, insulta a la civilización católica y pisotea la Europa, no sólo se apoya en los rémingtons sino en la filosofía del luteranismo, desarrollada y aplicada al orden político»*⁴⁸.

No es gratuito que Caro cite al hegeliano de izquierda David Friedrich Strauss (exégeta racionalista y protestante precursor de la *Vida de Jesús* de Renán y del «cristianismo cultural» o *Kulturprotestantismus*) para vincular la filosofía de la historia del idealismo con el fatalismo de la teología de la historia luterana. La consecuencia de que Caro desafíe la predestinación secularizada en la supremacía estatal y nacional alemana se cifra en el rechazo católico más profundo al nacionalismo moderno, ideología que después de la victoria alemana en la Guerra Franco-Prusiana (1870-1871) fue convirtiendo el asunto de la raza elegida y guerrera en un tema cada vez más común: el decrecer de las razas latinas frente a las germánicas, idea que Caro no desconocía por los usos racistas que algunos filólogos indo-europeístas intentaban establecer al plantear una supuesta e inminente guerra de razas⁴⁹. Caro señalaba aquí claramente que el católico, a diferencia del filósofo idealista, jamás puede divinizar a la Nación («*Alejado Dios, como fuerza motriz, del hombre-máquina, en su lugar aparece la divinidad Nación*»), nunca puede, sin ofender a Dios y su justicia, subordinar lo que es divino a lo que es mundano: lo sobrenatural a lo natural, es la cara filosófica que normalmente no se atiende del *Syllabus*⁵⁰.

7. FINAL

La lucha tradicionalista y ultramontana –que no simplemente conservadora– de Caro se vería culminada en el fracaso de su Partido Católico, di-

⁴⁸ Miguel Antonio CARO, *Obras*, tomo I, cit., pp. 626-627, «La nueva civilización», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 447 (26 de noviembre de 1875), p. 1203, cursiva agregada.

⁴⁹ Algunos detalles sobre el conocimiento que Caro pudo tener sobre la lingüística histórica indoeuropea, cfr. Rafael TORRES QUINTERO, *Caro defensor de la integridad del idioma*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1979, pp. 18-19.

⁵⁰ Sirva de analogía el tremendo contraste entre el sentido católico del poema *A Roosevelt* (1904) de Rubén Darío con ese otro poema de tono racista (y propio del destino manifiesto puritano) obra del británico Rudyard Kipling titulado *The White Man's Burden* (*La carga del hombre blanco*, 1899). Darío, en su poema, no teme a la mezcla de razas españolas con indígenas y no espera nada de una supuesta misión venida de un superhombre blanco, sino que se mofa de las intenciones de este supremacismo anglosajón rooseveltiano (como lo hizo Caro con el supremacismo protestante y nacionalista prusiano), que acababa de vencer a España en la guerra hispano-estadounidense en 1898 (desastre del 98) apoderándose del Caribe y las Filipinas (estas últimas islas vivirían luego, entre 1899-1902, el peor genocidio de su historia a causa de la mano yanqui). Darío recordaba la nobleza barroca, la aristocracia espiritual platónica y el anti-materialismo de la ética y estética religiosa católica e hispánica: «que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla en español».

suelto ante los hechos de una guerra civil (1876-1877) en buena parte motivada por el asunto de la política laicista que trajo el liberalismo en el poder mediante el sistema de las escuelas estatales obligatorias. La reconciliación con el Partido Conservador no pudo evitar la derrota ante la superioridad militar del gobierno liberal radical⁵¹. A pesar de que la guerra fue ganada por el liberalismo, le supuso un declive definitivo en el poder que abriría paso a una nueva etapa conocida como la Regeneración (1878-1900).

Esta etapa fue posible gracias a la división interna del liberalismo en independientes y radicales. Los primeros, liderados por el político cartagenero Rafael Núñez, conseguirían ganar las elecciones en 1880, atraer a varios conservadores a su gobierno (incluido Caro) y, finalmente, intentar reformar la constitución de 1863 (carta maestra del liberalismo laicista, caracterizada por la libertad de cultos y la separación entre la Iglesia y el Estado), lo que conduciría a una nueva guerra civil en 1885, cuya victoria sobre la facción liberal radical permitiría una nueva constitución en 1886.

En esta constitución, Caro sentó las bases que darían como fruto la anhelada búsqueda ultramontana de la supresión de la libertad de cultos a cambio de una restringida tolerancia de cultos, la vigilancia moral de la educación pública a cargo de las autoridades eclesiásticas y la realización de un Concordato con la Santa Sede en 1887, previo restablecimiento de las relaciones diplomáticas con ésta en 1882 gracias a Núñez, dada la ruptura desde la revolución liberal del general Tomás Cipriano Mosquera en 1861 (en claro contraste a la celebración del concordato garciano del Ecuador en 1862)⁵².

El proyecto político colombiano de la Regeneración, compuesto por liberales nuñistas y conservadores, fue un intento de reconstruir un régimen de Cristiandad en un molde republicano o, al menos, una nueva alianza entre la Iglesia y el Estado mediante un concordato (sin patronato y sin separación). Resulta significativo que una década atrás Caro considerara como ejemplo a seguir al Estado católico del recién asesinado García Moreno cuando dijo:

«El gobierno del Ecuador presidido por García Moreno, comprendió (ya lo hemos dicho otras veces) que la política fatalista, hija del protestantismo, no le conviene a pueblo alguno y menos a un pueblo católico. Levantando su voz contra la ocupación de Roma, y jurando adhesión al cautivo del Vaticano, el gobierno del Ecuador clamó altamente contra el brutal paganismo que avasalla al mundo. ¡Honor a ese gobierno en nombre de la verdadera civilización y de la verdadera filosofía! Persevere en las vías católicas la vecina república, y en ellas será grande, libre y feliz»⁵³.

⁵¹ Pedro Carlos VERDUGO MORENO, *La guerra civil de 1876-1877 y el ocaso del liberalismo radical. Crisis, intolerancia y clientelismo*, San Juan de Pasto, Impresos La Castellana, 2001, pp. 152-182.

⁵² Cfr. Germán CAVELIER, *Las relaciones entre la Santa Sede y Colombia*, vol. I, Bogotá, Kelly, 1988, pp. 511-544.

⁵³ Miguel Antonio CARO, *Obras*, tomo I, cit., pp. 629; «La nueva civilización», *El Tradicionista* (Bogotá), n. 447 (26 de noviembre de 1875), p. 1203.

Pero no fue sino hasta que Caro llegó al poder —ocupando diversos cargos—, entre 1886 y 1898, que la República del Sagrado Corazón ecuatoriana sería emulada en lo que respecta a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y especialmente en la política eclesiástica estatal basada en la importación de comunidades religiosas traídas de Europa, rasgo común con el Ecuador garciano, para el avance en los ramos de la educación y de las misiones. De hecho, uno de los mayores logros de la Regeneración de Caro y Rafael Núñez fue el significativo aumento del establecimiento de órdenes y congregaciones religiosas venidas de España, Francia e Italia entre 1888 y 1900, cuyo objetivo era realizar obras de educación, beneficencia y misiones. Esto contribuyó a la recuperación institucional de la Iglesia después de la expulsión de las congregaciones religiosas durante el periodo 1860-1870. Según Frédéric Martínez:

«Los católicos colombianos logran por lo general convertir en realidad su deseo de atraer al país clérigos europeos. La Regeneración desencadena así, un movimiento de inmigración religiosa en Colombia que continuará durante las primeras décadas del siglo XX. Numerosas congregaciones y órdenes religiosas se implantan —o se reimplantan, como los jesuitas que retoman en 1883 sus colegios bogotanos de San Bartolomé y del Rosario. La congregación de Jesús y María, una orden educativa francesa fundada en el siglo XVII, llega al país en 1880, seguida por los redentoristas en 1884, los maristas en 1889, los salesianos, los hermanos de las Escuelas Cristianas y la congregación de novicias de Nuestra Señora del Buen Pastor de Angers en 1890. En 1891 llegan los padres candelarios, seguidos por las hermanas visitandinas francesas en 1892, la congregación italiana de las hijas de María Auxiliadora en 1897, y por último, en 1899, las hermanitas de los pobres, también venidas de Francia. Francesas, italianas y españolas, las congregaciones que se establecen en ese entonces en Colombia son también, en buena parte, de fundación reciente: es el caso de los salesianos, una orden fundada en 1859, de la congregación de las hijas de María Auxiliadora creada en 1872, de la Sociedad de María de Lyon, de la congregación de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor fundada en Angers en 1829, o de las hermanitas de los pobres, una congregación nacida en Bretaña en 1839. Las instituciones de la renovación católica europea y en particular francesa serán los principales protagonistas, a finales del siglo XIX, de la empresa de fomentar la religión católica en Colombia organizada por la Regeneración»⁵⁴.

En definitiva, la Regeneración colombiana constituiría un eco tardío de los esfuerzos del régimen ecuatoriano de Gabriel García Moreno, cuyas ideas y noticias, como vimos, se vieron varias veces reflejadas en *El Tradicionista* en la época en la que Caro era un simple opositor periodístico del gobierno liberal radical.

⁵⁴ Frédéric MARTÍNEZ, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la nacional en Colombia, 1845-1900*, Santafé de Bogotá, Banco de la República, 2001, págs. 484-485.

TRADICIÓN Y ULTRAMONTANISMO EN EL PERÚ. APROXIMACIONES DESDE EL SUR ANDINO (1821-1945)

JOSÉ LUIS BELLIDO

Universidad Católica San Pablo de Arequipa (Perú)

1. INTRODUCCIÓN

En el *Ancien Régime*, el Perú, la Iglesia y España estaban integrados por la religión, la cultura y la familia, principalmente; sin embargo, las tesis revolucionarias protestantes e ilustradas, y sus transformaciones jansenistas, regalistas y galicanas, erosionaron progresivamente el vínculo de la *auctoritas* papal y la *potestas* regia de la civilización católica peruana. En reacción, León X condena el protestantismo en su bula *Exurge Domine* (1520) y excomulga al agustino Martín Lutero en su bula *Decet Romanum Pontificem* (1521). A su vez, el Concilio de Trento afirma el dogma y la moral cristiana desde la Tradición y las Escrituras.

La crisis de la Modernidad y el proceso de secularización o laicización del orden natural y cristiano causan estragos en la Cristiandad, modulando una geopolítica en el absolutismo monárquico y el despotismo ilustrado, y sus dos vertientes: el progreso cultural (de las ideas) y material (de la economía). Así, el antropocentrismo o el individualismo secularizador se impone como el *nuevo credo* de Occidente y como la *nueva civilización* en la Revolución Francesa, cuya declaración de derechos racionalistas (religión, conciencia, pensamiento e imprenta) es condenada por Pío VI en *Adista adeo*, y la *Constitución civil del clero* es proscrita en su breve *Quod aliquantum* (1791).

Las reacciones eclesiásticas fueron encomiables para el mundo católico. En 1799, en medio del conflicto bélico europeo y con Pío VI apresado en Francia, se publica el libro *El triunfo de la Santa Sede y de la Iglesia sobre las agre-*

siones de los innovadores, combatidos y derrotados con sus propias armas, escrito por el joven monje Mauro Cappellari. El futuro Gregorio XVI estudia la infalibilidad papal o la creencia de que las expresiones pontificias sobre el dogma y la moral cristiana no pueden estar equivocadas. Esta doctrina es proclamada solemnemente en el Concilio Ecuménico Vaticano I (1869-1870), aunque también en 1785 se publica el *Giornale ecclesiastico di Roma*, dedicado a la defensa de los valores católicos tradicionales y de la autoridad papal¹.

En el devenir, el Concordato entre Roma y París intenta restaurar la autoridad papal de Pío VII frente a la *Constitución civil del clero* francés. Asimismo, derrotado Napoleón y sus ejércitos, los cardenales *zelanti* convencieron al Papa de recobrar su soberanía de los Estados Pontificios frente a los poderes seculares. Por ello, en 1814 se abolen las reformas administrativas napoleónicas y el Código Civil francés, se reinstaura la *Societas Iesu*, entre otras acciones. Pero la proliferación de la masonería y de las sociedades secretas como los *carbonari* fueron un nuevo frente de batalla para Roma, porque agitaban a la sociedad contra la soberanía pontificia y deseaban derogar el gobierno monárquico. Ambos son condenados por Pío VII en su bula *Ecclesiam a Jesu Christo* (1821), y por León XII en la Constitución Apostólica *Quo graviora* (1826)², siguiendo el testimonio de Clemente XII y Benedicto XIV.

León XII también promulga su primera encíclica *Ubi primum* (1824) que condena el tolerantismo y el indiferentismo religioso, e inicia la restauración de la verdadera religión. Asimismo, el Papa, siguiendo a San Agustín de Hipona, expresa que Dios sienta la doctrina de la verdad en la silla de la unidad que es el trono de Pedro. En consecuencia, los preceptos de la fe y la moral cristiana dictados por el Sumo Pontífice desde la Silla Petrina se aceptan y no se cuestionan³. Su sucesor, Pío VIII también condena el indiferentismo religioso o la tolerancia religiosa en su encíclica *Traditi humilitati* (1829), y se opone a la afirmación de que cualquier religión o credo abre la puerta a la salvación. De igual modo, denuncia a las sociedades bíblicas protestantes por interpretar la Escritura en lengua vernácula y por distribuir las gratuitamente⁴.

Llegado el pontificado de Gregorio XVI (1831) se imprime y traduce *El triunfo de la Santa Sede* al idioma alemán y español para la instrucción y defensa de la silla apostólica. El pontífice reinante ratifica su inflexibilidad en la defensa de la autoridad papal y se opone enérgicamente a cualquier concesión a favor del liberalismo o de alguna reforma que debilite su poder en los Estados Pontificios, considerados como la única garantía de independencia de la Iglesia romana⁵. Por ello, en su encíclica *Mirari vos* (1832), publicada

¹ Roger COLLINS, *Los guardianes de las llaves del cielo. Una historia del Papado*, Barcelona, Ariel, 2009, pp. 453-460.

² *Ibid.*, pp. 467-471.

³ *Ibid.*, p. 472.

⁴ *Ibid.*, pp. 472-473.

⁵ *Ibid.*, p. 474.

en la festividad de la Asunción de la Virgen María, a quien declara patrona celestial de su carta, el Papa se dirige a los patriarcas, primados, arzobispos y obispos del orbe católico sobre dos cuestiones fundamentales: la defensa de la unidad católica en la obediencia a la autoridad del Papa y de la Santa Sede Romana, y la lucha contra los males del protestantismo, liberalismo, regalismo y galicanismo. En comunión y frente a estos flagelos, el Pontífice le expresa a su Iglesia que «debemos esforzarnos en arrancarlos según nuestras fuerzas [...] por la salud de la grey católica»⁶.

Con Pío IX crece la devoción a María Santísima. En su bula *Ineffabilis Deus* (1854) se declara el dogma de la Inmaculada Concepción. En este camino, Pío Nono escribe su primera encíclica titulada *Qui pluribus* (1846), que anticipa el dogma de la infalibilidad papal:

«Dios mismo ha constituido una autoridad viva para enseñar el verdadero y legítimo sentido de su celestial revelación, para establecerlo sólidamente, y para dirimir toda controversia en cosas de fe y costumbres con juicio infalible, para que los hombres no sean empujados hacia el error por cualquier viento de doctrina. Esta viva e infalible autoridad solamente existe en la Iglesia fundada por Cristo Nuestro Señor sobre Pedro, como cabeza de toda la Iglesia, Príncipe y Pastor; prometió que su fe nunca había de faltar, y que tienen y ha tenido siempre legítimos sucesores en los Pontífices»⁷.

Al igual que sus predecesores, el Papa enfrenta a los enemigos de la Iglesia y denuncia a las sectas clandestinas, las sociedades bíblicas y la indiferencia religiosa «como si alguna vez pudieran entrar en consorcio la justicia con la iniquidad, la luz con las tinieblas, Cristo con Belial»⁸. Una labor que continúa en la consagración del universo al Sagrado Corazón de Jesús.

Las enseñanzas pontificias contras las tesis revolucionarias fueron acogidas por la comunidad católica. Recordemos que el hombre católico, desde la fundación de la Iglesia en Pedro como Vicario de Cristo en la tierra, evangeliza en la Verdad que anunció el Redentor para la salvación de las almas. La Tradición católica es la enseñanza de Jesús sobre el dogma y la moral cristiana (Depósito de la Fe), trasmitida a los Apóstoles y a la Iglesia, y retransmitida de generación en generación con las formas, símbolos y ritos que esa verdad expresa⁹. Esta tradición católica reconoce, conserva y defiende la verdad y la moral reveladas por Dios; es decir, la Iglesia recibe ese *Depositum fidei* y el Sumo Pontífice, en sucesión apostólica, proclama, esclarece, define y enseña la tradición a todos los fieles católicos¹⁰.

⁶ GREGORIO XVI, «Epístola Encíclica “Mirari vos”», en Federico Hoyos, *Encíclicas pontificias. Colección completa de 1832 a 1958*, tomo I, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1958, pp. 37-44.

⁷ Pío IX, «Encíclica “Qui pluribus”», en Federico Hoyos, *op. cit.*, pp. 89-90.

⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁹ Roberto DE MATTEI, *Apología de la Tradición*, Lexington, s.n., pp. 100-101.

¹⁰ *Ibid.*, p. 112.

En la marcha secularizadora surge la Revolución de 1848, proscrita por Pío IX en su encíclica *Noscitis et nobiscum* (1849), porque su ideario socialista y comunista comparten una misma genealogía y las cataloga como «perversos sistemas». El Pontífice cree que los «modernos protestantes» partieron del libre examen («orgullosa presunción») y de la interpretación de la Sagrada Escritura para asumir que su sistema es «una forma diferente de la misma Religión cristiana». Esta tercera revolución, expresa el Papa, recoge los medios de las otras dos y pretende que las propiedades ajenas pueden ocuparse y repartirse como cosa de uso público, que no es más que el intento de «destruir todo orden en la sociedad civil»¹¹. Las revoluciones, en efecto, alteraron el orden religioso, político y socio-económico de la comunidad católica, fundamentada en los presupuestos teológicos y filosóficos perennes.

Ahora bien, precisemos que el tradicionalismo católico nace en Francia y anhela restaurar el orden natural subvertido por la Revolución, principalmente la de 1789. Este tradicionalismo católico europeo también se preocupa por reconstruir la sociedad política y la sociedad religiosa para defender el matrimonio y la familia frente al divorcio prescrito por la legislación napoleónica; el primado de las sociedades naturales sobre la sociedad construida del contractualismo; el orden y la moderación frente a la anarquía y la revolución; el hombre naturalmente sociable sobre el individualismo; la unidad de la religión y la política ante el separatismo; entre otros¹².

Precisamente, en estas defensas, sostiene Karl von Aretin, «los tradicionalistas querían colocar al papado y la Iglesia [...] en una posición de dominio dentro y por encima del Estado. La unión con el papa iba acompañada de la esperanza de limitar, mediante su autoridad, la del neoabsolutismo [...]. Además, se creía encontrar aquí un aliado contra la presunción satánica del hombre que obedece tan sólo a su razón. Los tradicionalistas se convirtieron de esta manera en los fundadores del ultramontanismo»¹³. En consecuencia, los tradicionalistas y los ultramontanos reconocen a Roma como un faro que guía la barca (Iglesia) hacia buen puerto, y el Papado es apreciado como un ancla doctrinal y jurisdiccional que ofrece a los católicos la seguridad espiritual y moral en un mundo secular agitado por los derechos y principios revolucionarios.

Representado por Joseph de Maistre y Louis de Bonald, el tradicionalismo católico francés simboliza la reacción contra la anomia para restaurar la autoridad eclesiástica (Iglesia) y política (Monarquía) mediante la tradición religiosa cristiana. Ellos buscaban que el orden inmanente (sociedad) se su-

¹¹ Pío IX, «Encíclica "Noscitis et nobiscum"», en Federico Hoyos, *op. cit.*, pp. 105-113.

¹² Josep-Ignasi SARANYANA, *Teología en América Latina. Volumen II/2. Desde las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Veruert, 2008, p. 657.

¹³ Karl VON ARETIN, *El papado y el mundo moderno*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, p. 48

bordine al orden trascendente (Dios) en el horizonte beatífico enseñado por la tradición católica e histórica, y aceptada por la fe¹⁴. Asimismo, este tradicionalismo es contrarrevolucionario en su férrea oposición a los presupuestos o valores ideológicos de la Revolución y porque «la tarea de los contrarrevolucionarios consiste en defender los principios que mantienen la sociedad en la estabilidad y en el orden»¹⁵.

En este deber, el ultramontanismo es una defensa social y política, desde los presupuestos filosóficos y teológicos, de la autoridad papal y de la Iglesia en el orden secular, gobernado por los príncipes y soberanos de las naciones. Por ello, el ultramontanismo francés abraza al Sumo Pontífice que se encontraba más allá de los Alpes montañosos, en medio del proceso secularizador o descristianizador de Occidente que sitia a Roma y a la Cátedra de Pedro en la silla apostólica. En consecuencia, el pensamiento católico tradicional custodia los principios o bienes de verdad y moral absolutas como la religión, la virtud, el matrimonio y la familia o la sociabilidad natural; mientras el pensamiento católico ultramontano defiende la autoridad y la jurisdicción de la Iglesia y del Papa. Ambos están entrelazados y responden a la naturaleza ética y espiritual del hombre y de la comunidad humana, y a la realidad social, política e histórica de la patria, la nación o el reino; y, sobre todo, a la Verdad revelada.

Pero el Papa y Roma no tuvieron una completa obediencia de sus fieles. El ultramontanismo francés fue también representado por Félicité de Lamennais, crítico de la Ilustración y del racionalismo antirreligioso y anticlerical de la Revolución Francesa, y defensor de la centralidad e infalibilidad del Pontífice Romano como de la confesionalidad religiosa del Estado. Pronto, él se convierte en un *hijo de su tiempo*, que concilia el catolicismo con el liberalismo.

En su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, el abate francés propone que la fe o la religión y la autoridad pontificia restablezcan el orden alterado por la Revolución. Asimismo, sostiene que la *Razón General* de la Humanidad es el sentido común del género humano que participa de la Razón Divina y que ofrece un testimonio fundamental, histórico y transmitido por la Iglesia católica: la existencia de Dios, asentido como verdad por la fe. Desde este criterio de certeza extrínseco y de autoridad indubitable para la razón individual, Lamennais tiene una «preocupación eminentemente social y política: por el designio de construir una sociedad cristiana terrenal, fruto de la agrupación de las inteligencias en torno al Pontífice en Roma, portavoz supremo del “sentido común” del género humano»¹⁶.

¹⁴ Emilio SERRANO VILLAFANE, «El tradicionalismo filosófico y Donoso Cortés», *Verbo* (Madrid), n. 171-172 (1979), p. 81.

¹⁵ Thomas MOLNAR, *La contrarrevolución*, Madrid, Unión Editorial, 1975, p. 171.

¹⁶ Andrés GAMBRA, «Los católicos y la democracia (génesis histórica de la Democracia Cristiana)», en AA.VV., *Los católicos y la acción política*, Madrid, Speiro, 1982, pp. 138-139.

En ese esfuerzo, el clérigo redujo la Revelación a cambios cuantitativos, rebajando la teología al plano mundano, inventando una doctrina teocéntrica naturalista de la sociedad y asumiendo que «el hombre no puede ni tiene nada de por sí y lo recibe todo de Dios, a través del testimonio infalible de la humanidad, criterio de certeza y garante de la verdad de la revelación»¹⁷. En efecto, el abate idea una doctrina religioso-política para una iglesia francesa independiente, relaciona la monarquía con el galicanismo y observa el liberalismo como un aliado ocasional. Por ello, en su obra *El progreso de la Revolución y la guerra contra la Iglesia* (1829) propone la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado. A la vez celebra la revolución francesa de 1830 e intenta que el reino de los Orleans sea una República de derecho y democracia¹⁸.

Por otra parte, en el diario *L'Avenir* (1830-1831), Lamennais desarrolla el liberalismo católico en cuatro aspectos. Primero, confirma la separación de la Iglesia y el Estado, porque este no puede identificarse con una sola confesión ante la pluralidad de creencias. Segundo, esa separación garantiza una religión libre e independiente del Estado que contribuye a la restauración de la unidad católica. Tercero, la separación de la Iglesia y el Estado no perturba la comunicación entre los espíritus, libres de la coacción y la fuerza estatal que es limitada por la libertad de cultos. Y cuatro, este *novus ordo* político establece los derechos y las libertades políticas de conciencia y de religión, y las libertades de prensa, palabra, enseñanza y asociación. Con ello, Lamennais satisfizo su idea de Progreso en el desarrollo moral y religioso de la humanidad hacia fines particulares y hacia el fin general de la creación, querido por Dios. Este proceso ineluctable de madurez para la humanidad y la liberación del hombre permite el diálogo entre los espíritus (medio natural del progreso) conforme a la voluntad divina. En efecto, es importante la separación de la potestad eclesiástica y la potestad política, y la tutela de la libertad de cultos para erigir una *nueva Cristiandad* en la Iglesia y en torno al Papa¹⁹. Con este fin, el cura ilustrado crea la *Agencia General para la Defensa de la Libertad Religiosa*, organización laica que actúa contra las amenazas del Estado a la libertad de la Iglesia²⁰.

Recordemos que el catolicismo liberal fue proscrito por Gregorio XVI en su encíclica *Mirari vos*; sin embargo, Lamennais insiste con su pensamiento en su obra *Palabras de un creyente* (1834), condenada por el pontífice en la encíclica *Singulari nos* en este año, entre otras cosas, porque usa las prescripciones divinas para sustentar sus errores como si fuese un enviado o inspirado por Dios²¹. Precisemos que el catolicismo liberal es una doctrina y un

¹⁷ *Ibid.*, pp. 142-144.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 147-149. Karl VON ARETIN, *op. cit.*, pp. 54-55.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 150-158; Karl VON ARETIN, *op. cit.*, p. 56.

²⁰ Michael BURLEIGH, *Poder terrenal. Religión y política en Europa*, Madrid, Santillana, 2005, p. 169.

²¹ GREGORIO XVI, «Encíclica "Singulari nos"», en Federico Hoyos, *op. cit.*, p. 52.

movimiento que pregona el derecho fundamental del hombre a la libertad religiosa y de conciencia para organizar una sociedad política ajena a una religión exclusiva y excluyente, y promueve la separación de la Iglesia y el Estado, insertos en un progreso constante de la fe y la moral hacia un nuevo orden socio-democrático y teocéntrico, edificado desde la autoridad eclesiástica y del Papa.

Empero, para nuestro estudio sobre la realidad social y católica peruana en la República, nos referiremos al tradicional-ultramontano, porque él fue consciente de que la Iglesia y el Papa no eran infalibles por el ejercicio de su autoridad, sino porque transmitieron una doctrina en la verdad y la moral reveladas por el Altísimo²². En consecuencia, el católico tradicional-ultramontano profesa y defiende social y políticamente el Depósito de la Fe y la autoridad infalible de la Iglesia y del Sumo Pontífice, quien esclarece, explica y define la doctrina de la verdad y la moral cristiana, y ejerce legítimamente su jurisdicción sobre el clero y los fieles que tutelan la religión de sus padres, porque ordenan a la sociedad humana hacia su fin inmanente y Trascendente. Él es el abanderado de la Tradición, la Sede Romana y el Papado.

Por otro lado, encontramos al católico liberal-galicano o quien defiende la potestad de la República para realizar las reformas político-religiosas; anima el control y la subordinación de la Iglesia y de sus bienes al orden a la seguridad y al progreso nacional; promueve las libertades ilustradas del hombre y del ciudadano, especialmente la tolerancia de cultos o la libertad religiosa; reconoce la autoridad papal sólo en el orden espiritual; y justifica las decisiones políticas en la soberana voluntad del pueblo. Esta cultura política es heredera de la *Constitución civil del clero*, de los artículos del Comité Eclesiástico de la Asamblea Constituyente francesa y del catolicismo liberal de Lamennais. En consecuencia, los argumentos liberal-galicanos (regalismo doctrinario) no se reducen a cuestiones administrativas como el regalismo hispano, sino que fundamentalmente promueven, desarrollan y aplican la doctrina teológico-política francesa de finales del siglo XVIII a la realidad eclesiástica y social peruana desde el poder político, sin la *antirreligiosidad* beligerante y la *anticlericalidad* laicista.

Ambas posturas alcanzan un punto álgido en la revolución o la subversión del orden constituido mediante el cambio violento y ocasionalmente cruento contra la autoridad religiosa y civil, con la finalidad de establecer un nuevo orden religioso, político, jurídico, social o económico²³. Asimismo, tenemos un escenario socio-político para la contrarrevolución o la defensa dialógica o en armas de los fundamentos inmanentes y trascendentes que constituyen la permanencia del orden social y de la comunidad política.

²² Roberto DE MATTEI, *op. cit.*, p. 105.

²³ Michele F. SCIACCA, «Revolución, conservadurismo, tradición», *Verbo* (Madrid), n. 123 (1974), p. 283.

En ese horizonte, los tradicional-ultramontanos tutelaron la unidad católica y la unidad social sobre la verdad y la moral del Evangelio; la ley divina, natural y eclesiástica; y la autoridad doctrinal y jurisdiccional de la Iglesia y del Papa. Y los liberal-galicanos sustentaron sus reformas en la libertad de la conciencia, la razón y la voluntad soberana; y la autoridad del poder político nacional y las leyes del Congreso y del régimen político de la República.

2. LA IGLESIA PERUANA EN EL *INTERREGNUM* DEL VIRREINATO A LA REPÚBLICA

En 1815, Pío VII publica la fidelista encíclica *Etsi longissimo terrarum*, que concibe la revolución criolla en América como un «*apéndice de la europea*» y propone a los hispanoamericanos que emulen la lealtad al rey de los hispanos peninsulares. Convencido de que sus obispos y el clero ultramarino guardaban esta obediencia, el Santo Padre les solicita también que guarden su adhesión a la fe católica²⁴.

Esa crisis envuelve al Perú. El obispo del Cuzco, fray José Calixto de Orihuela publica en 1820 su Carta Pastoral *Que sobre las obligaciones del cristianismo, y la oposición de este al espíritu revolucionario de estos últimos tiempos*. En ella realiza una defensa de Dios, la Iglesia y el Rey contra la revolución que condena: «Lo esencial de su sistema es la *libertad*, o más bien el *libertinaje*. la *insubordinación*: la *independencia*: la *soberanía* suya quimérica: la *igualdad* general, chocante, e imposible: la *rebelión* más injusta: el mas *sedicioso desorden*: y la más inicua, pérfida, é ingrata *anarquía*». Asimismo, denuncia a los «maquiavélicos y pudendísimos principios del *pacto social* soñado: de *pueblo soberano* ininteligible y *derechos imprescriptibles del hombre libre*»²⁵. El fidelismo monárquico del obispo se consolida con su obediencia a la doctrina ultramontana de la Sede Romana y del Sumo Pontífice, que denuncia las causas y las consecuencias de las doctrinas anticristianas contra el Trono y el Altar. Estas posturas reformadoras alimentarán la marcha de las corrientes emancipadoras del Norte y del Sur.

Nueves años más tarde, León XII encomienda la redacción de una nueva encíclica a monseñor Paolo Polidori, quien omite la cuestión política americana: prescinde del rey y de España. La corona reclama por esta falta a la legitimidad española, incluida más tarde en el texto. Luego, el Papa solicita que el clero romano evalúe el documento y se dirige especialmente a los cardenales Giulio Maria Della Somaglia, Bartolomeo Pacca, Francesco Saverio Castiglioni, Emmanuele De Gregorio y Giacinto Placido Zurla. Los purpurados aconsejaron al Pontífice que, si publicaba la encíclica, debía excluir el

²⁴ Pedro LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835*, tomo II, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1959, p. 115.

²⁵ José Calixto DE ORIHUELA, *Carta Pastoral que sobre las obligaciones del cristianismo, y la oposición de este al espíritu revolucionario de estos últimos tiempos, dirige a los fieles de la Santa Iglesia del Cuzco, el ilustrísimo y reverendísimo señor D. D. FR. José Calixto de Orihuela*, Lima, 1820, pp. 18-19.

texto legitimista de obediencia al monarca, remplazándolo por el llamado a la paz y al orden en América, acompañado del interés de Fernando VII por el bien religioso y social de sus súbditos. Más aún, los cardenales expresaron: «Ha de evitarse con sumo cuidado decir cualquier palabra que pueda herir a Gobiernos que, si bien ahora sean de hecho rebeldes, pueden ser en pocos años potencias reconocidas, y en las cuales, lo mismo que en otras, puedan conservarse y aun erigirse Iglesias florecientísimas»²⁶. Con esta propuesta, la Curia Romana y el Papado avizoran las futuras relaciones entre la Iglesia y las Repúblicas, que se extienden a los arduos debates sobre el derecho a la exclusividad religiosa, el diezmo y el fuero eclesiástico, y fijan las posiciones de los ultramontanos y los regalistas.

Por otra parte, el Sumo Pontífice fue informado de la realidad eclesiástica americana en la epístola del ex obispo realista de Mérida, Rafael Lasso de la Vega, quien también solicitaba la bendición para la emancipación. En su carta del 7 de setiembre de 1822, Pío VII le responde que la Santa Sede desea el bien espiritual y religioso de las almas; sin embargo, «Nos ciertamente estamos muy lejos de inmiscuirnos en los negocios que toca a la política de Estado». Se enuncia así la neutralidad pontificia sobre los conflictos bélicos entre la Corona y sus reinos americanos, y cede el Patronato español al juicio de los victoriosos. Esta respuesta se divulga en los principales impresos sudamericanos que motivan el cambio en la fidelidad realista y la reformulación de la pastoral romana: «Sin condenar la conducta pasada, fijaba con prudencia la presente y anunciaba con previsión la futura»²⁷.

Estos acontecimientos romanos y diplomáticos influyeron en el obispo Orihuela, porque asiente a la Independencia y la República, y reformula su doctrina política en su *Carta Pastoral que sobre el nuevo estado del Perú, y sentimientos que en cuanto a él, se deben tener*, del 25 de febrero de 1825. Desde su estudio de las Escrituras y la historia, Orihuela reconoce que «es el Altísimo, quien ha hecho, lo que ha sucedido, y que lo ha hecho, en la *sustancia, modos, circunstancias, y ápices* los más pequeños». El mitrado encomia al ejército colombiano «por obedecer al Altísimo, por haceros partícipes de los bienes desconocidos en que ya nada, y principalmente el sostén de la Religión pura, neta, católica, que es el sumo bien de esta vida». Asimismo, llama a la unión y a la obediencia para trabajar por el buen gobierno, la religión y el bien común. Incluso solicita a su clero a «pedir expresamente por nuestra República peruana, y su Ejército, según encargo del Supremo gobierno: y yo agregó [...] en solicitud de gracia, luces, y acierto al Supremo Jefe Político y Militar Excmo. Señor Bolívar» y sus funcionarios²⁸.

²⁶ Pedro LETURIA, *op. cit.*, p. 256.

²⁷ Rubén VARGAS, *Historia de la Iglesia en el Perú*, tomo V, Burgos, Aldecoa, 1962, pp. 175-179.

²⁸ José Calixto DE ORIHUELA, *Carta Pastoral que sobre el nuevo estado del Perú, y sentimientos que en cuanto a él, se deben tener. Dirige a los dos cleros, y demás fieles de la Santa Yglesia del Cuzco, así como a todos los individuos de esta América, a quienes estas letras llegaren en la parte que les toque, el*

Orihuela toma partido por la República católica peruana y la tutela y promoción constitucional de la religión en obediencia a Roma, que pronto se dispone en el Protectorado sanmartiniano y en la Constitución Política de 1823. Atrás queda el *Ancien Régime*. En efecto, el ultramontanismo republicano en el Perú se muestra como una doctrina religioso-política dinámica y flexible con las noveles formas de organización política y de gobierno, sin renunciar a la defensa de la religión tradicional, del Papa y de la Iglesia, cimientos legítimos de la República.

A partir del ingreso de José de San Martín al Perú en 1821, las relaciones entre la República y la Iglesia tienen una fase crítica, porque el argentino expulsa al clero fiel a Roma y a la Corona: Bartolomé de las Heras, arzobispo de Lima; José Carrión y Marfil, obispo de Trujillo; Pedro Gutiérrez de Cos, obispo de Ayacucho; e Hipólito Sánchez Rangel, obispo de Maynas. Este prelado redactó una Carta Pastoral que excomulga a los súbditos que juren voluntariamente la Independencia, porque todo aquel que apoye la revolución es un «cismático y cooperador del cisma político y religioso que es toda la obra de los insurgentes»²⁹.

En este proceso expurgatorio, San Martín instauro el Estatuto Provisional en 1821, que reconoce en su artículo 1 que la religión católica, apostólica, romana, es la religión del Estado con el deber de mantenerla y conservarla, y castiga cualquier ataque público y privado a sus dogmas y principios. Un reconocimiento legal de la vivencia católica y cultural de la sociedad peruana. Asimismo, cuando se debate la Constitución Política de 1823, los parlamentarios liberales piden que la Iglesia se adapte a la ideología ilustrada, critican la labor de las órdenes religiosas y proponen la reducción de sus casas a una por ciudad, y demandan la administración estatal sobre las propiedades eclesiásticas. Los objetivos fueron: «Una Iglesia al servicio de la sociedad, fomentar un creyente racional, un mayor control por parte del Estado a la religión. Es decir, la ideología ilustrada y racionalista quería que la Iglesia fuera una herramienta del Estado»³⁰.

Esa coyuntura fue aprovechada por Simón Bolívar y su regalismo doctrinario cuando nombra obispos para las sillas vacantes. Una decisión que rememora a Charles Maurice Talleyrand en Francia y rebasa la expulsión sanmartiniana. El venezolano designa a los clérigos Carlos Pedemonte, Francisco Xavier Echagüe, Mariano Parral y Manuel Fernández de Córdoba para los obispados de Lima, Trujillo, Maynas y Ayacucho, respectivamente, e ignora deliberadamente la aprobación del Papa y la consagración canónica. En esta predica, enajena los bienes eclesiásticos, impone aranceles y dispone

Ilustrísimo y reverendísimo señor D. D. Fr. José Calixto de Orihuela del Orden de Ermitaños del Gran padre San Agustín, Imprenta del Gobierno, Cuzco, 1825, pp. 19-33.

²⁹ Rubén VARGAS, *op. cit.*, pp. 58-63.

³⁰ Cristóbal ALJOVÍN, «La Constitución de 1823», en Scarlett O'PHELAN (comp.), *La independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2001, pp. 370-377.

de los diezmos y otros tributos del clero, e incluso demarca la diócesis de La Paz, incorporando las provincias de Chucuito y Huancané al Cuzco. Sin más, cierra el centro misional de Santa Rosa de Ocopa, deporta a sus franciscanos, y clausura la evangelización en las montañas y la selva³¹. El liberal-galicismo encuentra en la política bolivariana el revestimiento formal y legal requerido.

Desde sus presupuestos, la política bolivariana deseaba un Estado Total, controlador de la Iglesia, para garantizar una conciencia pública que sólo emane de la Constitución, las leyes y la Nación, deudora del galicismo, pero de imposible aplicación en Venezuela y Perú por su complejidad e impracticabilidad en las sociedades y culturas católicas³². Por esta razón, Bolívar intenta restablecer las comunicaciones con Roma en dos ocasiones principales: en 1824 con monseñor Giovanni Muzi, Vicario Apostólico de la Santa Sede en Chile, y en 1825 cuando envía a José Gregorio Paredes y a Joaquín Olmedo a la Corte Romana.

3. LOS DEBATES ENTRE LOS CATÓLICOS TRADICIONAL-ULTRAMONTANOS Y LOS CATÓLICOS LIBERAL-GALICANOS EN LOS ALBORES DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ

A inicios de la República se generaron sendos debates religioso-políticos en torno al Patronato nacional, que algunos eclesiásticos y seglares consideraron *de facto*, mientras que los patriotas lo asumieron como una herencia del Antiguo Régimen y un derecho inherente de la República.

En 1831 encontramos la resistencia de José Ignacio Moreno, defensor de la autoridad y la centralidad del Sumo Pontífice en su folleto *Abuso del poder contra la libertad de la Iglesia*, que enfrenta la reforma liberal-galicana de regulares, firmada por Andrés de Santa Cruz en 1826, presidente del Consejo de Gobierno y del ideario bolivariano. Asimismo, cuestiona el intento del Congreso por trasladar la sede de la diócesis de Maynas a Chachapoyas, añadiéndole las provincias de la diócesis trujillana; y por pretender crear la diócesis de Huánuco con regiones pertenecientes a la arquidiócesis de Lima³³. En su texto, Moreno no hizo más que tutelar la *auctoritas* eclesiástica: «En la Iglesia católica jamás se ha hecho, ni podía hacerse división ni desmembración de la jurisdicción episcopal, que es toda divina y espiritual, sin la intervención de la autoridad eclesiástica»³⁴.

³¹ Jeffrey KLAIBER, *op. cit.*, p. 70; Rubén VARGAS, *op. cit.*, pp. 92-99.

³² José BELLIDO NINA, «La República católica y la República constitucional: apuntes sobre la relación Iglesia-Estado en José Sebastián de Goyeneche y Simón Bolívar (1812-1826)», *Allpanchis* (Arequipa), vol. 47, n. 85 (2020), pp. 74-81.

³³ Josep-Ignasi SARANYANA, *op. cit.*, pp. 448-449.

³⁴ José Ignacio MORENO, *Abuso del poder contra la libertad de la Iglesia*, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, p. 4.

El clérigo guayaquileño es criticado por Fernando Ayuso, religioso exclaustrado y defensor de la reforma de regulares que solicita en su obra *La voz del Pastor y el desengaño por conciencia* la plena ciudadanía para los demás curas exclaustrados. Asimismo, el jurista Francisco Javier Mariátegui expone su galicanismo en su escrito *Refutación al papel intitulado Abuso del poder contra las libertades de la Iglesia, escrita por un verdadero católico* cuando sostiene que la República peruana había heredado el patronato hispano con el derecho a fundar o modificar diócesis, o a expatriar a los indeseados. En esos años también se publica la reprobación de José Joaquín de Mora, liberal español de paso por el Perú, titulada *Reflexiones sobre el informe del Cabildo Ecco*. El cabildo eclesiástico de Lima había denunciado a este extranjero, porque su otro texto denominado *Cursos de Lógica y ética, según la escuela de Edimburgo* trataba enseñanzas contrarias a la religión del Estado. Moreno replica todos los cuestionamientos en su obra *Esclarecimiento del informe sobre la División de las Diócesis en que corresponde a los principales sofismas en que se han opuesto* (1832)³⁵.

Otra intervención es la del político Manuel Lorenzo Vidaurre en su obra *Proyecto del Código Eclesiástico* (1830), que enfatiza su postura liberal-galicana y propone una iglesia nacional sustraída de Roma. Asimismo, este ensayista contesta a Moreno en su libro *Derechos de las secciones independientes de América para constituirse como cristianas, católicas, romanas, según el derecho canónico común, sin concordatos con la curia romana que siempre le han de ser perjudiciales* (1831), donde reconoce al Papa como primado y *caput ministeriale*, y niega la sucesión apostólica de los obispos. En otras obras como *Cartas Americanas, Defensa de la soberanía nacional sobre la división de la diócesis, Discurso sobre leyes eclesiásticas, Artículos constitucionales que son de agregarse a la Carta y Proyecto de un Código Penal*, Vidaurre defiende la potestad del presidente de la República para elegir a los obispos del Perú, previa presentación del clero y del pueblo. Y en su obra *Vidaurre contra Vidaurre* (1839) elogia el Concilio de Constanza. Este documento es condenado por el arzobispo limeño Francisco Sales de Arrieta e incorporado en el Índice de los libros prohibidos, y también es proscrito por Roma en el Decreto del 16 de setiembre de 1841³⁶.

Moreno responde a este último texto vidaurriano en su obra *Ensayo sobre la supremacía del Papa en general y especialmente con respecto a la jurisdicción de los obispos* (1831). El escrito antigalicano, antijansenista y contra los errores comunes constituye una continua custodia ultramontana de la potestad del obispo de Roma en la Iglesia universal, según la enseñanza recibida de los Santos Padres, los teólogos y los documentos conciliares y pontificios. Pre-

³⁵ Rubén VARGAS, *op. cit.*, p. 169; Josep-Ignasi SARANYANA, *op. cit.*, pp. 449-450.

³⁶ *Ibid.*, pp. 450-451; Jorge BASADRE, *Perú: problema y posibilidad*, Lima, Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, 2004, pp. 84-86; Jeffrey KLAIBER, *Religión y Revolución en el Perú, 1824-1988*, Lima, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 1988, pp. 23-26; José DAMMERT, «Lo peruano en el Índice Romano de Libros Prohibidos», *Revista Teológica Limense* (Lima), vol. XIII, n. 2 (1979), pp. 219-220.

cisamente, quienes difieren con esta doctrina «denominan *ultramontanismo* la fe de todos los siglos», aunque «lo que está en íntimo contacto con la religión, cual es el primado del Papa, y su influencia en la Iglesia, tiene su fundamento en la creencia uniforme de todos los siglos del cristianismo»³⁷.

La última obra de Vidaurre fue también criticada por el presbítero José Mateo Aguilar en su informe fundamentado en el derecho eclesiástico. Asimismo, desde su pensamiento ultramontano, el clérigo acusa al inglés James Thomson por vender biblias y denuncia la obra titulada *Historia llamada del Papado* por contravenir la autoridad del Pontífice y de la Iglesia. Aguilar consideraba que estos escritos eran heréticos, blasfemos y sediciosos. Imputación que también realiza el obispo arequipeño, José Sebastián de Goyeneche (1818-1860), cuando manda a recoger estas biblias y amenaza con la excomunión a quienes las lean o tengan. Incluso el sacerdote refuta la postura del fiscal de la Nación, Francisco Javier Mariátegui, quien abogaba para que se desapruebe el *exequatur* de los breves pontificios. Igualmente, levanta su voz contra la postura liberal-galicana y secularizadora de los ministros regalistas Juan Manuel del Mar y José Gregorio Paz Soldán, quienes presentaron un proyecto de ley al Congreso a favor de la tolerancia religiosa³⁸.

El debate prosigue en torno a la soberanía popular, la primacía del Papa, la secularización de los bienes eclesiásticos y la tolerancia de cultos, principalmente. En la primera discusión interviene Bartolomé Herrera con su escrito *Sermón por el Día de la Independencia* (1846), donde rebate la proposición ilustrada sobre la soberanía popular como inventora de la autoridad pública, porque aquella no se sostiene en la teología y es contraria a la libertad. Para él, la soberanía pertenece originariamente a Dios y no a la voluntad de uno o muchos hombres que sólo la tienen en ejercicio. Asimismo, arguye que esa soberanía le corresponde a los más capaces, según la naturaleza con el consentimiento del pueblo; y que «la religión es la verdad que viene de Dios, es Dios comunicándose al hombre: y Dios es Soberano de las naciones. Su soberanía restituirá á los gobiernos, á los individuos y á los pueblos la libertad. Al reconocimiento de ese poder adorable y al logro de la libertad se dirige el sermón»³⁹.

Benito Laso fue el antagonista por excelencia de la doctrina de Herrera, porque su perspectiva liberal-galicana, publicada en el periódico *Correo Peruano*, sostiene que la soberanía es el derecho de la asociación política

³⁷ José Ignacio MORENO, *Ensayo sobre la supremacía del Papa, especialmente con respecto á la institución de los obispos*, Lima, Imprenta de José Masías, 1831, pp I-V.

³⁸ Rubén VARGAS, *op. cit.*, p. 170. Fernando ARMAS, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1998, pp. 35-36; Josep-Ignasi SARANYANA, *op. cit.*, pp. 452-454.

³⁹ Bartolomé HERRERA, *Sermón pronunciado por el D. D. Bartolomé Herrera Rector del Colegio de San Carlos el día 28 de Julio de 1846 aniversario de la Independencia del Perú*, Lima, Imprenta administrada por L. Herrera, 1846, p. VI.

para arreglar el régimen, nombrar magistrados, erigir autoridades, celebrar tratados, declarar la guerra y firmar la paz como cuerpo determinado, reglamentado e independiente de los poderes libres. El clérigo aclara las objeciones en su obra *Anotaciones al Derecho Público Interno y Externo por el comendador Silvestre Pinheiro Ferreira* (1848)⁴⁰.

En este escenario irrumpe el cura Francisco de Paula González Vigil con su obra *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*, publicada entre 1849 y 1856. Desde el pensamiento liberal-galicano, Vigil diferencia entre la potestad eclesiástica y la potestad política, e indica que a la primera Jesucristo le otorgó un poder independiente con el correspondiente ejercicio de la religión para velar por la salud del alma y la conciencia, pero no le concedió a la Iglesia la autoridad sobre los gobiernos seculares ni el derecho de intervenir en sus negocios. Asimismo, se dirige críticamente a los *curialistas* (Curia Romana), porque favorecen el principado temporal del Papa en menoscabo de su deber pastoral⁴¹. Para él, «la Iglesia está en la República, y no la República en la Iglesia»⁴².

En esa línea ilustrada también encontramos al jurista Francisco Javier Mariátegui, que arremete contra la doctrina tradicional y ultramontana de Moreno. El fundador de la masonería peruana se opone a la firma de concordatos y ensalza la obra de Vidaurre en su obra *Defensa católica* (1840). Es más, en su juventud tradujo el texto del regalista lusitano Antonio Pereira de Figueredo para que se difunda y aplique en el Perú el derecho del metropolitano de consagrar obispos sufragáneos nombrados por el rey, sin la aprobación del Papa⁴³. La idea político-religiosa del galicanismo fue constante en la menesterosa edificación de una iglesia nacional, fiel al poder de la Corona y apartada de la jurisdicción de la Sede Romana y del Papa, que continúa en la construcción de la República.

El obispo Goyeneche y el arzobispo de Lima, Francisco Javier de Luna Pizarro, condenaron la obra de Vigil⁴⁴. La decisión fue confirmada por Pío IX en su Breve del 10 de junio de 1851, porque el escrito cobijaba la doctrina jansenista y galicana⁴⁵. Sin más reparo, Vigil responde a la decisión papal en su *Carta al Papa y Análisis del Breve de 10 de Junio de 1851*⁴⁶, sin retroceder en

⁴⁰ Josep-Ignasi SARANYANA, *op. cit.*, pp. 459-460.

⁴¹ *Ibid.*, p. 455; Jorge BASADRE, *op. cit.*, p. 89; Jeffrey KLAIBER, *op. cit.*, pp. 27-28.

⁴² Francisco de Paula GONZÁLEZ-VIGIL, *Defensa de la Autoridad de los Gobiernos y de los Obispos contra las pretensiones de la Curia Romana*, Primera Parte, tomo I, Lima, Imprenta administrada por José Huidobro Molina, 1848, p. XL.

⁴³ Rubén VARGAS, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁴ Josep-Ignasi SARANYANA, *op. cit.*, p. 456; Rubén VARGAS, *op. cit.*, p. 232.

⁴⁵ Pío IX, *Letras Apostólicas de Nuestro Santísimo Padre el Señor Pío IX. Dadas en 10 de Junio de 1851, y algunos papeles a ellas referentes*, Lima, Imprenta de José Masías, 1853, pp. 6-12.

⁴⁶ Francisco de Paula GONZÁLEZ-VIGIL, *Carta al Papa y Análisis del Breve de 10 de Junio de 1851*, Lima, Imprenta de Eusebio Aranda, 1851, pp. 6-48.

sus argumentos para el progreso de las ideas ante el hermetismo ultramontano, la exclusividad religiosa de la catolicidad y los privilegios eclesiásticos.

La obra del cura tacneño también fue criticada por el presbítero Juan de la Cruz García en su obra *El Sol en el Zenit, o sea la verdad demostrada contra los errores del señor Vigil, por la Carta al Papa y Análisis del Breve de 10 de Junio*, que recoge la doctrina tradicional-ultramontana. Se une a él el franciscano español Pedro Gual y Pujada con su escrito *El Equilibrio entre las dos Potestades* (1852), que califica a la obra afrancesada como próxima al jansenismo, porque propone desobedecer al Papa y a la Iglesia cuando la doctrina católica no coincida con la voluntad popular. Asimismo, la identifica como protestante, porque coloca al gobierno externo de la Iglesia bajo responsabilidad del Estado, y como liberal-republicana, por reducir la vida religiosa a la esfera libre de la conciencia privada. Finalmente, Gual la acusa de ser aliada del filosofismo (conjunción entre racionalismo, comunismo y socialismo). Vigil responde en su obra *Ojeada al Equilibrio entre las dos potestades* (1853)⁴⁷.

A decir de Jeffrey Klaiber, los disidentes Vidaurre, Vigil y Mariátegui presentaron los inicios del anticlericalismo que no se extiende a toda la sociedad peruana, porque la cultura, la tradición y la religión cristiana e hispana permanecieron en la comunidad, impidiendo que el anticlericalismo liberal peruano fuese una causa popular. Y aunque los tres estaban unidos por la tesis liberal-galicana y el presupuesto jansenista, se identificaron como *católicos, apostólicos, romanos*, pues defendieron la religión y reconocieron la autoridad central del Papa⁴⁸.

4. LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LA REPÚBLICA: CONSTITUCIÓN, RELIGIÓN Y REVOLUCIÓN

Klaiber sostiene que «el mismo liberalismo peruano, que había sido profundamente influido por el Regalismo y el Galicanismo, hizo de la vida religiosa un blanco especial de su campaña reformista», y el ejemplo más notable fue la reforma del clero regular. Incluso sostiene que los liberales de esta época eran «regalistas doctrinarios» (galicanismo), aunque sin ser anticlericales y antirreligiosos tienen como «propósito [...] controlar la Iglesia con el fin de ponerla al servicio de la nueva República»⁴⁹.

A sabiendas de la orfandad de la Iglesia peruana y con la causa emancipadora en Arequipa, el prelado Goyeneche expresa a Bolívar en el verano de 1825 que la Providencia lo había protegido y coronado con los laureles en Ayacucho, y a la vez le solicita que sostenga «la Religión Santa de nuestros

⁴⁷ Josep-Ignasi SARANYANA, *op. cit.*, pp. 684-685.

⁴⁸ Jeffrey KLAIBER, *op. cit.*, pp. 20-37.

⁴⁹ Jeffrey KLAIBER, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde su Independencia*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996, pp. 41, 71.

mayores»⁵⁰. El obispo jura la independencia y reconoce la República peruana para evitar «el mayor mal [que] era la anarquía, por no reconocer entonces autoridad alguna, que mantuviese la paz». Sapiente de los conflictos entre la religión y la política que le muestra la historia, justifica también su decisión en la actitud del papa Pío VII frente a Napoleón Bonaparte. El fin es que el Estado reconozca a la religión y respete la autonomía de la Iglesia en sus disposiciones constitucionales para erigir la República católica⁵¹. Una defensa que rememora los inicios de su episcopado cuando expresa que: «Mandamos que enseñen y expliquen la Doctrina Christiana, y Santo Evangelio à sus feligreses en todos los domingos, y días de fiesta, y de Cuaresma, procurando acomodarse à las capacidades delos oyentes, destruyendo enteramente las ideas de subversión en que vemos imbuidos à muchos con sumo dolor de nuestro tierno y paternal corazón»⁵².

A pesar del esfuerzo episcopal, el objetivo regalista intenta realizarse en el gobierno provisorio de Santa Cruz mediante el *Decreto sobre regulares* de 1826, propio del liberalismo-galicano, porque ordena que la República gobierne la organización interna y externa de la Iglesia. Esta ley exhorta que los religiosos sean controlados por los obispos; suprime y confisca las propiedades conventuales que no alberguen 8 religiosos para ser cedidas a la instrucción y beneficencia; prohíbe a los aspirantes menores de 25 años el ingreso a la comunidad, entre otros⁵³. A finales de ese año, el régimen se interesa por reformar el calendario religioso, pero el prelado Goyeneche se opone⁵⁴.

Sin Bolívar en el poder político y cuestionada la *Constitución vitalicia* de 1826, el Congreso Constituyente de 1827 anula inmediatamente los nombramientos a las sillas obispaes del caraqueño por razones políticas, no eclesiásticas. Aun así, la Constitución Política de 1828 prescribe en el artículo 5, numeral 4, que los derechos de ciudadanía se pierden, entre otros, por los votos solemnes de religión; sin embargo, reconoce y protege la religión y excluye el ejercicio de otras confesiones en el artículo 3. Asimismo, ordena que la elección de los obispos resulte de seis candidatos escogidos por las Juntas Departamentales, cuya lista es confeccionada por los cabildos eclesiásticos, aunque «el carácter representativo de la elección, con la participación di-

⁵⁰ José Sebastián DE GOYENCHE, «Carta de D. José Sebastián de Goyeneche a Bolívar (4 de enero de 1825)», en Rubén VARGAS, *op. cit.*, p. 351.

⁵¹ José Sebastián DE GOYENCHE, «Carta a León XII» (1826), en *Colección Vargas Ugarte*, tomo 14, n. 81, Lima, ff. 335-352.

⁵² José Sebastián DE GOYENCHE, *Carta Pastoral que dirige José Sebastián de Goyeneche y Barrera, Obispo de Arequipa, a los curas rectores, vicarios, beneficiados de su diócesis*, Arequipa, 1819, p. 2.

⁵³ Pilar GARCÍA, *Iglesia y Poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1991, p. 43.

⁵⁴ Ernesto ROJAS, *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República»*, Perú 1825-1841, Lima, Instituto Riva Agüero y Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, 2007, pp. 101-102.

recta de los cabildos –las Iglesias locales–, las *Juntas*, el jefe del Ejecutivo, el Senado o el Consejo de Estado, remite inmediatamente a la revolucionaria *Constitución Civil del clero francés*»⁵⁵.

Más tarde, un decreto de 1831 dispone la organización territorial de la diócesis de Trujillo y otro decreto ordena la creación de las diócesis de Puno y Huánuco⁵⁶. Sin duda, el galicanismo peruano sigue su marcha, porque en aquel año ocurre también un conflicto de competencia en Arequipa entre el fuero eclesiástico y el fuero civil debido a la secularización de la monja Dominga Gutiérrez. Si bien la Corte Suprema da la razón al obispo Goyeneche, defendido por Moreno, arcediano de la catedral de Lima, confirma una tesis galicana: el fuero eclesiástico es una concesión del Estado y no un derecho de la Iglesia⁵⁷.

En este camino republicano, el presidente provisorio Luis José de Orbegoso instala la Junta de Purificación en 1834 para evaluar la conducta política de los empleados gubernamentales y atraer al clero hábil y fiel al régimen para el concurso de curatos. Asimismo, plantea reanudar el procedimiento popular de eclesiásticos, suprime el convento de San Francisco de Arequipa y traslada a sus frailes al convento de La Recoleta, donde ubica también a los seminaristas de San Jerónimo.

Posteriormente, en 1837, Santa Cruz concreta su proyecto político y económico: la Confederación Perú-Boliviana. Si bien su artículo V prescribe que «la religión de la Confederación es la católica, apostólica y romana», no considera la protección estatal y la exclusividad religiosa; sin embargo, el artículo 139 del Código Penal de Santa Cruz declaraba como traición a la patria, la pretensión de cambiar la religión como culto oficial⁵⁸. Si bien esta situación constitucional contempla implícitamente la tolerancia de cultos, la ley punitiva limita su ejercicio. Disuelta la Confederación, la Constitución Política de 1839 sigue esa fórmula constitucional y añade «sin permitir el ejercicio público de cualquier otro culto», que no recoge en su integridad la disposición en las Cartas de 1823 y 1834: «La Nación la protege por todos los medios conformes al Espíritu del Evangelio». La tutela constitucional implícita está vigente y permite que el gobierno apruebe que la legación inglesa inaugure una capilla anglicana para el culto en 1844⁵⁹.

En este camino, el rector Bartolomé Herrera impulsa la reforma de los planes de estudio del Convictorio de San Carlos en 1842 en la doctrina tradicional y ultramontana de Roma para la instrucción del pensamiento eclesiástico contra las tesis regalistas. Según Carmen Mc Evoy, el clérigo era el

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁵⁶ Pilar GARCÍA, *op. cit.*, pp. 46-48; Ernesto ROJAS, *op. cit.*, p. 165.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 159-161.

⁵⁸ Fernán ALTUVE-FEBRES, «Las Constituciones de la Confederación Perú-Boliviana», *Ius et Praxis* (Lima), n. 27 (1998), p. 201.

⁵⁹ Fernando ARMAS, *op. cit.*, p. 49.

reformulador del nacionalismo peruano desde la nación cristiana; es decir, el reconstructor de un régimen que emanaba de la voluntad de Dios y no de la voluntad general⁶⁰. Pero al poco tiempo, se crea en Lima una escuela privada y no religiosa para la difusión y la discusión del pensamiento liberal: el Colegio Nuestra Señora de Guadalupe, fundado por el terrateniente Domingo Elías y dirigida por el español Sebastián Lorente, admirador de la Constitución doceañista⁶¹.

Durante el primer régimen de Ramón Castilla (1845-1851), las tesis galicanas fueron visiblemente representadas. Primero, por el ministro de Relaciones Exteriores, Justicia y Negocios Eclesiásticos, José Gregorio Paz Soldán, quien propone en el Congreso que el clero sea rentado y recuerda que la autoridad del poder civil es preeminente en materia eclesiástica, sin negar que la religión es la vida del cuerpo político. Este programa político y secularizador es acompañado por la incorporación de la tierra y la mano de obra en el mercado, previa abolición del diezmo y de las primicias parroquiales⁶². Así también lo considera el ministro de Gobierno, Juan del Mar, para quien «la intolerancia, ese funesto legado del coloniaje y de la ignorancia de nuestros padres, es uno de los graves inconvenientes que tenemos que combatir para facilitar la inmigración europea, que es preferible en el estado de infancia de nuestra sociedad»⁶³. Por su parte, Castilla lamenta la actitud negatoria del Parlamento al tutelar la fe verdadera, y justifica su postura en que él sólo intentaba «finalmente continuar cumpliendo con el sagrado deber de proteger y defender la santa religión que profesamos, sin armarnos por eso de una intolerancia repugnante a los progresos de la civilización y al espíritu del evangelio»⁶⁴.

El ejercicio del Patronato *de facto* a discreción del poder político presidencial, ministerial y parlamentario vulneraba las obligaciones, derechos y bienes de la religión y de la Iglesia en el Perú. Una realidad lesiva para la unidad católica y moral cristiana que no fue ignorada en el gobierno de José Rufino Echenique, porque Bartolomé Herrera asume el ministerio de Asuntos Eclesiásticos, viaja a Roma y elabora un borrador de Concordato para la República peruana y la Santa Sede en 1852. El documento no es suscrito por falta de tiempo y por el derrocamiento del régimen echeniquista y de su aliado el general Manuel Ignacio de Vivanco a manos de Castilla en la Revolución arequipeña de 1854⁶⁵.

⁶⁰ Carmen Mc EVOY, *Forjando la Nación. Ensayos de historia republicana*, Lima, Instituto Riva Agüero, 1999, pp. 208-219.

⁶¹ Natalia SOBREVILLA, *Los inicios de la República peruana. Viendo más allá de la «cueva de bandoleros»*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, pp. 202-204.

⁶² Pilar GARCÍA, *op. cit.*, pp. 102-105.

⁶³ Fernando ARMAS, *op. cit.*, pp. 59-60, nota 26.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁵ Giovanni IANNETTONE, «Patriotismo y devoción: la misión de Herrera en Roma», en Fernán ALTUVE-FEBRES (comp.), *Bartolomé Herrera y su Tiempo*, Lima, Editorial Quinto Reino, 2010, pp. 55-81.

5. CAUSAS TRADICIONAL-ULTRAMONTANAS EN LAS GUERRAS CIVILES POLÍTICO-RELIGIOSAS: 1855 Y 1867

Los debates sobre la religión y la Iglesia entre los católicos tradicional-ultramontanos y los liberal-galicanos tienen dos momentos álgidos en la historia del Perú republicano: el régimen de Ramón Castilla y de Mariano Ignacio Prado. Este asunto también se conoce como la *cuestión religiosa* o la vigencia o no de la exclusividad religiosa y la regulación de la tolerancia de cultos o la libertad religiosa en la Constitución Política.

Asimismo, encontramos la *cuestión religiosa sobreviviente* o el debate sobre la vigencia o no del derecho al diezmo y el fuero eclesiástico de la Iglesia, en primer lugar; y luego sobre la educación básica, media y superior laica. Ambas cuestiones comprometen a la grey ultramontana peruana en lo eclesiástico, social y político, porque es necesaria la doctrina católica y moral enseñada por los obispos y sacerdotes para conducir la conciencia y la libertad de los fieles en el espacio público y en el Parlamento peruano.

En el camino del ultramontanismo eclesiástico encontramos al obispo Goyeneche y su epístola *Pastoral que con motivo de los impresos que circulan en la República contra la religión* (1855) para enfrentar la doctrina liberal-galicana en los periódicos como *El Comercio*, *El Católico Cristiano*, *El País*, *El Porvenir*, *La Voz del Pueblo* o *La Revolución*. El prelado expresa que «los enemigos de la VERDAD amenazan invadir la heredad Santa que el Señor se dignó encomendar a mi cuidado»⁶⁶. Asimismo, sostiene que «tales doctrinas falsas, atentatorias y corruptoras de todo lo bueno, se contraen a establecer –como punto de conveniencia pública– la libertad de cultos, contra el carácter de la Religión Católica, Apostólica, Romana, que siendo como es, la única verdadera». También condena el protestantismo, el jansenismo y el galicanismo para tutelar la autoridad y jurisdicción del Papa y de la Iglesia; y exhorta a los legisladores a decretar lo justo para el bien de la sociedad peruana conforme a la ley divina y la religión⁶⁷.

Ese mismo año, la labor del obispo se complementa con la pastoral del franciscano Juan de la Cruz Calienes y la fundación del periódico *Arequipa Católica* para preservar el dogma y la moral católica en la sociedad, especialmente «para preservar a los incautos que pueden caer en sus redes. La fe divina es una llama que apagada una vez, no se enciende de nuevo con facilidad; pues la gracia de Dios rara vez mueve á los reveldes»⁶⁸. El impreso defiende los derechos de la religión y de la Iglesia en la unidad católica

⁶⁶ José Sebastián DE GOYENECHÉ, *Pastoral que por motivo de los impresos que circulan en la República contra la religión, dirige al Venerable Dean y Cabildo, Clero Secular y Regular, y a todos los fieles de su Diócesis, el Ilmo. Señor D. D. José Sebastian de Goyeneche y Barreda Obispos de Arequipa*, Arequipa, Imprenta de Francisco Ibañez y Herm., 1855, p. 2.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 4-7.

⁶⁸ «Arequipa Católica», *Arequipa Católica* (Arequipa), n. 1 (5 de mayo de 1855).

y social, cuyo centro es Dios como principio absoluto, que es conservado y enseñado por el Papa y los obispos para el orden eclesiástico y secular. El periódico arequipeño se orienta a la formación doctrinal y política de los fieles como lo hacen otros impresos como *El Católico* de Lima y *El Estandarte de la Fe* de Cuzco.

A causa de esta defensa, los editores reciben críticas irascibles del chileno exiliado Francisco de Bilbao, y la censura del ministro de Justicia, Culto y Beneficencia, Pedro Gálvez. La persecución del funcionario público se origina la tarde del 30 de junio cuando el intendente de la policía cierra la oficina de administración del periódico *El Católico* y se lleva las carátulas del día⁶⁹. Y en unas semanas, el ministro Gálvez ordena el encarcelamiento de sus redactores y sacerdotes José Jesús Ayllón y Francisco Solano de los Heros⁷⁰.

Con esa condena, los sentimientos religiosos de la sociedad católica arequipeña contra el gobierno castillista llegaron a su punto crítico el 16 de julio de 1855. El prefecto Francisco Llosa informó al ministro de Gobierno que los echeniquistas y vivanquistas estaban agitando a la población con la *cuestión religiosa*, la persecución a los escritores católicos, la desposesión de las imprentas para promover la tolerancia de cultos y con el decreto de contribución personal⁷¹. En la mañana de aquel día y recibido el correo, relata Llosa, se difunde que «había venido orden para prender al R.P. Calienes, redactor principal del periódico *Arequipa Católica*. A las ocho de la noche se aseguraba ya, que el R.P. se hallaba preso en el cuartel de la Maestranza, á donde dirigieron la multitud, para que se apoderase de las armas en él depositadas». Una versión divulgada en la ciudad cuando se observa que el prefecto y su comitiva ingresan al Convento de San Francisco, pese a que poco antes Calienes les dijo a sus feligreses que no había ninguna orden de arresto⁷².

La calma a la ciudad vuelve en la mañana siguiente, fruto del diálogo entre el obispo Goyeneche, fray Calienes, el prefecto Llosa y los sacerdotes, quienes llamaron a la tranquilidad a la grey católica celosa por el bienestar de su pastor. El funcionario público manifiesta al pueblo su fe católica, su conservada fidelidad a la Iglesia y su respeto a los derechos eclesiásticos, pues al concluir la rebelión no duda en exclamar a los arequipeños: «¡Viva la Religión de Jesucristo nuestro Salvador! ¡Viva el Gobierno de la Libertad! Conservemos el orden, y contad para todo con vuestro Prefecto y amigo»⁷³.

⁶⁹ «¡Atentado inaudito!! A última hora», *El Católico* (Arequipa), tomo I, año I, n. 10 (30 de junio de 1855).

⁷⁰ «Nota de prisión. Para el editor y administrador de "El Católico"», *El Católico* (Arequipa), tomo I, año I, n. 13 (18 de julio de 1855).

⁷¹ Informe del prefecto Francisco Llosa al ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, *El Peruano* (Lima), tomo 29, n. 5 (25 de julio de 1855).

⁷² «Brillante página», *El Buzón* (Arequipa), n. 17 (18 de julio de 1855).

⁷³ «El Prefecto del Departamento a sus habitantes», *El Peruano* (Lima), tomo 29, n. 5 (25 de julio de 1855).

Estos deberes inmanentes y trascendentes son atendidos por el ultramontanismo social en manifiestos como *Arequipa Protesta* del 30 de abril⁷⁴, firmado en primer lugar por fray Juan de la Cruz Calienes y decenas de laicos arequipeños, y *Protesta* de la misma fecha, suscrita primigeniamente por el rector de la Universidad Gran Padre San Agustín, Manuel Arredondo Barreda, acompañado de diez mil firmas⁷⁵. Los documentos exhortan a no herir directa (tolerancia o libertad de cultos) ni indirectamente (abolición del derecho de diezmo y del fuero eclesiástico) a la religión de los arequipeños y peruanos. Esta acción fue complementada por la «Exposición de las madres é hijas de familia de Arequipa á la Convención Nacional», firmada por María Santos Gamio de Goyeneche, María Justa Abril de Llosa, Teresa García de Barreda, entre otras damas del Misti. Estos testimonios fueron seguidos por distintos curatos arequipeños como Moquegua, Tarapacá y Tacna, y por otras ciudades peruanas como Lima, Cuzco y Huancavelica.

La defensa de la religión y los derechos eclesiásticos fueron también defendidos por el ultramontanismo político en la Convención Nacional, especialmente por los clérigos Juan Gualberto Valdivia y Pedro José Tordoya, y por Santos Castañeda, quienes refutaron las ideas liberal-galicanas sobre la reforma religiosa de Ignacio Escudero, el masón Julio del Portillo y José Gálvez, profesor del colegio Guadalupe. Valdivia rechaza los alegatos sobre la tolerancia de cultos, la inmigración y el progreso, y no escatima en reiterar su patriotismo y nacionalismo católico sobre la exclusividad religiosa:

«Esta es Constitución del Estado Peruano, que tiene que arreglar los derechos y las obligaciones entre los mandatarios y los súbditos peruanos; por consiguiente si esta es Constitución del Perú si esta es para el Perú al Perú es al que se le está diciendo: el Gobierno protege la Religion conforme al espíritu del Evangelio. El individuo de afuera que venga al Perú y no le acomode esto, se irá»⁷⁶.

Esa también es la perspectiva de Tordoya cuando concluye que la unidad peruana no se apoya en la raza, el idioma, la costumbre o el interés para el patriotismo, sino en la unidad religiosa que es el lazo de los pueblos peruanos y la única para salvarlos del conflicto social. El diputado también recuerda las desavenencias ocasionadas por la reciente revolución arequipeña, de índole moral y política, pero no religiosa, porque no manda a cambiar constitucionalmente la fe del pueblo. En esta línea, el diputado Castañeda asiente que la religión es una necesidad para la vida política, porque sólo el vínculo religioso une a la sociedad peruana más que el vínculo moral, social y político:

⁷⁴ «Arequipa Protesta», *El Católico* (Arequipa), tomo I, año I, n. 8 (20 de junio de 1855).

⁷⁵ «Protesta», *El Católico* (Arequipa), tomo I, año I, n. 3 (12 de mayo de 1855).

⁷⁶ CONGRESO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ, *Discursos pronunciados en la Convención Nacional sobre la cuestión religiosa en las sesiones de los días 2, 3, 4, 5, 6 y 8 de octubre*, Lima, Tipografía del «Heraldo de Lima», 1855, pp. 21-22.

«La Religión santa de Jesu Cristo estableció los principios de fraternidad general, de caridad y de union entre los hombres: en el seno de la Iglesia católica todos son iguales, todos estan obligados á ayudarse y sostenerse recíprocamente. Debe pues el Legislador mantener el sentimiento religioso, darle vigor y fuerza, y consolidarlo, á fin de que sirva en el Estado de elemento de órden y de fundamento para la paz pública. Sin él la disolución y muerte de la sociedad serian inevitables»⁷⁷.

Si bien el artículo 4 de la Constitución Política de 1856 dispone que «la nación profesa la Religión Católica, Apostólica, Romana. El Estado la protege por todos los medios conforme al espíritu del Evangelio y no permite el ejercicio público de otra alguna», deroga el diezmo y el fuero eclesiástico, contradictoriamente. Esta decisión origina, junto a las causas políticas contra Castilla, la Revolución arequipeña del mismo año, dirigida especialmente por los caudillos Domingo Gamio, Diego Masías y Manuel Ignacio de Vivanco, pues el atentado contra los derechos eclesiásticos fue una afrenta contra la religión de los peruanos, quienes no juraron la nueva Carta Magna y desconocieron la autoridad política vigente.

Entre diversas causas políticas y morales contra el *gobierno de la libertad*, los arequipeños reconocen al general Vivanco como Supremo Jefe Regenerador de la República peruana. Asimismo, el *Acta* del 1 de noviembre también le concede «todas las facultades necesarias para que lleve a cabo tan heroica empresa, respetando *ante todo*, los fundamentos de la Religión de Jesu-Cristo, la dignidad del sacerdocio, la libertad de los esclavos y la emancipación de los indígenas, para que todos sean útiles a la sociedad que les ha reconocido sus derechos»⁷⁸. Más aún, Domingo Gamio reconoce que la *cuestión religiosa sobreviviente* causó la herida indirecta a la religión: «que en actas solemnes [se] prohibió atacar directa ni indirectamente la religión que profesamos. Si existe un artículo que la declara dominante, no es más sino un velo destinado a hierirla con más seguridad; pues el desafuero de sus ministros y la abolición de sus emolumentos, es haberle dado una puñada traidora, mucho más inicua que si hubiera sido de frente»⁷⁹.

En 1867 surge también en Arequipa otra Revolución, esta vez contra la Constitución Política de este año y el régimen de Mariano Ignacio Prado con el objetivo de proteger la confesionalidad católica de la República, exclusiva y excluyente de la tolerancia o la libertad de cultos; la autoridad del Papa y de la Iglesia; y la educación peruana conforme a la verdad y la moral cristianas. La ciudad vuelve a expresar su celo tradicional y ultramontano en la fuerza de las armas ante los embates del secularismo liberal-galicano.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁸ «Acta», *El Regenerador* (Lima), n. 1 (5 de noviembre de 1856).

⁷⁹ Carta del Jefe Superior y Comandante General del Departamento al General en Jefe del Ejército del Sur, Miguel San Román, *El Regenerador* (Lima), n. 6 (20 de noviembre de 1856).

En ese tiempo, la silla obispal de la diócesis arequipeña estaba vacante desde que Bartolomé Herrera falleciera en 1864; sin embargo, el pueblo del Misti no fue el único preocupado por los debates en la Asamblea Constituyente sobre la tolerancia y la libertad de cultos. El altiplano andino también observaba el debate sobre la *cuestión religiosa* en Lima y no duda en reaccionar contra las pretensiones protestantes y liberales. Por ello, el prelado de Puno, Juan Ambrosio Huerta (1865-1874) escribe y publica su instrucción pastoral contra la herejía de su tiempo. El mitrado expresa que la tolerancia de cultos es un «error moderno» contra a la verdad y la moral cristiana, y contraria a la autoridad y jurisdicción del Papa y de la Iglesia. Ajeno a esa propuesta legislativa, él desea «que haya una sola Iglesia, un solo Señor, una sola fé y un solo bautismo, *unus Dominus, una fides, unum baptisma*» y defiende el «principio de unidad en Religión», indispensable para la unidad del pueblo peruano. En consecuencia, condena el luteranismo, el solo progreso material y el catolicismo liberal; y recuerda a los diputados que no tienen poder para alterar la religión ni las conciencias de los hombres, sabiendo que los peruanos son católicos⁸⁰.

Juan Ambrosio es testigo del liberalismo-galicano del régimen pradista, ejercido por su Secretario de Gobierno, el ministro José María Químper, cuando en 1866 refrenda el *Reglamento de Policía* que contiene artículos sacrílegos contra la fe, la religión y la jurisdicción eclesiástica. Este cuerpo normativo limita las plegarias y los oficios fúnebres que los fieles y la Iglesia deben honrar al alma y a la memoria de un difunto. Incluso se amenaza con la multa pecuniaria y la suspensión ceremonial si se desobedece. La disposición más grave fue el artículo 105: «Es prohibido conducir el Viático por las calles con toques de campanas ni solemnidad, ninguna. El viático, se conducirá reservadamente por los respectivos párrocos, á los domicilios de los que lo hayan menester»⁸¹.

La ley de Químper vulneraba explícitamente el ejercicio privado y público de la religión y los derechos eclesiásticos, propios del derecho natural del hombre y de la ciudad para rendir culto perfecto a Dios y para honrar la dignidad de los difuntos en la liturgia. Asimismo, era inconstitucional, porque contrariaba el artículo 4 de la Constitución Política de 1860: «La Nación profesa la Religión Católica, Apostólica, Romana: el Estado la protege, y no permite el ejercicio público de otra alguna». El documento es rechazado inmediatamente por los arequipeños el 20 de junio de 1866 mediante el *Acta de la Honorable Municipalidad*, suscrita por el alcalde Juan Corrales Melgar y sus funcionarios públicos, y también en la *Protesta del Pueblo Arequi-*

⁸⁰ Juan Ambrosio HUERTA, *Instrucción pastoral que el ilustrísimo Obispo de Puno da a sus amados diocesanos, marcándoles las reglas que deben observar en la actualidad*, Puno, Imp. Popular, 1867, pp. 2-10.

⁸¹ Juan Guillermo CARPIO, *Texao, Arequipa y Mostajo. La historia de un pueblo y de un hombre*, vol. 1, Arequipa, Editorial S.E., 1981, p. 42.

peño, que concluye: «¡Abajo el Secretario de gobierno! ¡abajo los traidores de nuestra santa y adorable Religión! ¡Viva la Religión Católica, Apostólica y Romana!»⁸².

Esta acción liberal-galicana también es cuestionada en Lima. Los clérigos José Antonio Roca y Manuel Tovar, directores del diario *El Bien Público*, se oponen públicamente al reglamento municipal del ministro, sufriendo la clausura del periódico y el apresamiento. La *Querrela de las campanas* motiva a que el arzobispo de Lima, José Sebastián de Goyeneche (1860-1872), abogue por su libertad⁸³. La prensa católica y ultramontana renace también en los periódicos *El Perú Católico* de Manuel González de la Rosa y en *Arequipa Católica* contra las pretensiones reformadoras para constitucionalizar la tolerancia o la libertad de cultos, compartidas también por el conservador periódico laico *La Patria* de Nicolás de Piérola⁸⁴.

El arzobispo Goyeneche también se defiende contra el galicanismo del gobierno, ejercido por el ministro José Simeón Tejada cuando le ordena el 31 de agosto de 1866 suspender el jubileo universal para el orbe católico, concedido por Pío IX en su encíclica *Quanta cura* (1864), que conserva el *Syllabus*. Tejada sustenta su decisión en que la epístola no tiene *exequatur*, que el pase del régimen derrocado es nulo y que el Congreso no otorgó su previo asentimiento. En sus respuestas episcopales se resalta el oficio del 11 de setiembre, donde expresa que:

«Es un dogma católico, como Us. sabe, la libertad e independencia de la Iglesia, verdadera y legítima sociedad de hombres establecida por Jesús Criador Nuestro Señor. Su potestad legislativa la ha recibido inmediatamente de Dios, y sus leyes obligan directamente en conciencia y sin ninguna traba, à la sociedad cristiana. De consiguiente, para que en una nación Católica, Apostólica, Romana, como la nuestra, tengan fuerza de ley los decretos conciliares, las Bulas, Breves, etc., no han menester ni el asentimiento de los Congresos ni el cúmplase del Ejecutivo. Lo contrario sería destruir la Divina Constitución de la Iglesia Católica»⁸⁵.

Recordemos que Prado, prefecto de Arequipa, había asumido la investidura dictatorial por aclamación popular, luego de que el presidente interino Pedro Diez Canseco renuncia a la pretensión de este poder fáctico y declina a una guerra contra España, que también el presidente Juan Antonio Pezet evita cuando celebra el tratado peruano-español el 27 de enero de 1865. La

⁸² *Ibid.*, p. 47.

⁸³ Jorge BASADRE, *Historia de la República del Perú, 1822-1933*, tomo V, Lima, Editorial Universitaria, 1983, pp. 36-37.

⁸⁴ Fernando ARMAS, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, cit., p. 99.

⁸⁵ Oficio del arzobispo de Lima, José Sebastián de Goyeneche al secretario de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia, en Pedro José RADA Y GAMIO, *El Arzobispo Goyeneche y Apuntes para la Historia del Perú*, Roma, Imprenta Poliglota Vaticana, 1917, p. 823.

dictadura de la libertad se rodea de prominentes liberales en las secretarías de Estado: José Gálvez en Guerra y Marina, Toribio Pacheco en Relaciones Exteriores, Manuel Pardo en Hacienda y Tejada en Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia. Esta unión fue conocida como el *Gabinete de los Talentos*.

Con estos antecedentes sacrílegos y secularizadores del liberalismo-galicano del régimen, los arequipeños asumen una actitud socio-política preventiva cuando redactan y publican el *Acta que eleva el pueblo de Arequipa a la representación nacional* el 21 de enero de 1867. La Asamblea Constituyente había programado instalarse el siguiente 15 de febrero, según lo dispuesto por el decreto dictatorial del 28 de julio de 1866. Los mistianos tradicional-ultramontanos rememoraron que todas las Constituciones Políticas del Perú prescribieron un artículo especial para la religión, que la reconoce como única y exclusiva de la República. Por esta razón, solicitan al Congreso que siga la tradición constitucional y se conserve sin alteración la fórmula del artículo 4 de la última Carta, y que se celebre un Concordato «con el Jefe visible de la Religión, que lo es el Romano Pontífice para que se establezca, justa y lejitimamente, las relaciones que deben existir entre la Iglesia y el Estado»⁸⁶.

Los esfuerzos no fueron recompensados, porque instalado el Congreso, el diputado de Trujillo, Fernando Casós presenta un proyecto legal de desamortización de bienes eclesiásticos. La medida legislativa es proscrita por el arzobispo Goyeneche, porque la considera atentatoria a los derechos de propiedad de la Iglesia, y remite un oficio al ministro de Justicia el 26 de febrero sobre el asunto, que no es atendido finalmente por el Congreso. La decisión del prelado se sustenta en el informe doctrinal y jurídico del obispo de Trujillo, Francisco Orueta, quien expresa en el apartado sobre los fundamentos del «Proyecto» que «unos parecen nada conformes á la ciencia jurídica, y otros inexactos y exajerados, desconoce los derechos que resultan del dominio que compete á la Iglesia en los bienes que posee, y viola los principios generales de la justicia natural»⁸⁷.

La Asamblea Constituyente hizo eco del discurso político contra la divinidad y la realeza de Cristo, que manifestó el diputado por Huaraz, Celso Bambarén, que recibió la censura de los representantes políticos y las damas católicas, quienes le adornaron con alfalfa. Siguiendo a Ricardo Palma y sus *Semblanzas de un campanero*, Bambarén se declaró «enemigo personal de mi señor Jesucristo». En consecuencia, entre el 3 y el 11 de abril de aquel año, el párroco Manuel Carassa logra congregar a la grey limeña en la Plaza de la Inquisición para arengar contra los diputados liberal-galicanos, mientras se

⁸⁶ Juan Guillermo CARPIO, *op. cit.*, p. 47.

⁸⁷ FRANCISCO ORUETA, *Exposición que el Illmo. S. D. D. Francisco Orueta, Obispo de Trujillo, dirige al Illmo. S. D. D. José Sebastián de Goyeneche, dignísimo Arzobispo de Lima, sobre el proyecto de lei de desamortización de bienes eclesiásticos*, Trujillo, Impreso por Francisco W. Rázuri, 1867, p. 11.

oyen «vivas a Jesús»⁸⁸. Debido a la violencia popular y la ausente seguridad para los parlamentarios, Casós promueve la censura del gabinete ministerial, presidido por el ministro de Gobierno, Manuel Gálvez, quien tiene a monseñor Pedro José Tordoya como ministro de Justicia, Culto e Instrucción. A causa de este nombramiento, adopta el título de «Gabinete Tiberiópolis»⁸⁹.

La Carta Fundamental de Prado y de los liberal-galicanos es publicada el 29 de agosto de 1867 y conserva la prescripción tradicional de las constituciones precedentes; sin embargo, la grey arequipeña cuestiona el interés del régimen por promover el ejercicio privado de otros cultos y la educación básica, media y superior laica, sin referencia a la verdad y la moral cristianas (artículos 23 y 24). Estas disposiciones constitucionales se complementan con el artículo 20 que tutela la libertad de pensamiento, opinión e imprenta sin censura previa y sin responsabilidad en asuntos de interés general.

Esas normas constitucionales contradicen el artículo 4. Si bien la *cuestión religiosa* fue zanjada con el reconocimiento oficial de la religión de la República, cualquier ciudadano, que promueva la separación de la Iglesia y el Estado, la tolerancia y la libertad de cultos, la rentabilidad eclesiástica y el interés general, tiene el derecho para cuestionar los dogmas, la ética católica y los bienes eclesiásticos, porque está tutelado en las libertades de pensamiento, opinión e imprenta. Esta *cuestión religiosa sobreviniente* guarda similitud con los debates de 1855 y 1856, porque el liberalismo-galicano es una *doctrina de la separación y la rivalidad*, y también es secularizadora, porque busca progresivamente fundamentar las leyes positivas o estatales en la razón pura desacralizada o descristianizada.

Es el caso también de la educación laica, porque los tradicional-ultramontanos creen que la formación intelectual y del carácter de sus hijos está cimentada en la verdad y el bien cristianos absolutos, enseñados por la Iglesia y profesados en la religión. Para ellos, la instrucción pública no inventa las ciencias o las artes, sino que reconoce sus objetos de estudios, sus hallazgos y los difunde como nobles y útiles para la realización personal, familiar y social. En consecuencia, entienden que la educación estatal no debe claudicar al conocimiento teológico y filosófico, porque son fundamentales para la vida secular y trascendental de la grey católica, arraigadas en la fe revelada, la ley divina y los deberes y derechos naturales, legitimadores y limitativos de la República e irrefutables para los intereses liberal-galicanos.

Ante este peligro inminente para la cultura *crístocéntrica* de los arequipeños, los feligreses se alzaron públicamente y en armas contra el presidente Prado el 11 de setiembre de 1867. Las madres e hijas de Arequipa se organizaron en la Plaza de Armas, y entre la feminidad una dama católica sube a los sillares y exclama a la grey presente que no jurarán la Constitución impía.

⁸⁸ Jorge BASADRE, *Historia de la República del Perú, 1822-1933*, tomo V, cit., p. 45.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 45-47.

Ella fue la poetisa Felisa Mosco, quien junto a las gentes deciden quemar el tabladillo puesto por el prefecto coronel Miguel Valle Riestra para juramentar la Constitución luego del *Te Deum* en la Catedral⁹⁰. Previamente, los capitulares del Cabildo Eclesiástico aceptaron celebrar este acto litúrgico en honor al presidente, pero no para la nueva Carta⁹¹. Aquella joven de 15 años tuvo un «espíritu filosófico, [que] no se doblegaba» y «se distinguió en todo momento, como la amiga abnegada, capaz de marchar hasta el sacrificio»⁹².

El *Acta* de la grey arequipeña, firmada el 22 de setiembre, refrenda los hechos acaecidos en defensa de la religión y de la Iglesia, desconoce la Constitución Política y al dictador Prado, acuerda restablecer la Carta de 1860 e invoca la autoridad política del general Pedro Diez Canseco para el orden social peruano. El restituido segundo vicepresidente de la República, por aclamación popular, gozó del respaldo de notables arequipeños como Juan Manuel Polar, Francisco Chocano, Fernando Alvizuri, Domingo Gamio, Diego Masías, entre otros⁹³.

6. EL TRADICIONAL-ULTRAMONTANO EN LOS ALBORES DEL SAECULUM NOVUM

El pensamiento y la acción tradicional-ultramontana fue constante en los prelados peruanos y sus gobiernos episcopales, especialmente contra las tesis jansenistas, liberales y galicanas que desconocen la verdad de la religión y la autoridad doctrinal y jurisdiccional de la Iglesia y del Papa. A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, ese *espíritu* moderno continúa refutando la doctrina tradicional y ultramontana; unidad católica fortalecida por la doctrina de la infalibilidad papal (constitución dogmática *Pastor Aeternus*, 1870).

En esa comunidad, el obispo Juan Ambrosio Huerta promueve el seminario de su diócesis y funda el periódico *La Iglesia puneña*; critica el protestantismo, la masonería, el filosofismo, el comunismo y el positivismo que atacan a la fe y a la moral cristiana desde una falsa idea de progreso y civilización. Por ello, antes de viajar a Roma para participar en el Concilio Ecuménico Vaticano I, escribe a sus fieles que, en unidad con la asamblea y con Pío IX, condenarán «las teorías modernas del Rojismo y del Liberalismo» y enfrentarán a sus críticos que desprestigian a los católicos con términos como «Inquisición, Curialismo, Jesuitismo, Ultramontanismo, Oscurantismo, Galileo»⁹⁴.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 12-15.

⁹¹ Vicente UGARTE DEL PINO, *Historia de las Constituciones de Perú*, Lima, Andina, 1978, p. 452.

⁹² Elvira GARCÍA Y GARCÍA, *La Mujer Peruana a través de los siglos*, Lima, Imprenta Americana, 1925, pp. 43-44.

⁹³ Juan Guillermo CARPIO, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁹⁴ Juan Ambrosio HUERTA, *Carta Pastoral que dirige el Ilustrísimo Señor Obispo Doctor Don Juan Ambrosio Huerta, al clero y fieles de su diócesis, con motivo de su viaje á Roma, para asistir al próximo Concilio General*, Puno, Imprenta de «La Iglesia Puneña», 1869, pp. 1-19.

A su retorno, Huerta soporta desavenencias regalistas. El Fiscal de la Nación, José Gregorio Paz Soldán, le acusa por viajar al Concilio Ecuménico sin autorización gubernamental. Ante las distintas intimaciones, se produce la renuncia episcopal y el presidente ecuatoriano, Gabriel García Moreno, le ofrece el deanato de la Catedral de Quito, pero el prelado decide quedarse en el Perú⁹⁵. Por esos años, el arzobispo de Lima, Goyeneche, defiende y enseña que Roma es «la capital del mundo católico» y que la soberanía espiritual y temporal del Papa no debe ser amenazada por la invasión de los Estados Pontificios⁹⁶, porque estas potestades son «derechos sacrosantos del Padre de la Cristiandad»⁹⁷. Más aún, el dogma de la infalibilidad papal del concilio fortalece su custodia y obediencia tradicional y ultramontana, porque define «la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico, en el cual se apoya la fuerza y solidez de toda la Iglesia»; es decir, en Pedro «fue inmediata y directamente prometido y conferido por Cristo Señor Nuestro el primado de jurisdicción en toda la Iglesia de Dios»⁹⁸.

Después de acusar al ideario del paganismo y del racionalismo moderno, representante del judaísmo antiguo, como negadores de la autoridad divina, Goyeneche encomia la unidad católica y social en la Silla de Pedro y expresa que «el siglo XIX debía presenciar el más hermoso de los triunfos de la Iglesia católica presenciado el triunfo del Pontificado [...], se levanta la Iglesia llena de vida y el Papado llega al apogeo de su grandeza»⁹⁹. En este camino encontramos a Juan Ambrosio Huerta como obispo de Arequipa (1880-1897), donde organiza un sínodo; reforma el seminario de San Jerónimo; promueve la consagración a los Sagrados Corazones de Jesús y María; condena la masonería, el racionalismo y el liberalismo; y considera que el siglo XIX es el símbolo del caos, el desorden y la disolución humana¹⁰⁰. Esta doctrina está en consonancia con León XIII y su encíclica *Humanum genus*

⁹⁵ Jeffrey KLAIBER, *op. cit.*, p. 145; Santiago MARTÍNEZ, *La Diócesis de Arequipa y sus Obispos*, Arequipa, Tip. Cuadros, 1933, pp. 271-272.

⁹⁶ José Sebastián DE GOYENECHÉ, *Carta Pastoral que el Illmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de Lima dirige al clero y fieles de su jurisdicción, con motivo de la situación angustiosa del Sumo Pontífice*, Lima, Imprenta por José M. Noriega, 1867, pp. 7-10.

⁹⁷ José Sebastián DE GOYENECHÉ, *Carta Pastoral que el Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. J. Sebastián de Goyeneche y Barrera dirige a sus muy amados hijos, el clero y fieles de la Arquidiócesis de Lima con motivo de la reciente invasión de los Estados Pontificios*, Lima, Imprenta de J. Francisco Solís, 1871, p. 21.

⁹⁸ José Sebastián DE GOYENECHÉ, *Carta Pastoral que el Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. José S. de Goyeneche y Barrera dirige a sus amados hijos, el clero y fieles de la Arquidiócesis de Lima, dándoles a conocer el texto auténtico de la Sesión Cuarta del Sacro Concilio Ecuménico Vaticano*, Lima, Imprenta de «La Sociedad», 1870, p. 11.

⁹⁹ José Sebastián DE GOYENECHÉ, *Carta Pastoral que el Illmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de Lima dirige al clero y fieles de su Arquidiócesis con motivo de la definición dogmática de la infalibilidad papal*, Lima, Imprenta de «La Sociedad», 1870, pp. 7-8.

¹⁰⁰ Rolando IBERICO, «De Juan Ambrosio Huerta a Mariano Holguín: episcopado, ultramontanismo y modernidad en Arequipa (1880-1935)», *Allpanchis* (Arequipa), n. 86 (2020), pp. 24-25.

(1884). Además, promueve la Unión Católica y el Periódico *El Deber* para la unidad de la grey católica y la formación doctrinal cristiana.

Esa fidelidad y obediencia también está presente en su sucesor, el obispo Manuel Segundo Ballón (1898-1905), quien en su primera carta pastoral resalta las palabras del Redentor, *Vosotros sois la sal de la Tierra, la luz del mundo* (Mt., 5, 13-14), y su deber con la Verdad para la salvación de las almas. Letras que enfrentan a quienes «con el pretexto del *progreso*, introducen las sectas, la ignorancia, las pasiones y el *espíritu del siglo*, por una parte, y la debilidad y condescendencia de algunos, por otra, ocasionando errores y escándalos en la Iglesia»¹⁰¹. Por esta razón, desea y ruega a su Iglesia que «profeséis la fe católica, íntegra y pura, con toda sinceridad y firmeza, y con entera sujeción a las enseñanzas y prescripciones de la Iglesia y de sus pastores; y que, de la misma manera cumpláis con fidelidad los preceptos de Dios»¹⁰².

Ballón es también fiel testigo de la continua descristianización de la sociedad, que los periódicos y folletos propagan como doctrina impía: «Excluyen absolutamente el nombre santo de Dios, de los juramentos y de las leyes, de los parlamentos y asambleas, de los colegios y escuelas, y llegan hasta el extremo de querer que los matrimonios, los bautizos y los funerales sean *civiles* o sin Dios»¹⁰³. La lealtad ultramontana del obispo arequipeño se fortifica también cuando asiste al Concilio Plenario de la América Latina en Roma (1899) para enfrentar luego a los grupos protestantes y liberales que proliferan en la ciudad católica arequipeña. El obispo organiza también un ascenso al Misti para instaurar una cruz metálica en 1900 y, posteriormente, publica la encíclica leonina *Graves de communi re* (1901) con una breve introducción sobre los errores socialistas¹⁰⁴.

En este horizonte episcopal, Mariano Holguín fue reconocido como obispo de Huaraz (1904-1906) por Pío X cuando se encontraba en Roma como Definidor General de la orden franciscana. Ante la inseguridad del nuevo prelado, el Papa reinante calma sus ánimos y le dice: «*Os digo: id en el nombre del Señor*». Nos que estábamos de rodillas besamos sus sagrados pies y manos, y él Nos levantó diciendo bondadosamente: «*Ahora debe ir contento, pues lo manda el Vicario de Jesucristo*»¹⁰⁵. En esta obediencia, Holguín gobierna también el obispado de Arequipa (1906-1945) y compromete su ultramontanismo eclesiástico con el ultramontanismo social y político, porque se encarga de enseñar la fe católica y la caridad en su diócesis con el apoyo de la Unión

¹⁰¹ Manuel Segundo BALLÓN, *Carta Pastoral que el Illmo. y Rvmo. Monseñor Dr. D. Manuel Segundo Ballón, Obispo de Arequipa, dirige al clero y fieles de su Diócesis a tomar posesión de ella*, Arequipa, Imprenta de «La Bolsa», 1898, p. 10.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁴ Rolando IBERICO, *loc. cit.*, pp. 34-40.

¹⁰⁵ Mariano HOLGUÍN, *Primera Carta Pastoral que el Illmo. y Rvmo. Obispo de Huaraz Fr. Mariano Holguín, O.F.M. dirige al clero y a los fieles de su Diócesis al tomar posesión de ella*, Lima, Imprenta y Librería de A. Granda, 1904, p. 6.

Católica de Mujeres y las Franciscanas Misioneras de María¹⁰⁶. Y en su Instrucción Pastoral de 1914 sobre la defensa de la religión llama a sus fieles a participar en la vida política partidaria, propiamente en el Partido Católico –sin validar la diversidad política– para contrarrestar la tolerancia de cultos y la libertad religiosa¹⁰⁷.

Asimismo, el obispo y sus asociaciones católicas se oponen a las leyes sobre el matrimonio civil y el divorcio absoluto del Congreso, que son consideradas una afrenta a la religión oficial del Estado, porque además el matrimonio es una institución natural y sacramental, enseñada así por la autoridad doctrinal y jurisdiccional de la Iglesia y de los Sumos Pontífices¹⁰⁸. El prelado es consciente de la secularización de la sociedad y confía en que la instrucción religiosa de su grey pueda revertir esta situación, porque «esta es la base del edificio social: sin Religión no hay Moral, sin sólida instrucción religiosa, no hay sincera caridad, no hay verdadera piedad». Esta doctrina sigue la encíclica *Acerbo nimis* (1905) de Pío X y la encomienda a la Acción Católica de la ciudad, cuya responsabilidad primaria recae en los padres, luego en las bibliotecas parroquiales y en el periódico *El Deber*¹⁰⁹. El compromiso con la difusión católica también lo replicó en las publicaciones limeñas: *La Unión* y *La Tradición*; después en *La Colmena* del Círculo de Obreros de Arequipa, especialmente en la fundación de la Acción Social Católica (1925)¹¹⁰.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

El pensamiento y la acción tradicional y ultramontana en el Perú animaron los deberes eclesiásticos, sociales y políticos de la Iglesia peruana. Los debates doctrinales entre los tradicional-ultramontanos y los liberal-galicanos muestran dos clases de cultura política sobre la *cuestión religiosa*; es decir, el pensamiento de un hombre o una sociedad que comprende la realidad política en sus causas y formas sobre el bien común.

La cultura política arequipeña fue católica en su fe familiar y social, y republicana en su forma de organización política y de gobierno, porque no se opone a la Constitución Política, que debate y aprueba en la Convención Nacional o la Asamblea Constituyente, sino al desconocimiento de la reli-

¹⁰⁶ Santiago MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 312-314; Francisco CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer arzobispo de Arequipa (Perú), 1860-1945*, Lima, Editorial San Antonio, 1959, pp. 152-154.

¹⁰⁷ Rolando IBERICO, *op. cit.*, pp. 45-46; Fernando ARMAS, *op. cit.*, pp. 197-198.

¹⁰⁸ Mariano HOLGUÍN, *Instrucción Pastoral que el Illmo. y Rmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, obispo de Arequipa, dirige al clero y fieles de su diócesis, con motivo del proyecto de ley aprobado por el Senado, sobre matrimonio civil y divorcio absoluto*, Arequipa, Tip. y Enc. Cuadros, 1918, pp. 4-5.

¹⁰⁹ Mariano HOLGUÍN, *Carta Pastoral que el excelentísimo y Rmo. Mns. Fr. Mariano Holguín Obispo de Arequipa dirige al clero y fieles de sus Diócesis contra la ignorancia religiosa*, Arequipa, Tip. Cuadros, 1937, pp. 4, 15-17.

¹¹⁰ Santiago MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 315.

gión. La fe católica es el fundamento de la civilización cristiana peruana, y sus preceptos rigen la comunidad política y sus disposiciones constitucionales o legislativas sobre la exclusividad religiosa, los bienes eclesiásticos, la educación o la migración.

En la grey católica, la religión es el bien o principio sustancial de los hombres del Misti y, por tanto, superior a los bienes morales, sociales, económicos o políticos. Este conocimiento teológico explica la causa y el fin de la patria, la nación y la República; es decir, la realidad política de Arequipa y del Perú se ordena y subordina a la realidad espiritual o sobrenatural y a sus custodios: la autoridad de la Iglesia y del Romano Pontífice para alcanzar el bien común inmanente y trascendente. Una perspectiva *contrarrevolucionaria* tradicional-ultramontana contra las pretensiones reformadoras de la *revolución* liberal-galicana en el Perú. Aunque es menester también precisar que el ideario protestante, liberal y regalista se alberga en las bases doctrinales, legales e institucionales de la República peruana, en una *complexio oppositorum* entre la Tradición y la Modernidad.

En virtud de esta sólida religiosidad y por su constante entrega a la causa católica y a la defensa de la autoridad doctrinal y jurisdiccional de la Iglesia y del Papa para el orden católico de la grey arequipeña y peruana, Pío IX, en la alocución radiada del 27 de octubre de 1940 del II Congreso Eucarístico Nacional, denomina a Arequipa «La Roma del Perú»¹¹¹.

¹¹¹ Francisco CABRÉ, *op. cit.*, p. 19.

EL ULTRAMONTANISMO BRASILEÑO

FLÁVIO DALTRO LEMOS DE ALENCAR

Universidad del Estado de Río de Janeiro (Río de Janeiro / Brasil)

1. INTRODUCCIÓN

En 2021 se cumple el bicentenario del nacimiento de Gabriel García Moreno (1821-1875), el más importante representante político del ultramontano en el siglo XIX. Desempeñaba su segundo mandato como presidente del Ecuador cuando, en agosto de 1875, fue asesinado a cuchilladas a la salida de la catedral de Quito. En el mes siguiente, en el vecino Imperio del Brasil, el gobierno amnistiaba a los obispos Fray Vital María de Oliveira (1844-1878) y Antônio de Macedo Costa (1830-1891) y, como desenlace de la crisis conocida como «cuestión religiosa», el ultramontano brasileño iniciaba una influencia ascendente en los medios católicos que había de durar cerca de un siglo. En el mayor país hispanico y católico del mundo el ultramontano nunca alcanzó el gobierno, como en Ecuador o Colombia, pero sí ejerció una fuerza considerable, a veces definitiva, en la política e inteligencia brasileñas en general y entre los católicos de forma especial.

En el contexto del decenio de 1870 se difundían en el Brasil, como nunca antes, las más variadas ideologías europeas, estimulando una serie de modas intelectuales que habían de alterar profundamente la vida política y cultural del país. También en esa década, en 1872, la masonería llegaría a la presidencia del Consejo de Ministros, en la persona de José Maria da Silva Paranhos (1819-1880), vizconde de Rio Branco, a la sazón gran maestro del Gran Oriente del Brasil, una de las dos obediencias masónicas de entonces. A partir de ese momento, la campaña masónica contra la Iglesia se hizo abierta de modo creciente y explícito, rompiendo el ambiente de mutua tolerancia y hasta de sincretismo que había prevalecido durante muchas décadas.

Las provocaciones que produjeron la cuestión religiosa tuvieron origen en la Corte. Un sacerdote carioca, pese a las prohibiciones canónicas, pronunció un discurso en una ceremonia masónica, divulgándose ampliamente

su participación. Hecho que exigió del obispo de Rio de Janeiro y capellán mayor de la Casa Imperial, Pedro María de Lacerda¹ (1830-1890), una amonestación también pública. El presidente del Consejo de ministros se permitió, a su vez, discutir públicamente con el obispo y capellán mayor. En ese mismo año de 1872 fue consagrado obispo un joven fraile capuchino de nombre Vital Maria, que más tarde sería señalado por la masonería como uno de los principales representantes del ultramontanismo brasileño. Tras su entronización en la diócesis de Olinda, el 24 de mayo de 1872, comenzó a sufrir una campaña semejante a la anterior del obispo capellán mayor de la Corte. Y para defender la causa católica fundó, con la colaboración de sacerdotes y seglares, la Asociación Brasileña Ortodoxa y el diario *A União*, dirigido por José Soriano de Sousa (1833-1895), profesor de la Facultad de Derecho de Recife y precursor de la Tercera Escolástica en el Brasil del siglo XIX.

Pero antes de llegar al nudo de esta historia es bueno mirar hacia atrás.

2. LA SINGULARIDAD DEL BRASIL

Toda vez que la independencia del Brasil se hizo dentro de la legitimidad dinástica, no se dio para los tradicionalistas brasileños de entonces –el más notable fue José da Silva Lisboa (1756-1835), vizconde de Cairu– oposición entre independencia y tradición. En el Brasil el tradicionalismo sólo se separó del legitimismo a partir de la década de 1870, cuando estalló en el país la cuestión religiosa, que opuso la Iglesia al gobierno imperial. De esa forma, el ultramontanismo brasileño es bastante posterior al de los países de la América castellana.

Desde inicios del siglo XIX, la vía ultramontana del tradicionalismo hizo fortuna en los países de la América castellana a causa de las circunstancias históricas de esos países tras la crisis de la monarquía hispánica². Cuando los reyes Carlos IV (1748-1819) y Fernando VII (1784-1833) perdieron el trono en beneficio de Napoleón Bonaparte (1769-1821) y su hermano José (1768-1844), sus súbditos americanos no reconocieron al tirano, y amparados por la doctrina política tradicional enseñada por el célebre jesuita Francisco Suárez (1548-1617), asumieron el gobierno reunidos en juntas que funcionaban en nombre del rey secuestrado. Con todo, si la justificación tradicional amparó el primer movimiento, la situación dejó de estar jus-

¹ Sobre Dom Pedro Maria de Lacerda véase Jerônimo DE LEMOS, OSB. *D. Pedro Maria de Lacerda: último bispo do Rio de Janeiro no Império (1868-1890)*, Rio de Janeiro, Lumen Christi, 1987.

² Véase Miguel Ayuso, «El problema político de los católicos hispanoamericanos. Hispanidad y *res publica christiana*», *Verbo* (Madrid), n. 527-528 (2014), pp. 659-683, o en el capítulo 5 de su libro *La Hispanidad como problema. Historia, cultura y política*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2018, pp. 79-114.

tificada cuando Fernando VII recuperó el trono de Madrid. Paralelamente a la defensa tradicionalista del gobierno autónomo, se dieron también las doctrinas liberales que invocaban la soberanía popular o nacional y despreciaban la legitimidad dinástica.

Conjugándose la expansión de la ideología liberal con la ineptitud de los Borbones para conservar la tradición hispánica –que había sido tocada desde que, en 1700, príncipes franceses sucedieran a los Habsburgo–, se produjo la secesión de los reinos americanos, quedando a los tradicionalistas hispánicos o luchar contra la situación –como, uncidos también a un estado liberal de cosas, hubieron de hacer los carlistas españoles– o procurar justificar las independencias según la mentalidad tradicional, emulando a los portugueses de 1640 en la *Justa aclamação* preparada por el arcediano don Francisco Velasco de Gouveia (1580-1659). Ante la situación doctrinalmente tan compleja planteada por las independencias, la perspectiva formalista y universalista del ultramontanismo permitió a los tradicionalistas de la América castellana desentenderse de la cuestión específica de la legitimidad dinástica y concentrarse en su afán de adaptarse a las instituciones de los nuevos países sin renunciar a la doctrina católica conforme las enseñanzas del Magisterio y los maestros más autorizados de la Tercera Escolástica.

El caso de la independencia del Brasil fue diferente. Cuando las tropas de Napoleón invadieron Portugal, la reina Doña María I (1734-1816), su hijo el príncipe regente Don Juan (1767-1826), embarcaron para América con toda la familia y la corte y, tras un breve periodo en Bahía, se establecieron en Río de Janeiro. El Brasil era entonces un principado honorífico del reino de Portugal, siendo príncipes del Brasil el heredero Don Juan y su consorte Doña Carlota Joaquina (1775-1830), hija además de Carlos IV y hermana de Fernando VII. Los derechos de la princesa del Brasil a la sucesión de Castilla fueron la razón por la que algunos rioplatenses propusieran hacerla reinar en la América castellana, a la vista del impedimento de su padre y hermano, plan que por diferentes motivos –pero sobre todo por la oposición inglesa– no prosperó.

De 1808 a 1815 Don Juan, príncipe del Brasil, gobernó desde Río de Janeiro como príncipe regente la monarquía pluricontinental de su madre. En 1815, como consecuencia indirecta del Congreso de Viena, se regularizó esa situación atípica, y la posición primada de Río de Janeiro formalmente reconocida al establecerse el Reino Unido de Portugal, Brasil y los Algarves, un nuevo Estado monárquico con capital en Río de Janeiro y esparcido por todos los continentes. La primera reina del nuevo Estado brasileño fue Doña María I. Habiendo fallecido en 1816, su hijo fue solemnemente aclamado en Río de Janeiro con el nombre de Juan VI. La legitimidad dinástica estaba asegurada y Don Juan VI, al afirmar la sede de su imperio en América, le aseguraba un futuro venturoso.

Los planes del rey Don Juan VI fueron, con todo, perturbados por la agitación liberal que se desarrolló en Portugal. En 1820 una revolución que es-

talló en Oporto pretendía someter al rey legítimo a una constitución liberal. Don Juan VI resistió al principio, pero ante las amenazas crecientes de los revolucionarios liberales, que habían convocado una asamblea constituyente y establecido un gobierno de hecho en Oporto, el rey consintió en jurar las bases de su Constitución y, en 1821, embarcó para Portugal no sin antes garantizar que su hijo y heredero continuase en Rio de Janeiro con el título oficial de príncipe-regente del Reino del Brasil, alejado de las amenazas de los liberales y preparado para defender la causa dinástica. Efectivamente, las violencias sufridas en Portugal por Don Juan VI, Doña Carlota Joaquina y su hijo Don Miguel (1801-1866), convencieron al príncipe heredero Don Pedro (1798-1834), a seguir el consejo que su padre le dio antes de embarcar: promover la libertad de la dinastía Braganza y del reino del Brasil contra el parlamento revolucionario portugués.

Las fricciones entre los parlamentarios liberales –entre ellos también los representantes de las provincias brasileñas– y la autoridad de Don Juan (y Don Pedro), fueron cada vez más constantes y crecientes, en especial contra el príncipe real Don Pedro, que por disposición de Don Juan VI gobernaba directamente las provincias brasileñas. El liberalismo cada vez más radical del parlamento buscaba disminuir la autoridad de Don Pedro en el Brasil y llegó a exigir diversas veces que se embarcara para Portugal y someterlo así a los revolucionarios, como hubiera hecho su padre en 1821. En Rio de Janeiro, el Consejo de Estado, presidido por la princesa Leopoldina de Habsburgo (1797-1826) –que mantenía continua correspondencia con su padre, el emperador de Austria, sobre la situación portuguesa y brasileña–, recomendó al príncipe-regente la separación del Reino de Brasil, sustrayéndolo al poder despótico del liberalismo parlamentario, que mantenía cautivo al rey legítimo y se empeñaba furiosamente en callar a su heredero.

En ese estado de cosas, la princesa Doña Leopoldina reunió el Consejo de Estado el 2 de septiembre de 1822 y, oídos los consejeros, firmó formalmente la declaración de separación del Reino del Brasil. El príncipe-regente estaba en San Pablo, donde procuraba garantizar la adhesión de la provincia a su causa antiliberal. En la orilla del riachuelo Ipiranga, el día 7 de septiembre el emisario de Doña Leopoldina alcanzó a Don Pedro, quien –al conocer la declaración del día 2– proclamó la independencia delante de los presentes. Más que declarar la separación del Reino del Brasil Don Pedro se hizo aclamar el día 12 de octubre como emperador, elevando el Brasil a la dignidad política de Imperio. Los colores del nuevo Imperio eran los verdes de los Braganza y los amarillos de los Habsburgo. La coronación solemne se produjo el 1 de diciembre de 1822 en la catedral de Rio, lo que constituyó una innovación, ya que los portugueses no acostumbraban a ser coronados, sino sólo aclamados. La razón radicaba en la dignidad imperial que la dinastía de Braganza alcanzaba.

No se dio entre los legitimistas brasileños oposición alguna a la aclamación y coronación de Don Pedro I. Por el contrario, era la sumisión al par-

lamento portugués lo que significaba entonces un espíritu contrario al tradicionalismo. Los legitimistas, como el vizconde de Cairu, se encontraron entre los primeros aliados de Don Juan VI y Don Pedro I contra el liberalismo revolucionario del parlamento autoconvocado. Preferían mantener íntegro el Reino Unido de Portugal, Brasil y los Algarves, pero siguieron al príncipe heredero, ante la amenaza de ver sucumbir toda la monarquía, para salvaguardar la parte brasileña. Don Pedro se hizo coronar en la fecha indicada, pues era el aniversario de la aclamación del Duque de Braganza como Juan IV, rey de Portugal, en 1640. Se reafirmaba la legitimidad de la independencia del Imperio del Brasil y de la dinastía de su primer emperador. De todos modos, se esperaba que la parte portuguesa de la monarquía, zambullida en una crisis revolucionaria, retornase al orden legítimo cuando el emperador del Brasil, a quien su padre dejó sabiamente como príncipe regente al dejar Rio de Janeiro, heredase también el reino de Portugal. En 1825, Don Juan VI reconoció plenamente la soberanía de Don Pedro I como emperador del Brasil, exigiendo solamente que se le reservase hasta la muerte el tratamiento personal de «Emperador titular del Brasil».

El proyecto de Don Pedro I de restaurar la unidad de la monarquía de los Braganza como emperador del Brasil y rey de Portugal se vio perjudicada por la pretensión de su hermano Don Miguel a la corona portuguesa. En el entendimiento de los miguelistas, la independencia del Imperio excluía a Don Pedro y a sus sucesores de la sucesión de Don Juan VI en Portugal. El emperador del Brasil, con todo, no lo veía así. Él no se levantó contra el rey legítimo de Portugal, su padre, sino contra el parlamento revolucionario que lo tenía cautivo. Cuando murió Don Juan VI en 10 de marzo de 1826, el emperador brasileño fue reconocido inmediatamente como rey de Portugal, con el nombre de Don Pedro IV, posición que mantuvo durante poco más de dos meses, hasta abdicar la corona portuguesa en su hija promogénita, la princesa carioca Doña María da Gloria (1819-1853), que continuó residiendo en Rio hasta 1828, cuando embarcó para su reino europeo acompañada del diplomático de Minas Gerais Felisberto Caldeira Brant (1772-1842), marqués de Barbacena.

En 1831 Don Pedro de Alcántara abdicó también la corona imperial del Brasil, siendo sucedido por su hijo Don Pedro II, y el antiguo emperador y rey, ahora simplemente como duque de Braganza, dejó Rio de Janeiro para defender los derechos de su hija en Portugal. La guerra entre los dos hermanos, Don Pedro y Don Miguel, dividió el país y obligó al hermano mayor a aliarse con los liberales, que se oponían al gobierno de Don Miguel. Quien durante el reinado de su padre, Don Juan VI, también se había levantado contra los revolucionarios, tratando por todos los medios de liberar Portugal del yugo liberal al que estaba sometido. Si Don Juan evitaba los conflictos y trataba de decidir las cuestiones diplomáticamente siempre que fuera posible, sus hijos Don Pedro y Don Miguel, así como su mujer Doña Carlota Joaquina, tenían temperamento guerrero. La belicosidad de los hermanos

favoreció la expansión del liberalismo e impidió la restauración del Reino Unido de Portugal, Brasil y los Algarves.

3. LAS HERMANDADES

Algunos aspectos de la formación brasileña, de modo particular la importancia fundamental de las hermandades seculares y las terceras órdenes en la consolidación de la vida religiosa y social durante los primeros siglos, así como el regio patronato y de la Orden de Cristo, pueden ayudar a entender la relación íntima entre los poderes civiles y eclesiásticos en el Brasil, hasta que fue perturbada por la cuestión religiosa. Durante el periodo colonial, especialmente tras la expulsión de los jesuitas (1759), la falta de sacerdotes y misioneros en el Brasil llevó a los laicos a organizarse en hermandades responsables de alimentar su vida religiosa y cumplir sus obligaciones sociales. Esas hermandades habían adquirido especial fuerza debido a la escasez de acción evangelizadora de las diócesis y las órdenes religiosas, pero no eran una institución nueva. Existían desde los primeros decenios en la sociedad brasileña, como una institución fuerte de la civilización portuguesa. A diferencia de lo ocurrido en la América castellana, en que los obispos eran numerosos y poderosos, y las órdenes religiosas regían las universidades y formaban a los gobernantes, en el Brasil la familia patriarcal ejerció un poder mayor que el clero secular o regular. Los jefes de esas familias componían la élite de las hermandades³.

Hasta el siglo XIX, los municipios portugueses y brasileños más antiguos contaban normalmente con una «Misericordia», hermandad laica de élite destinada a la práctica corporativa de los obras de misericordia, manteniendo así hospitales y escuelas, además de proveer de abogados y sepultura para los pobres, junto con una gran variedad de obras sociales. La primera Hermandad de la Misericordia en Portugal fue fundada en Lisboa bajo el patrocinio de la reina Doña Leonor (1458-1525), y más adelante se fundaron instituciones semejantes en las conquistas portuguesas. Durante el siglo XVI se fundaron hermandades dedicadas a las obras de misericordia en varias ciudades y villas brasileñas, como Santos, Olinda, Salvador, Rio de Janeiro, Ilhéus y San Pablo. Esas cofradías estaban integradas por los ciudadanos más prominentes de cada municipio⁴. Construyeron los primeros hospitales del Brasil y hoy son todavía importantes prestadores de asistencia social en el Brasil, especialmente en el sector de la salud.

Junto con las hermandades de la Misericordia otras cofradías laicas conformaban la vida social y religiosa portuguesa. Esos sodalicios estaban ge-

³ Isabel DOS GUIMARÃES SÁ, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*, Lisboa, CNCDP, 1997, pp. 23-114.

⁴ Sobre las hermandades de la Misericordia Renato FRANCO, *Pobreza e caridade leiga: as Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa*. Tesis doctoral en la Universidad de São Paulo, 2011.

neralmente fundados con base en una devoción particular, o destinados a los miembros de un oficio o profesión, continuando la tradición de las corporaciones medievales de los oficios. Entre el primer tipo, presentan una característica especial las terceras órdenes, por estar ligadas a un orden y su carisma particular. Especialmente en la región de Minas Gerais⁵, donde la presencia del clero regular fue prohibida durante la época de la minería del oro, las terceras órdenes tuvieron una importancia muy particular, pues las asociaciones laicas constituían la única rama de una familia religiosa –especialmente carmelitas, franciscanos y mercedarios– permitida en la región.

Normalmente las hermandades se comprometían a construir su propia iglesia, donde se bautizaban sus hijos y ahijados y, donde, en los primeros siglos, se enterraban a los hermanos. Más tarde, en el siglo XIX, se prohibió la sepultura dentro de las iglesias, pero las hermandades contaban también con importantes cementerios. La multiplicidad de hermandades daba lugar a una gran variedad de templos, construidos muchas veces próximos los unos de los otros, compitiendo entre sí en sofisticación y esplendor. En Rio de Janeiro, por ejemplo, se podía encontrar en la misma calle las iglesias de la Hermandad del Glorioso Patriarca San José, de la Hermandad de la Santa Cruz de los Militares, de la Venerable Orden Tercera de Nuestra Señora del Monte Carmelo –construida al lado de la antigua iglesia de los frailes carmelitas, posteriormente transformada en capilla imperial y catedral archidiecésana– y la magnífica de la Hermandad del Santísimo Cristo de la Candelaria. Todas esas iglesias se hallan en la calle Primero de Marzo, antigua calle Derecha. De una de sus esquinas, en la calle del Oidor, cerca de los fundos de la iglesia de la Santa Cruz de los Militares, se ve la iglesia de la Hermandad de Nuestra Señora de la Lapa de los Mercaderes. Y no muy lejos de ahí, al final de la calle Rosario, esclavos y libertos construían para ellos la iglesia de la Hermandad de Nuestra Señora del Rosario y San Benito de los Negros, que sirvió también como catedral de Rio de Janeiro de 1737 a 1808, y recibió la ceremonia del *Te Deum* a la llegada de la familia real ese año. Cerca de ella se encuentran las ricas iglesias de la Venerable Orden Tercera de San Francisco de la Penitencia –auténtica joya rococó, construida en el alto del morro de San Antonio, al lado de la iglesia y convento franciscanos– y de la Venerable Orden Tercera de los Mínimos de San Francisco de Paula.

La iglesia de la Hermandad de Nuestra Señora del Rosario, al final de la calle del Rosario, estaba decorada ricamente, hasta que un incendio en 1967 consumió casi totalmente su interior. Pese a la suntuosidad de su iglesia, la Hermandad del Rosario no era la única formada principalmente por esclavos y libertos. Una importante hermandad negra era también la de San Elesbán y Santa Ifigenia. La diferencia más señalada entre esas cofradías es que la devoción a Nuestra Señora del Rosario y a San Benito prevaleció en-

⁵ Sobre las hermandades en Minas Gerais, puede acudirse a Caio Cesar BOSCHI, *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, San Pablo, Ática, 1986.

tre los descendientes del pueblo bantú de la región del Congo, y la devoción a los santos etíopes prevaleció entre los descendientes de africanos de la costa de Guinea y de Mozambique. No sólo en Rio, sino también en otras ciudades, se fundaron cofradías similares⁶.

Debido principalmente a las hermandades los laicos brasileños tuvieron durante el periodo portugués un papel muy especial en el gobierno de los asuntos religiosos. Los obispados y las órdenes religiosas no tenían, en la práctica, el mismo poder que los hombres ricos reunidos en sus hermandades. Esa era la norma en ciudades y villas, ocurriendo lo mismo en el campo, donde el poder de los grandes latifundistas era incontestable en sus vastas haciendas e ingenios. Debido a la falta de sacerdotes y a la extensión de las parroquias y diócesis, los señores de ingenio acostumbraban a construir una gran capilla aneja a las casas grandes, y sostenían a un sacerdote como su capellán, que vivía allí bajo su patrocinio, atendiendo a su familia, criados y esclavos. En el campo el capellán era uno más de los criados, sometido al poder del gran propietario en todos los aspectos, salvo los espirituales. Las poderosas hermandades laicas en las ciudades y la sumisión de los capellanes a los latifundistas en el campo contribuyeron a la falta de clericalismo en el catolicismo brasileño durante la época portuguesa. A diferencia de lo que ocurrió en la América castellana, en que la Iglesia fue la institución social más preponderante, en la América portuguesa la vida social se organizaba en torno de la familia señorial⁷. De esa forma, en la ciudad o en el campo, la familia patriarcal constituía el centro de la vida social y también religiosa, gozando siempre de un poder efectivamente superior tanto al de los obispos como al de los gobernadores.

El esfuerzo de los jesuitas no fue suficiente para suplantar el poder laico de los grandes propietarios de la tierra en el Brasil. Fueron célebres las disputas entre la Compañía de Jesús y los Ayuntamientos, donde tenían asiento los poderosos señores de la ciudad y del campo. Mientras los hacendados querían hacer la guerra contra las tribus indígenas y esclavizar a los prisioneros, los jesuitas querían organizarlos en sus reducciones, instruyéndolos en la doctrina católica y las humanidades⁸. Los jesuitas rechazaban subordinarse al poder político y los asuntos indígenas se encontraron en el centro de las discordias entre los jesuitas y los Ayuntamientos⁹, dando lugar muchas

⁶ Véase Mariza DE CARVALHO SOARES, *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000 (*People of Faith. Slavery and African Catholics in Eighteenth-Century Rio de Janeiro*, Durham y Londres, Duke University Press, 2011).

⁷ José Arthur RIOS y Manoel DIEGUES JÚNIOR, «Campo psicossocial», en Francisco LEME LOPES, S.J. (ed.), *Estudos de problemas brasileiros*, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Editora Renes, 1971, pp. 39-108 (pp. 74-83).

⁸ Maxime HAUBERT, *A vida cotidiana dos índios e dos jesuítas do Paraguai na época das missões*, París, Hachette, 1967.

⁹ Sobre el lugar de San Pablo en el período filipino: Rafael RUIZ, *São Paulo na Monarquia hispânica*, San Pablo, Instituto Raimundo Lulio, 2004.

veces a grandes enfrentamientos como los de 1640 en varios municipios del sudeste del Brasil. Si la Compañía de Jesús se preparaba estratégicamente para fundar en el Brasil una nueva Cristiandad luso-tupí, los intereses de las grandes familias eran más inmediatos y particulares.

Junto con el poder de los laicos en las ciudades y en el campo, otro factor importante para la debilidad del clero como grupo social surgió de las circunstancias del patronato. Debido a los privilegios del antiguo patronato regio, mezclados con la doctrina regalista entonces dominante, el emperador del Brasil presentaba obispos y otros prelados y dignidades eclesiásticas, dentro del territorio del Imperio. Esta situación, además, llevó a algunos a considerar abiertamente la Iglesia como un departamento público, adoptando un punto de vista en consonancia con las opiniones liberales condenadas por el papa Pío IX en su *Syllabus errorum*, publicado como anejo su encíclica *Quanta cura* en el 1864.

El patronato es el elemento clave para entender el desarrollo de la cuestión religiosa en el Brasil, así como la expansión y libertad de que la Iglesia disfrutó tras su abolición por la República. En todo caso, en el contexto del patronato, el gobierno imperial se mostró preocupado con la calidad intelectual y moral del clero, e inició en la década de 1860 una reforma en el episcopado brasileño, nombrando obispos jóvenes y bien preparados para que elevaran los niveles intelectuales de sacerdotes y seminaristas. Con esa intención, en 1871 el emperador nombró a fray Vital Maria, un joven capuchino de 25 años, educado en el seminario de Saint-Sulpice en París, como obispo de Olinda, en Pernambuco. Pero el joven obispo, formado en la mentalidad ultramontana, demostró de inmediato que no tenía ningún compromiso con las ideas liberales y masónicas de la élite política del Imperio. Era plenamente consciente de las condenas de la Iglesia contra los errores modernos y aplicó en su diócesis las resoluciones conciliares y pontificias contra la masonería, promoviendo una auténtica reforma en Pernambuco en el sentido de una adhesión total a la ortodoxia de la fe, buscando la santificación de las almas confiadas a sus cuidados.

En este ambiente de influencia masónica en la Iglesia brasileña, las hermandades y terceras órdenes, compuestas y regidas autónomamente por laicos, eran un campo constante de conflicto entre los obispos y los laicos fieles al papa y los masones que ocupaban los primeros puestos en aquéllas, incluida la presidencia. Al ser las hermandades tan poderosas y propietarias de un vasto patrimonio —que incluye numerosos templos, entre los más importantes del país, controlados por los propios laicos sin intervención de la mitra diocesana salvo para la liturgia—, la presencia de masones en su dirección era extremadamente delicada. De su intención fundacional de servir como sodalicio para la promoción de la vida cristiana de los laicos, en el siglo XIX se habían convertido en asociaciones riquísimas y poderosísimas que, mucho más que por la vida sacramental y de piedad, se caracterizaban por una ac-

tuación destacada en el campo social a cuenta del prestigio de que gozaban y atribuían a sus miembros.

Ahora estamos en condiciones de entrar de lleno en nuestra historia.

4. DOM VITAL

Vital Maria (Dom Vital) nació en Pedras de Fogo, en la parroquia de Itambé, Pernambuco, el 27 de noviembre de 1844, y recibió en el bautismo el nombre de Antônio Gonçalves de Oliveira Júnior. Después de estudiar en los seminarios de Olinda y de Saint-Sulpice (en Francia), ingresó en la orden de los franciscanos capuchinos. Fue admitido en el noviciado de Versalles y tomó el hábito en 1868. Profesó el año siguiente y terminó los estudios teológicos en Tolosa. Fue ordenado sacerdote el día 2 de agosto de 1868 y regresó al Brasil en octubre del mismo año, pasando a desarrollar su ministerio en el seminario diocesano de San Pablo. El joven fraile había sido enviado a Francia como parte del esfuerzo del gobierno imperial para mejorar la formación intelectual del clero brasileño. A continuación, en 1871, fray Vital Maria fue indicado para el obispado de Olinda por el emperador Don Pedro II. Recibió las bulas papales confirmatorias de su nombramiento en enero del año siguiente y fue consagrado obispo en marzo en la catedral de San Pablo. Difundió su primera pastoral entonces y el 24 de mayo tomó posesión de la diócesis. Vivió unos años intensísimos durante su episcopado, marcado sobre todo por la cuestión religiosa, y falleció todavía joven en París el 4 de julio de 1878.

En Olinda la primera provocación contra el nuevo obispo fue el anuncio en los diarios de la celebración de una misa en el seno de una conmemoración masónica. Dom Vital prohibió a sus sacerdotes celebrar esa misa, que al final no se realizó. Con posterioridad, en aplicación del derecho canónico, determinó que los miembros de las hermandades seculares que pertenecieran a la masonería la abandonaran y, si alguno se resistiese, fuese expulsado de la hermandad. En Olinda y en Recife las hermandades tenían la propiedad de importantes iglesias y estaban dominadas generalmente por los masones que integraban sus juntas directivas. Sin intimidarse por los ataques en su contra que promovió la masonería, el obispo emprendió la reforma de las hermandades y de las terceras órdenes en su diócesis. De esta forma, el conflicto adquirió una nueva dimensión, a la vista del inmenso poder de los sodalicios de seculares en Pernambuco y en todo el Brasil. Uno de los periodistas más anticlericales de la provincia fue elegido presidente de la Hermandad de la Soledad, vecina al palacio episcopal. El desafío a la autoridad diocesana era creciente, hasta el punto de que los diarios masónicos publicaron la lista de sus iniciados que formaban parte de las directivas de las Hermandades. El obispo se limitó inicialmente a amonestar a los interesados, pasando a continuación a lanzar interdictos sobre los templos perte-

necientes a las hermandades y órdenes terceras irregulares, impidiendo que se celebrara en ellas la liturgia¹⁰.

El núcleo de la cuestión religiosa, esto es, el sincretismo entre catolicismo y masonería en el Brasil fue explicado sucintamente por el propio Dom Vital en carta dirigida el 10 de junio de 1873 al consejero João Alfredo Correia de Oliveira (1835-1919): «Estoy en lucha contra la masonería. Pero crea Vuestra Excelencia que por mi parte hubo menos imprudencia que deber vigoroso de conciencia». Y explica seguidamente: «La masonería, tal vez adrede, publica en los diarios los nombres de sus iniciados, declarándolos al mismo tiempo miembros de las Hermandades religiosas [...]. ¿Para qué tamaña ostentación, si no para desmoralizar a la Iglesia y a sus delegados que la condenan? Sabe Vuestra Excelencia que, en mi cualidad de obispo de la Iglesia Católica, no puedo permitir de ningún modo semejante amalgama en las corporaciones y hermandades religiosas, ya que el elemento masónico está condenado por la Iglesia que represento». Dom Vital recuerda que «en virtud de las bulas de seis pontífices romanos la masonería está fulminada con pena de excomunión mayor, en la que incurren *ipso facto* todos sus afiliados; y como tales no pueden formar parte de cualquier hermandad o cofradía. En consecuencia, con constancia y caridad, he exhortado a los miembros de las hermandades que por desgracia son masones, que o abjuren o se retiren»¹¹.

Como hizo ver Dom Vital al ministro, el problema residía en el regalismo del Imperio, al que apelaban los masones. Ante la amonestación del obispo a los fieles inscritos en la masonería, «los miembros lo rechazan, las Hermandades no quieren eliminarlos de su seno como debían y me veo obligado a dejarlas en entredicho. Los masones van a recurrir a los altos poderes del Estado, porque las bulas pontificias no habían recibido el pase regio». Revela Dom Vital abiertamente su conciencia católica y ultramontana: «Mas Vuestra Excelencia sabe que el pase regio no está admitido sino muy condenado por la Iglesia. Tanto más cuando en esta cuestión el Sumo Pontífice declara formalmente dicha excomunión en todo y cualquier país, aun en los que está tolerada por los Imperantes». Al final de la breve carta, y antes de las protestas habituales de amistad y gratitud, el obispo declara taxativamente que no puede dar marcha atrás, pues «sería transigir con mi conciencia, sería traicionar los derechos de mi misión, sería finalmente desmoralizarme completamente. Estoy, por consiguiente, dispuesto a todos los sacrificios, con tal de que quede a salvo el derecho de la Iglesia. Tengo la certeza de que Vuestra Excelencia, como verdadero católico y como ministro de una nación cuya religión es la católica, apostólica y romana, apoyará el proceder de un

¹⁰ Américo Jacobina LACOMBE, *Ensaio brasileiro de história*, San Pablo, Companhia Editora Nacional, 1989, pp. 125-134.

¹¹ Véase Antonio Carlos VILLAÇA, *História da questão religiosa*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974, pp. 37-38.

obispo católico en cuestión sobre todo de tanto alcance para la religión y para el Estado»¹².

Con los obispos de Rio de Janeiro y Olinda, atacados por la prensa masonónica, se solidarizaron los demás obispos brasileños, en especial el obispo de Mariana, Antônio Ferreira Viçoso (1787-1875) y el del Pará, Antônio de Macedo Costa, que –como Dom Vital– se había formado también en el seminario de Saint-Sulpice en París, adquiriendo la mentalidad ultramontana que tanto los caracterizó. Pese a la solidaridad general del episcopado con los obispos acusados de ultramontanismo, el ambiente de la Iglesia en el Brasil era de sumisión al poder secular y de tolerancia con las sociedades secretas. El clero, bajo el régimen del patronato imperial, era regalista o, por lo menos, sumiso a un sistema que en la práctica rayaba el cisma. Y es que la tendencia a crear una iglesia nacional, promovida por sacerdotes como Diogo Antônio Feijó (1784-1843), de formación jansenista, casi llevó a la Iglesia en el Brasil a romper con la Santa Sede¹³. Entre 1835 y 1837 el padre Feijó llegó a la posición de regente del Imperio, durante la minoría del emperador Don Pedro II. En el decenio anterior su posición tuvo fuerte apoyo en la Asamblea Constituyente del Imperio –disuelta finalmente por el emperador Don Pedro I en 1823–, resultando la voz principal contra el regalismo y el jansenismo la de un laico tradicionalista, José da Silva Lisboa (1756-1835), vizconde de Cairu¹⁴.

Ante la escalada de la tensión entre el obispo de Olinda y los masones, se abrió en 1873 un proceso judicial por el que las hermandades y terceras órdenes solicitaron a la Corona que las defendiese contra el obispado. El parecer favorable del Consejo de Estado al pleito de los sodalicios llevó a que la Corona exigiese del obispo de Olinda el levantamiento de los entredichos impuestos por él. Se fundamentó la decisión en el argumento de que, no habiendo obtenido en el Brasil el *placet* imperial los decretos contra la masonería, no podían ser aplicados todavía. La respuesta de Dom Vital fue la de que esas penas eran de naturaleza espiritual, que la materia se refería a fe y moral, y por tanto excedía de los asuntos disciplinarios. La aplicación de las penas espirituales quedaba fuera de la acción del poder civil. Al proceso iniciado contra el obispo de Olinda siguió el que se armó de inmediato contra el obispo de Pará, Dom Antônio de Macedo Costa, que seguía en su diócesis los mismos principios y venía aplicando la misma política contra la presencia masónica en las instituciones católicas. Dom Vital e Dom Macedo Costa fueron denunciados formalmente por el procurador del a Corona ante el Tribunal Supremo de Justicia por desobedecer las determinaciones

¹² *Ibid.*, pp. 37-38.

¹³ Américo Jacobina LACOMBE, *Ensaio brasileiro de história*, cit., p. 127.

¹⁴ José Pedro GALVÃO DE SOUSA, «Precursor e exemplo», *O Legionário* (San Pablo), ano IV, n. 72 (11 jan. 1931), p. 1.

gubernamentales, que exigían la suspensión de las penas canónicas contra las hermandades.

El conflicto alcanzó a cuestiones como la legitimidad del patronato y los límites de los poderes eclesiástico y secular. Se envió a la Santa Sede para tratar del asunto al barón de Penedo, Francisco Inácio de Carvalho Moreira (1815-1906), que con una artimaña diplomática logró en poco tiempo que el cardenal secretario de Estado enviase una carta a los obispos, que estaban presos en espera de juicio, reprendiéndolos por haberse precipitado en la cuestión. El entendimiento diplomático era el de que con una palabra del papa la cuestión se resolvería y los ánimos se apaciguarían. El enviado brasileño logró esa palabra del papa, pero el gobierno –controlado por la masonería– siguió adelante con el proceso. La carta vaticana había, además, acabado con el entusiasmo en el campo católico: de los doce obispos del país, hasta entonces preparados para la contienda contra el gobierno en defensa de los injustamente encarcelados, sólo dos prosiguieron la lucha, mientras que los demás, probablemente inhibidos por la reprimenda pontificia, se limitaron a protestas de solidaridad con los obispos presos. Antes del inicio del proceso, Pío IX había elogiado la acción de los obispos brasileños contra la masonería con el breve *Quamquam dolores*, de 29 de mayo de 1873.

Dom Vital fue detenido en Olinda a las tres de la tarde del 2 de enero de 1874. Tenía 29 años. Estaba revestido por los ornamentos pontificales en el palacio de la Soledad, sede del obispado. Fue trasladado al Arsenal de Marina de Recife, mientras la multitud que se hallaba en las calles por las que pasaba pedía su libertad. Fue conducido a Rio de Janeiro en la corbeta «Recife», haciendo parada en Bahía, donde recibió a bordo la visita del arzobispo primado del Brasil, Manuel Joaquim da Silveira, quien no dejó de protestar contra el abuso del gobierno imperial. Esta gota iba a desbordar el resentimiento del episcopado contra el gobierno, después de tantos abusos: ¡apresar a un obispo por haber sido fiel al papa! El ultramontanismo ponía la legitimidad de ejercicio por encima de la legitimidad de origen del poder imperial y preparaba las conciencias para la aceptación del régimen republicano.

Al llegar a Rio de Janeiro el 13 de enero de 1874, el obispo pernambucano fue encarcelado en el Arsenal de Marina a la espera del juicio. El 5 de febrero recibió por su acusación por escrito. Tenía ocho días de plazo para responder. El día 10 de febrero envió su respuesta, que decía simplemente: «*Jesus autem tacebat*. Firmado en mi prisión del Arsenal de Marina de Rio de Janeiro. Fray Vital». Recordaba el versículo 63 del capítulo 26 del Evangelio de San Mateo: «Jesús permaneció callado». Se vio claramente que el proceso contra los obispos no se detendría y entonces la Santa Sede se arrepintió del apaciguamiento que había propiciado, para lo que publicó distintos actos que aprobaban la actitud de los obispos de Olinda y Pará. Finalmente, en 21 de febrero de 1874, Dom Vital fue condenado a cuatro años de prisión con trabajos forzados y costas, conmutados en prisión simple por el emperador.

El obispo de Pará, a su vez, fue condenado el día 1 de julio también a cuatro años. Durante todo el proceso la perplejidad de la opinión pública era tal que el prestigio del emperador sólo decaía. Surgió en ese momento la conciencia ultramontana en el Brasil, con grandes abogados, especialmente el consejero Zacaria de Góis e Vasconcelos (1815-1877) y el senador Cândido Mendes de Almeida (1818-1881)¹⁵, defendiendo a los obispos en los tribunales. Su argumentación se sustentaba en la libertad de la Iglesia y denunciaba las ideologías modernas¹⁶.

Al tener la masonería el control del gobierno y de la justicia no sorprendió que los obispos fueran condenados al final, porque en este caso concreto se advertía el rechazo del emperador a la causa ultramontana. Al haber dado finalmente el Tribunal Supremo la razón al gobierno se esperaba de la prudencia de Don Pedro II que amnistiase a los obispos para apaciguar la situación, pero el emperador se limitó a conmutar la prisión con trabajos en prisión simple. En febrero de 1875 Pío IX dirigió a Don Pedro II una carta autógrafa en que afirmaba solemnemente: «Los obispos se comportaron perfectamente en todo, de acuerdo con las leyes canónicas. Como sin embargo las leyes civiles no se conforman con las canónicas, no podía dejar de surgir un conflicto»¹⁷. Se manifestaba claramente una situación irregular que hasta entonces se había tolerado y escamoteado.

Encarcelados en Rio de Janeiro durante más de un año, Dom Vital y Dom Macedo ganaron fácilmente la simpatía del pueblo y fueron visitados frecuentemente por gentes sencillas y dignatarios, entre los cuales, de manera muy especial, destacó la princesa imperial Doña Isabel, heredera del trono, que desde el primer momento se puso en defensa de los obispos. El célebre Machado de Assis, a su vez, escribió que no conocía «ningún luchador más impetuoso, más tenaz y más capaz que Dom Vital, obispo de Olinda» y que «la impresión que me dejó fue extraordinaria»¹⁸. El escritor siguió todo el proceso judicial, pero la impresión que más le marcó fue la de la única vez que lo vio personalmente: «Sólo lo vi una vez, en la puerta del tribunal, el día en que él y el obispo de Pará tuvieron que responder en el proceso por desobediencia. La figura del fraile, con barba cerrada y negra, ojos grandes y plácidos, cara llena, joven y hermosa, bajó del coche [...], con aire de desdén y superioridad, alguna cosa que le haría contar como nada todo lo que iba a pasar ante los hombres»¹⁹.

¹⁵ Sobre la cuestión religiosa, Antonio Carlos VILLAÇA, *História da questão religiosa*, cit.

¹⁶ Sobre Cândido Mendes de Almeida, véase Luiz Carlos RAMIRO JÚNIOR, *Entre o Syllabus e a Constituição moderna: debates políticos em torno da Questão Religiosa (1872-1875) no Brasil*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais, 2014.

¹⁷ Américo Jacobina LACOMBE, *Ensaio brasileiro de história*, p. 128.

¹⁸ Joaquim Maria MACHADO DE ASSIS, «Crônica», *A Semana* (Rio de Janeiro), 24 jan. 1897, p. 1.

¹⁹ *Ibid.*

Los obispos fueron mantenidos en prisiones diferentes. Dom Macedo Costa, en la isla de las Cobras, y Dom Vital en el fuerte de San Juan, en la Urca. El obispo de Olinda llegó a ordenar sacerdotes a seminaristas pernambucanos que ya habían completado sus estudios y visitaban a su pastor, en su prisión de la Corte, para recibir el sacramento. También desde la prisión Dom Vital consagró su diócesis al Sagrado Corazón de Jesús el 12 de junio de 1874. Con la condena de los obispos de Olinda y Pará sus diócesis pasaron a ser gobernadas por delegados episcopales, a los que también el gobierno exigió que levantaron los interdictos. Se negaron a obedecer, por lo que de resultas fueron también encausados y encarcelados. El gobierno dejó de pagar la congrua que era el sustenta de los sacerdotes y, sin subsidios, hubo de cerrarse el seminario. Volvieron a nombrarse nuevos sustitutos de los obispos, que hicieron lo mismo que los antecesores. Durante todo el tiempo de su prisión permanecieron en vigor las penas espirituales aplicadas por Dom Vital y Dom Macedo Costa.

Los meses en que estuvieron encarcelados los dos obispos ultramontanos fueron de continuo desgaste para el prestigio del Estado imperial y del emperador personalmente, a pesar de la simpatía que al mismo tiempo granjeaba a la princesa imperial por interceder públicamente por los obispos y desafiar no sólo la postura de su padre, sino todo el sistema ideológico en que se fundaba el regalismo masónico. El conflicto entre la Iglesia y el gobierno, que se hubiera podido resolver con la inmediata amnistía de los obispos, se agravaba mientras permanecían privados de libertad, llevando a una crisis que se reveló fundamental para el desprestigio de la monarquía en su fase final, abatida fácilmente quince años después por un golpe militar. La situación insostenible del gobierno, afectado también por una crisis económica considerable, llevó a la caída del gabinete Rio Branco, el ministerio más longevo del Imperio, el 25 de junio de 1875.

Con la salida del masón vizconde de Rio Branco, y estando ya programado un próximo viaje del emperador, había posibilidad de que la cuestión religiosa evolucionara hacia algo mayor y definitivo. En ese contexto, el emperador necesitaba un hombre de prestigio para asumir el gobierno y estabilizar la situación, y llamó a Luís Alves de Lima e Silva (1803-1880), duque de Caxias, cuyas victorias militares le habían valido el sobrenombre de «pacificador». El duque –que contaba entre sus oficios el de haber presidido una hermandad, la Hermandad Imperial de la Santa Cruz de los Militares– exigió del emperador la amnistía de los obispos como condición para que aceptara la invitación. De ese modo acababa oficialmente la cuestión religiosa, aunque el Estado todavía esperaba de los obispos que retirasen las sanciones canónicas.

La amnistía imperial fue firmada el 17 de septiembre de 1875, pero el profundo deterioro de la imagen del Imperio en los ciudadanos ya estaba hecho. Amnistiado, Dom Vital partió para Europa. Hizo peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Lourdes y en seguida visitó conventos capu-

chinos de Francia e Italia. El día 9 de noviembre llegó finalmente a Roma, donde fue recibido cinco veces en audiencia por el papa Pío IX, que de esa manera quería mostrar su aprecio por el obispo perseguido. Pero en Roma también había intrigas respecto del procedimiento que había sufrido Dom Vital. El secretario de Estado, cardenal Giacomo Antonelli (1806-1876), por ejemplo, mantenía reservas, y creó una comisión de cardenales para que diera su parecer sobre el caso, toda vez que la cuestión no estaba totalmente cerrada. La comisión concluyó elogiando la actitud del obispo pernambucano.

Para el segundo aniversario de su prisión en Recife, el día 2 de enero de 1876, Dom Vital celebró la Santa Misa en la Cárcel Mamertina, donde estuvieron presos San Pedro y San Pablo. En Versalles, el 25 de marzo de 1876, fue el celebrante en la ordenación sacerdotal de varios capuchinos. De vuelta a Roma, recibió una prueba más de la estima de Pío IX, que le regaló un cojín bordado y un misal. Pudo todavía volver a Lourdes, donde hizo un retiro espiritual. De Burdeos embarcó el día 20 de septiembre de 1876 para Pernambuco, llegando el 6 de octubre. Al día siguiente el obispo recibió el homenaje del pueblo, con un desfile de las asociaciones religiosas. Instalado de nuevo en su cátedra diocesana, Dom Vital realizó numerosas visitas pastorales y comenzó a recomponer las instituciones cerradas, especialmente el seminario, que con gran esfuerzo logró reabrir. Pero tenía la salud muy debilitada.

Este deterioro de su salud, particularmente de la garganta, dolencia de juventud que se había agravado, le obligó al obispo a volver a Europa en mayo de 1877, para tratarse, con la ayuda de la princesa imperial doña Isabel. En Francia escribió al papa pidiéndole que aceptase su renuncia, pero el papa le indicó que esperase al resultado del tratamiento. Pío IX falleció el 4 de febrero de 1878, pocos meses antes de su fiel obispo, que entregó su alma a Dios el 4 de julio del mismo año, a los 33 años de edad. La opinión general era la de que fue envenenado. Fue sepultado en la cripta de los capuchinos de Versalles. Sus restos fueron exhumados el 14 de junio de 1882 y trasladados a Recife, fue se enterraron en la basílica de Nuestra Señora de la Peña. Dom Vital se había convertido en el gran héroe de la causa de la libertad de la Iglesia contra el regalismo y así fue reconocido por toda la inteligencia católica.

La causa de beatificación y canonización del siervo de Dios Dom Fray Vital Maria de Oliveira, que habían pedido por carta a Pío XI en 1933 el cardenal Sebastião Leme (1882-1942), arzobispo do Rio de Janeiro, y los demás obispos brasileños reunidos en Salvador para el I Congreso Eucarístico Nacional, fue abierta oficialmente el 24 de julio de 1953, por decreto del entonces arzobispo de Olinda y Recife, Antônio de Almeida Morais Júnior (1904-1984). Con la crisis profunda que sufrió la Iglesia brasileña a partir de los años sesenta, la causa se detuvo, pese a las conmemoraciones que en 1978 se produjeron con ocasión del centenario de su fallecimiento. Sólo el 14 de enero de 1992, el nuevo arzobispo de Olinda y Recife, José Cardoso

Sobrinho (n. 1933), carmelita, decretó la reapertura del proceso, constituyendo una nueva comisión encargada de la causa. El 4 de julio de 2001 se cerró solemnemente la fase diocesana, enviándose la documentación a Roma.

5. EL OBISPO MACEDO COSTA

Junto a Dom Vital, el obispo de Pará, Macedo Costa, fue el segundo gran nombre de la cuestión religiosa y del ultramontanismo brasileño. Antônio de Macedo Costa nació en Bahía, en Maragojipe, en el ingenio de Nuestra Señora del Rosario de Copioba, el 7 de agosto de 1830. Sobrevivió a Dom Vital más de diez años y llegó a ver la República, empeñándose en conservar el reconocimiento público de la Iglesia a la luz del magisterio de León XIII y convirtiéndose indiscutiblemente en la cabeza del episcopado brasileño. Sus publicaciones y discursos expresan de manera límpida el ultramontanismo, del que se convirtió en el principal representante en el Brasil. En 1891, cuando iba a convertirse en arzobispo primado del Brasil, en su Bahía natal, y posiblemente en el primer cardenal hispanoamericano, falleció en Barbacena, Minas Gerais, el día 21 de marzo.

Brillante orador y escritor, el joven Antônio de Macedo Costa estudió en el seminario de Saint-Sulpice, en París, donde se formó y tomó contacto con el dominico Henri Dominique Lacordaire (1802-1861). Ordenado sacerdote en 1857, recibió en 1859 el grado de doctor en derecho canónico en el Seminario de San Apolinar de Roma. Volvió a Bahía y fue profesor en el Ginásio Baiano (Colegio de Bahía), propiedad de Abílio César Borges (1824-1891), posteriormente barón de Macaúbas. En esta institución tuvo como alumnos algunos nombres importantes de las letras brasileñas, como Castro Alves (1847-1871) y Rui Barbosa (1849-1923). Su prestigio intelectual se consolidaba y le fue ofrecida una cátedra en un colegio estatal, pero lo rechazó por motivos doctrinales. Lo que había vivido durante su estancia francesa le había infundido una profunda prevención contra el liberalismo, que proclamaba la libertad como principio, pero en realidad aplastaba la libertad de los católicos, de sus colegios, de sus instituciones, imponiendo una visión laicista de la vida en la que la religión no puede sino ser algo privado.

Ese prestigio del sacerdote de Bahía formado en Francia y conocido como profesor en Salvador llevó a que, en 1861, fuese indicado por el emperador para el obispado de Pará. Ordenado obispo en la capilla imperial de Petrópolis, se dirigió seguidamente a su sede episcopal, donde de inmediato buscó reunir un grupo de intelectuales católicos que le pudiesen ayudar a mantener el Seminario Diocesano de San Alejandro y los dos diarios de la prensa católica local. Así se organizaba el ultramontanismo en Pará que, desde la capital de la provincia, formaba a las clases cultas mientras el obispo cuidaba del enorme territorio amazónico bajo su jurisdicción. Su extensísima diócesis, que incluía toda la Amazonia brasileña, presentaba grandes dificultades, como la necesaria evangelización de tierras todavía desconoci-

das en rigor. Había que hacer un enorme trabajo misionero y en las mismas áreas ya evangelizadas la atención por los sacerdotes era precaria a causa de las dificultades de locomoción y escasez de vocaciones. El obispo Macedo Costa llegó a proyectar una catedral itinerante, que se llamaría *Cristóforo* y que, navegando por los ríos, alcanzaría los confines de la diócesis, hasta el río Purus.

Macedo Costa fue un intelectual de pleno derecho, como muestran sus cartas y demás escritos. En 1863 escribió una *Memória apresentada a S.M. o Imperador*, sobre la injerencia del poder civil en las instituciones eclesiásticas. Tuvo una intensa disputa sobre el control gubernamental de los seminarios con Pedro de Araújo Lima (1793-1870), marquês de Olinda. Y cuando llegó la cuestión religiosa el obispo de Pará se distinguió más de una vez por su capacidad de argumentación. Que aplicó en su discusión contra el abuso del poder imperial. Publicó una *Instrução pastoral sobre a maçonaria*, en 1873, y al año siguiente, ya preso, *Direito contra Direito, ou o Estado sobre tudo*. En 1879 hizo salir la *Resposta do bispo do Pará contra seus acusadores*. Su debate con el barón de Penedo –representante diplomático brasileño que consiguió del cardenal Antonelli una reprobación parcial de los obispos– se convirtió en la fuente fundamental para la comprensión de la comprensión de la disputa filosófica y teológica que la cuestión religiosa llevaba consigo. Acabada la cuestión publicó en 1886 *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou A missão especial a Roma em 1873* y, en 1888, *O barão de Penedo e sua missão a Roma*.

Una vez iniciado el proceso contra el obispo de Olinda, el obispo de Pará fue igualmente amonestado por el poder civil para que levantase las interdicciones contra las hermandades y órdenes terceras dirigidas por masones. Al rechazar obedecer lo dispuesto por el ministro de Justicia, como Dom Vital, fue igualmente detenido, procesado y condenado. Con la amnistía de los obispos, el 17 de septiembre de 1875, comenzó a normalizarse la vida de la diócesis, pero no estaba resuelto el asunto de las hermandades, con orientaciones enfrentadas que de Roma llegaban a los obispos. Como refiere un autor, «la propia carta autógrafa de Pío IX a Don Pedro II, de 9 de febrero de 1875, exhortándolo a liberar a los obispos, decía expresamente: “Concedida esta gracia [la amnistía] ciertamente las iglesias ahora cerradas en parte volverán a abrir de modo inmediato, siempre que los masones se alejan de los cargos que ostentan en las hermandades”»²⁰. Esto es, el papa reiteraba la necesidad de alejar a los masones de las directivas de los sodalicios. Por otro lado, las instrucciones que el cardenal Antonelli había enviado al internuncio del Brasil iban en el sentido de que, una vez amnistiados, los obispos cumplieran de modo inmediato con las disposiciones del gobierno, retirando las interdicciones, y sólo después adoptases medidas más serias.

²⁰ Américo Jacobina LACOMBE, *Ensaços brasileiros de história*, cit., p. 131.

De acuerdo con lo que le fue comunicado por el internuncio –en ese momento el Brasil todavía no recibía nuncios apostólicos, pues sólo en 1902 la representación de la Santa Sede fue elevada a la dignidad de nunciatura–, don Antônio de Macedo Costa, al retornar al Pará, levantó las interdicciones. Aun así, en seguida, el 25 de noviembre de 1875, se dirigió al papa, de quien recibió la esperada respuesta el 29 de abril de 1876, en documento pontificio que reafirmaba la condena de la masonería y ordenaba al mismo tiempo la reforma inmediata de los estatutos de las hermandades y órdenes terceras, para que funcionasen conforme a su naturaleza de asociaciones religiosas.

La regularización de éstas exigió de Dom Macedo Costa ingentes esfuerzos en Belém de Pará, sin contar con los viajes a Rio de Janeiro y Roma. Por fin, en 1880 logró la difícil regularización de los sodalicios, cuando las últimas órdenes terceras –las del Carmen y San Francisco de la Penitencia– volvieron a tomar su carácter religioso y católico. Fue una gran victoria de su causa y de la de Dom Vital. Terminada la cuestión de las hermandades, se dedicó a la visita pastoral de su vastísimo territorio diocesano. Denunció al ministro del Imperio la presencia de propagandistas anglicanos en la región del alto Purus, proselitismo que prohibía la legislación imperial.

La vida del obispo Macedo Costa, marcada por su profunda preocupación por la evangelización de la Amazonia y del Brasil, así como por su fidelidad a la causa católica y ultramontana, estuvo llena de sorpresas y tensiones. Al final de su vida, sin embargo, fue consolado con honores inesperados. Recibió de la Santa Sede el título de conde. También el Imperio le dio el título de conde de Belém, aunque jamás lo usó y ni siquiera lo inscribió en el registro. El 28 de septiembre de 1888 fue invitado para ser el orador en la ceremonia de la entrega de la Rosa de Oro que el papa León XIII otorgó a la princesa Doña Isabel por su participación fundamental en el fin de la esclavitud en el Brasil. El discurso pronunciado por el obispo en esta ocasión fue uno de los grandes momentos de su vida pública. Para entonces, el obispo de Pará era la referencia indiscutible del episcopado brasileño.

Una vez proclamada la República y abolido el patronato en 1889, se abrió al obispo de Pará un periodo de nuevas luchas por la Iglesia, continuación de las disputas de la cuestión religiosa y del trabajo apostólico e intelectual en que consumió su vida. Vacante la sede primada de Bahía, todos estaban de acuerdo en su nombre. Volvería a su tierra natal y asumiría el único arzobispado de su país. A partir de entonces no sería sólo el jefe informal, sino también el oficial del episcopado brasileño. Recibió además de Roma el aviso de su probable elevación al cardenalato en el próximo consistorio: ya era cardenal *in pectore*. Su salud, sin embargo, le obligó a retirarse a Barbacena, en Minas Gerais, en busca de mejores aires. Un mal súbito le quitó la vida, de modo que sólo volvió a Bahía en un féretro, para ser sepultado en la catedral.

6. DEL CARDENAL LEME AL CENTRO DOM VITAL

En 1889 cayó la dinastía de Braganza en el Brasil y se inauguró el régimen presidencialista, con participación activa de uno de los antiguos alumnos del obispo Antônio de Macedo Costa, el consejero Rui Barbosa, con quien el obispo de Pará mantenía todavía relaciones cordiales. La relación del nuevo gobierno con la Iglesia, parecía al principio esperanzadora, por cuenta del anunciado final del patronato, y las perspectivas de ampliar el número de las diócesis y repoblar conventos y monasterios, que estaban menguados por causa de la política religiosa del Imperio. El ultramontanismo saludaba a la República y confiaba en la promesa de libertad para la Iglesia, al tiempo que se preparaba para resistir a las propuestas de neutralidad religiosa del Estado.

El 7 de enero de 1890, algunas semanas después de la proclamación del régimen republicano, las nuevas autoridades expedieron un decreto declarando religiosamente neutro el nuevo Estado federal. El decreto abolió el patronato y sus prerrogativas²¹ y adoptó una actitud religiosa agnóstica. Concedió también libertad a todos los individuos y grupos para organizar y difundir diferentes ideas y prácticas religiosas, sin reconocer oficialmente a ninguno de ellos. Bajo la Constitución imperial de 1824 la religión católica era reconocida oficialmente, siendo permitida la práctica de otras creencias siempre que sus edificios no tuviesen la forma externa de templo y la religión católica fuese respetada públicamente. El golpe republicano retiró la preeminencia oficial del catolicismo y permitió la difusión de los círculos y publicaciones espiritistas y protestantes

El tipo de agnosticismo oficial implantado finalmente en el Brasil en 1891 con la nueva Constitución se asemejó más modelo de los Estados Unidos que al republicano francés, permitiendo a la Iglesia mucha independencia. Mientras tanto, en pastoral colectiva publicada en 1890, cuyo redactor principal fue el obispo de Pará²², los obispos brasileños, oponiéndose al agnosticismo oficial, declararon que la independencia necesaria de la Iglesia podría alcanzarse sin una separación injusta, ignorante de los derechos de la Iglesia y la formación histórica del Brasil, en la que la Iglesia era el principal elemento civilizador y la religión de nueve de cada diez brasileños. La carta pastoral, siguiendo de cerca el magisterio de León XIII, alertaba de los diversos peligros morales y sociales en que una sociedad, y particularmente la brasileña, se colocaba con la declaración pública de no reconocer la doctrina de la Iglesia Católica. Los obispos defendían una autonomía benéfica y justa, no una separación agnóstica o atea, entre la Iglesia y el Estado. La situación inaugurada en 1890, en la que la Iglesia pasó a no tener ningún

²¹ Américo Jacobina LACOMBE, *Ensaio brasileiro de história*, cit., pp. 113-134.

²² *Pastoral Coletiva de 1890*, en Anna Maria MOOG RODRIGUES (ed.), *A Igreja na República*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981, pp. 17-58.

estatuto jurídico oficial en el Brasil, duró más de un siglo, hasta el acuerdo firmado por el papa Benedicto XVI y el presidente Lula en 2008.

Ante esa situación, consumada por la Constitución de 1891, la estrategia ultramontana fue la de utilizar las propias instituciones republicanas y los medios de acción que ofrecían para, como expresión de la voluntad popular, instaurar un régimen católico. Se trataba de hacer avanzar la causa victoriosa del ultramontanismo, que había sobrevivido a los obispos Vital y Macedo Costa. Como hemos dicho más de una vez, el primero murió en 1878 con 33 años, mientras el segundo vivió para ver el golpe de 1889 que derribó al emperador, falleciendo en 1891 antes de su tomar posesión de la diócesis primada de Bahía, para la que había sido elegido. En este mismo año se ordenaba sacerdote el abogado converso Júlio César de Moraes Carneiro, a partir de entonces padre Júlio Maria, que fue el principal colaborador intelectual del cardenal Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (1850-1930) y se convirtió en el mayor nombre del ultramontanismo brasileño hasta su fallecimiento en 1916. El padre Júlio Maria, celebrado en todo el país por su apostolado que buscaba precisamente la conversión de las clases letradas, para regenerar a partir de ellas las instituciones y todo el Brasil, no hizo campaña en favor de la monarquía sino que recordaba a los católicos los males que había ocasionado a la Iglesia la política religiosa de Don Pedro II.

Conforme con su postura ultramontana, la preocupación del padre Júlio Maria no era, pues, la de restaurar la monarquía, sino la de catolizar la república. Aceptaba la república, buscando convertir sus élites y catolizar sus instituciones. Clamaba contra la influencia positivista y laicista, al tiempo que reconocía que los males de la república eran de más fácil superación que los de la monarquía de Don Pedro II. Su liderazgo fue sustituido por don Sebastião Leme (1882-1942), que justamente en 1916 –cuando fallecía el célebre Júlio Maria– publicó como arzobispo electo la famosa carta pastoral a los fieles de Olinda, en la que –dirigiéndose en el fondo a todos los brasileños– pedía la participación política y social de los católicos a fin de influir en las instituciones republicanas. Continuaba el obispo Leme el legado del padre Júlio Maria, que seguía a su vez el del obispo Macedo Costa: todos ellos en la línea del ultramontanismo de Dom Vital, el héroe prematuramente fallecido.

Trataba en efecto la carta pastoral, escrita en términos duros, del estado del catolicismo en el Brasil, denunciando el agnosticismo de la vida política brasileña y exhortando a los católicos a actuar para inspirar la vida de la nación en un espíritu católico. El párrafo siguiente resume la preocupación del obispo Leme:

«Somos la mayoría absoluta de la nación. Nos asisten derechos inconcusos en relación con la sociedad civil y política, de la que somos mayoría. Defenderlos, reclamarlos, hacerlos respetar, es deber inalienable. Y no lo hemos cumplido. En verdad, los católicos somos la mayoría del Brasil y, sin embargo, no son católicos los principios y los órganos de nuestra vida po-

lítica. No es católica la Ley que nos rige. Prescinden de nuestra fe los depositarios de la Autoridad. Son laicas nuestras escuelas, laica la enseñanza. En la fuerza armada de la República no se cuida de la religión. En fin, en la estructura del Brasil oficial no vemos una sola manifestación de vida católica. Anticatólicas o indiferentes son las obras de nuestra literatura. Lo mismo podemos decir de todas las ramas de la vida pública. Viven ridiculizándonos nuestros diarios [...]. ¿Qué mayoría es ésta, tan insensible, cuando leyes, gobiernos, literatura, industria, comercio y todas las demás funciones de la vida nacional se muestran contrarias o ajenas a los principios y las prácticas del catolicismo? Es evidente, pues, que a pesar de ser la mayoría absoluta del Brasil, como nación no tenemos y no vivimos una vida católica. Es decir: somos una mayoría que no cumple sus deberes sociales. Borrados de nuestra conciencia los deberes religiosos y sociales, llegamos al absurdo máximo de formar una gran fuerza nacional, pero una fuerza que no actúa, y no influye, una fuerza inerte. Somos, pues, una mayoría ineficiente. He ahí el gran mal [...]. Tengamos la sinceridad cristiana de confesarlo: somos una mayoría que no actúa, decíamos hace poco; añadamos ahora: somos una mayoría asfixiada. El Brasil que aparece, el Brasil-nación, no es nuestro. A nosotros, católicos, apenas nos dan licencia para vivir»²³.

La pastoral de 1916 dio inicio a una nueva actitud de los laicos brasileños, especialmente entre los más intelectualizados, hasta el punto de favorecer el surgimiento de grupos y publicaciones católicas de un vigor que hasta entonces no se había conocido. Esta carta, así pues, es paradigmática para comprender el alma apostólica de Sebastião Leme, promotor principal del renacimiento católico en el Brasil durante la primera mitad del siglo XX, especialmente tras su traslado a Rio de Janeiro como arzobispo-coadjutor en 1921 y, más tarde, como cardenal arzobispo en 1930²⁴. El cardenal Leme dirigió la construcción de la imagen del Cristo Redentor en el alto del Corcovado, en Rio de Janeiro, y en 1931 consagró ante el monumento el Brasil al Sagrado Corazón de Jesús, junto con otros cuarenta obispos brasileños, en presencia del presidente Getúlio Vargas y sus ministros²⁵. También creó el cardenal la Liga Electoral Católica, cuyos candidatos elegidos para la Asamblea constituyente de 1933 alcanzaron expresivas victorias en la redacción de la Constitución de 1934, tales como la asistencia religiosa en las Fuerzas Armadas y la educación religiosa en las escuelas públicas²⁶. El cardenal Se-

²³ Sebastião LEME, «Carta pastoral à arquidiocese de Olinda» [1916], en *Católicos ao combate: a carta pastoral de 1916*, Rio de Janeiro, Centro Dom Bosco, 2019, pp. 47-160 (pp. 54-55, p. 63).

²⁴ Para una biografía de Sebastião Leme, Laurita PESSÔA RAJA GABAGLIA, *O cardeal Leme (1882-1942)*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1962.

²⁵ «Discurso do cardeal dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, arcebispo metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro, na sessão solene de encerramento do Congresso do Cristo Redentor», en *Quas primas. Carta encíclica do papa Pio XI*, Belo Horizonte, Edições Cristo Rei, 2012, pp. 57-62.

²⁶ Sobre los intelectuales católicos brasileños desde la fundación del Centro Dom Vital hasta la convocatoria de la Constituyente, véase Romualdo DIAS, *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*, San Pablo, Unesp, 1996.

bastião Leme promovió aún la creación de una universidad católica en el Brasil, la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, en 1941, primera universidad privada del país²⁷. Pero esas sólo son algunas de las iniciativas del cardenal Leme para la efectiva catolización de la vida social y cultural del Brasil.

La carta pastoral de Leme influyó en un escritor entonces agnóstico, Jackson de Figueiredo (1891-1928), que inició una intensa correspondencia con el arzobispo, completada por conversaciones personales tras el traslado de éste a Rio de Janeiro, donde ya vivía el escritor sergipano. Auxiliado por la dirección espiritual del arzobispo, Jackson de Figueiredo se convirtió a la fe católica²⁸ y fundó en 1921 la revista *A Ordem* y el Centro Dom Vital un año después. Éste se convirtió en el núcleo del ultramontanismo brasileño a partir de entonces. El asistente eclesiástico del centro era el jesuita Leonel Franca (1893-1948), prolífico autor y director espiritual, cuyo apostolado anhelaba –como el del cardenal Leme– catolizar la República brasileña. La estrategia del Centro Dom Vital era la de crear una intelectualidad católica y ultramontana que, extendiéndose por los medios políticos y culturales, forjase un nuevo Brasil católico. La monarquía no traía buenos recuerdos. Y no es casualidad que diera nombre a la asociación Dom Vital, el obispo de Olinda condenado por el Imperio. De esa forma, todos esos intelectuales católicos y tradicionalistas se reunían bajo el signo del ultramontanismo, contentándose con que la república, no teniendo legitimidad de origen, se justificase por la legitimidad de ejercicio.

Jackson de Figueiredo, fundador del Centro Dom Vital en 1922, consideró al joven obispo pernambucano como un modelo de acción tradicionalista, antimoderna, totalmente católica. Dom Vital encarnó para él el ideal del combatiente católico en el Brasil moderno. El joven obispo, como Jackson de Figueiredo tras él, escogió la Iglesia antes que la monarquía. Al inicio de la República, cuando la mayoría de los apologistas católicos brasileños eran monárquicos convencidos, Jackson de Figueiredo –siguiendo el parecer de los obispos, que habían aceptado tranquilamente el nuevo régimen– defendió abiertamente la república como una aspiración de los brasileños, denunció al Imperio como una anarquía liberal, una falsa monarquía. No negó la superioridad de la monarquía tradicional, pero aun así acogió la República como apta para el Brasil y en la práctica un régimen más beneficioso para los católicos brasileños que el precedente. Una estimación poco común en los círculos tradicionalistas²⁹.

²⁷ Clemente ISNARD, «O cardeal Leme e a promoção do laicato brasileiro», *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis), vol. 27, fasc. 4 (1967), pp. 817-836.

²⁸ Cléa ALVES FIGUEIREDO FERNANDES, *Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1989, pp. 325-339.

²⁹ Jackson DE FIGUEIREDO, *A reação do bom senso*, Rio de Janeiro, Anuario do Brasil, 1922, pp. 107-112.

El Centro Dom Vital alcanzó una influencia incontestable en la cultura y la academia brasileña, influencia que duró hasta la década de 1960. El año 1922, en que como hemos visto se fundó el Centro Dom Vital, el del centenario de la Independencia del Brasil además, señaló un hito en la historia cultural brasileña. Pues en Recife se gestaba, por intelectuales como José Lins do Rego (1901-1957) y Gilberto Freyre (1900-1987), el movimiento regionalista³⁰; mientras que en San Pablo, en la Semana de Arte Moderno, se manifestaban corrientes nacionalistas. El relieve alcanzado por el Centro Dom Vital en el escenario cultural de Rio de Janeiro le llevó a constituir un punto de encuentro no sólo para los intelectuales católicos, sino también para pensadores agnósticos atraídos por la vitalidad intelectual y por las conferencias y actividades promovidas por el centro.

Antes de su conversión al catolicismo, en 1918, Jackson de Figueiredo ya estaba ligado a los poetas simbolistas y a la filosofía espiritualista de Raimundo de Farias Brito (1862-1917)³¹, al que conoció en 1914. Farias Brito, aunque no católico, alejó a Jackson de Figueiredo de sus anteriores influencias materialistas e anarquistas³². Era entonces el principal nombre filosófico que se pronunciaba contra el dominio del positivismo en el Brasil, dando inicio a lo que se llamó la «reacción espiritualista»³³, de la que la poesía simbolista no era parte irrelevante³⁴. Antes de conocer a Farias Brito, Jackson de Figueiredo había abrazado las más variadas filosofías, influido por autores tan distantes como Nietzsche, Comte, Sorel y Pascal. Entre tanto, tras un período de agnosticismo espiritualista, decidió en 1918 abandonar todos sus pensamientos anteriores, para convertirse en «un hombre que abdicó conscientemente de su individualismo intelectual en las manos amantísimas de la Iglesia Católica»³⁵. Tomó entonces como maestro a Joseph de Maistre, convirtiéndose en un contrarrevolucionario de cuerpo entero. Sus apasionados escritos apologéticos se divulgaron por todo el país. Aclamado como líder de una generación, ayudó a la conversión de muchos intelectuales, el más famoso Alceu Amoroso Lima (1893-1983), crítico literario que entonces usaba el pseudónimo de Tristão de Ataíde³⁶.

³⁰ Gilberto FREYRE, *Manifesto regionalista*, 7ª ed, Recife, Fundaj-Massangana, 1996.

³¹ Sobre Farias Brito, FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Las doctrinas políticas de Raimundo de Farias Brito*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.

³² Laurita RAJA GABAGLIA, *O cardeal Leme (1882-1942)*, cit., pp. 173-177.

³³ Sobre la «reacción espiritualista», FRANCISCO ALMEIDA MAGALHÃES, *Farias Brito e a reação espiritualista*, Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1918.

³⁴ Alfredo BOSI, *História concisa da literatura brasileira*, 43ª ed., San Pablo, Cultrix, 2006, pp. 297-300.

³⁵ Jackson DE FIGUEIREDO, *Pascal e a inquietação moderna*, Rio de Janeiro, Anuario do Brasil, 1922, p. 9.

³⁶ Para la correspondencia entre Jackson de Figueiredo y Tristão de Ataíde, Alceu AMOROSO LIMA y Jackson DE FIGUEIREDO, *Correspondência*, Rio de Janeiro, ABL, 1995.

De la influencia de Jackson de Figueiredo surgirán grupos de jóvenes intelectuales en todo el Brasil, como el de Recife, bajo la guía del padre Antônio Ciríaco Fernandes (1880-1942), y el San Pablo, donde jóvenes como Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) y José Pedro Galvão de Sousa (1912-1992) fundaron en 1930 la Acción Universitaria Católica, siguiendo el ejemplo del Centro Dom Vital. Los ultramontanos brasileños combatían el positivismo y defendían la catolización de la República brasileña. La restauración de la monarquía, que había sido defendida por literatos como Carlos de Laet (1847-1927) y Eduardo Prado (1860-1901), en los primeros años de la República, se había convertido en un ideal prácticamente descartado en seguida, y los esfuerzos políticos de los católicos se dirigían a catolizar la República según el camino ultramontano. El cardenal Leme y sus colaboradores laicos pelearon las conquistas católicas logradas en la Constitución de 1934. Plínio Corrêa de Oliveira fue el diputado más joven y más votado de esa Asamblea constituyente. La legislación laboral también reflejaba la doctrina social de la Iglesia. La consagración del Brasil al Sagrado Corazón, en 1931, en el alto del Corcovado, parecía ser el inicio de una nueva época... Todo indicaba un porvenir católico y ultramontano para la República brasileña.

El ideal de la monarquía tradicional sólo fue recuperado en 1928 cuando Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978) fundó el Centro Patria Nueva (*Pátria Nova*), que abogaba por la instauración de un tercer reinado, de Don Pedro III (1909-1981), nieto de la princesa imperial Dona Isabel (1846-1921) y comprometido con la causa tradicionalista. El patrianovismo se expandió rápidamente por el Brasil, en un momento en que surgían por doquier en el mundo organizaciones de tipo corporativista y antiliberal. Se dio una gran proximidad entre los patrianovistas y los integralistas lusitanos, con los cuales colaborará Alexandre Corrêa (1890-1984) durante el periodo de su doctorado en Bélgica. Las fuerzas patrianovistas fueron drenadas sin embargo por la pujanza omnipresente de otro integralismo, éste brasileño, y muy diferente del lusitano, el de Plínio Salgado (1895-1975). Veiga dos Santos, con todo, perseveró en su predicación monárquica y tradicionalista, con el apoyo del joven jefe de la Casa Imperial. El tradicionalismo de Veiga dos Santos continuó en la revista *Reconquista*, dirigida por José Pedro Galvão de Sousa en la década de 1950, y enseguida en *Hora Presente*, publicada a partir de 1968, donde la influencia del carlismo español se transparenta especialmente.

En Rio de Janeiro, entre los principales colaboradores de Jackson de Figueiredo estaban Perilo Gomes (1890-1952) y Hamilton Nogueira (1897-1981). Convertido pocos meses antes de la muerte del fundador, Tristão de Ataíde asumió la dirección de la obra de Jackson de Figueiredo a lo largo de la década de 1930, pero a mediados de la siguiente se alejó de la posición contrarrevolucionaria asumida tras su conversión, tomando la bandera de la democracia y abrazando ideas próximas al liberalismo, primero, y al socialismo después. También Hamilton Nogueira dejó la línea contrarrevolucionaria para aproximarse a la democracia cristiana y seguir una carrera política.

Por otro lado, Gustavo Corção (1896-1978), ingeniero convertido a los cuarenta años, en 1936, al principio ardoroso demócrata cristiano, representó a partir de la década de 1950 una reacción interna en el Centro Dom Vital contra la nueva dirección teológica y política de Alceu Amoroso Lima, hasta convertirse en un célebre contrarrevolucionario.

En el fondo de esas evoluciones se encontraba la actitud ante Jacques Maritain. Es sabido que a partir de 1936, con la publicación de su libro *Humanismo integral* y su postura ante la guerra de España, la intelectualidad ultramontana se dividió –en términos políticos– entre los contrarrevolucionarios, que se oponían a la influencia política de Jacques Maritain, y los demócrata cristianos (o maritainianos) que terminaron siendo mayoritarios, agrupando a los líderes de la Acción Católica en distintos Estados, como Edgar da Mata Machado (1913-1995), en Minas Gerais, y Luiz Delgado (1906-1974), en Pernambuco, conocidos juristas dedicados al estudio del derecho natural. A pesar de la intensa disputa política e intelectual que surgió entre ambos bandos, los dos estaban capitaneados por decididos ultramontanos. No se discutía su adhesión a la doctrina social de la Iglesia, aunque divergiesen en cuanto al contenido y énfasis que deberían ponerse en el apostolado político.

Contra Maritain se manifestaron jesuitas como el padre Arlindo Vieira (1897-1963) y el ya mencionado padre Antônio Ciríaco, muy divulgados por el diario *O Legionário*, dirigido por Plínio Corrêa de Oliveira. Del *Legionário*, las Congregaciones Marianas y la Acción Católica, de la que Corrêa de Oliveira fue dirigente hasta la década de 1940, surgió el grupo inicial de la Sociedad Brasileña para la Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, más conocida como TFP. En 1960, cuando se fundó, el ultramontanismo de las décadas anteriores había cedido el paso a un anticomunismo de tipo conservador, del que Corrêa de Oliveira se tornó el principal representante en el Brasil a partir de entonces. En el contexto de la guerra fría ese conservadurismo tendía, en política internacional, a identificarse con la causa de los Estados Unidos de América, y adoptaba en materia económica una postura liberal. Corrêa de Oliveira y Gustavo Corção mantuvieron precisamente sobre este asunto un debate público en la prensa, durante el que el fundador de la TFP defendió abiertamente el capitalismo, mientras que el escritor carioca lo rechazó con citas de Santo Tomás de Aquino sobre las relaciones económicas³⁷. Si autores como José Pedro Galvão de Sousa y Gustavo Corção mantuvieron las críticas tradicionales a la economía liberal, Plínio Corrêa de Oliveira, en la estela del conservadurismo anglosajón, defendió el capitalismo como acorde a la doctrina social de la Iglesia.

³⁷ Gustavo CORÇÃO, «Reforma agrária: questão de consciência», *O Estado de S. Paulo* (San Pablo), año LXXXII, n. 26.302 (1961), p. 64; «Reforma agrária e direito de propriedade», *O Estado de S. Paulo* (San Pablo), año LXXXII, n. 26.308 (1961), p. 97; «Harmoniosa desigualdade?», *O Estado de S. Paulo* (San Pablo), año LXXXII, n. 26.314 (5 fev. 1961), p. 84; Plínio CORRÊA DE OLIVEIRA, «Reforma agrária: questão de consciência: livro odioso como a invasão da Hungria?», *Catolicismo* (San Pablo), año XI, n. 124 (abr. 1961), pp. 1-2.

El ultramontanismo brasileño, de Dom Vital a Plinio Corrêa de Oliveira, conoció diversas corrientes, más o menos abiertas a la democracia moderna –Gustavo Corção, fundador de *Permanência*, organizó en la década de 1940 la Resistencia Democrática, que reunía miembros del Centro Dom Vital opositores al gobierno de Getúlio Vargas, y a la posibilidad de la restauración monárquica, pero el legitimismo histórico y dinástico no estuvo en el centro de sus preocupaciones. La misma TFP –a la que se afilió Don Luis de Orleans Braganza, el hijo mayor y heredero del príncipe Don Pedro Enrique (1909-1981), jefe de la Casa Imperial del Brasil–, jamás se comprometió oficialmente con la restauración de la monarquía. Sus campañas se centraron, desde su fundación, en el combate al socialismo y a la reforma agraria, y no directamente en la restauración de la monarquía, aunque extraoficialmente y a título privado miembros de la TFP se implicaron en el plebiscito sobre la Monarquía de 1993.

Cerca de un siglo duró la influencia más fuerte del ultramontanismo brasileño. Surgió en la década de 1870 con la cuestión religiosa, tuvo su auge entre los años 1920 y 1940 –cuando el ideal de la República católica parecía posible de alcanzar a corto plazo– y rápidamente se vació a lo largo de los años 60 y 70, cuando los antiguos dirigentes ultramontanos –tanto los tradicionalistas como los que se habían pasado a la democracia cristiana– atenuaron progresivamente la irrestricta obediencia política a la Santa Sede que habían proclamado con anterioridad, hasta el punto de disentir públicamente de decisiones pontificias. La Acción Católica Brasileña, fundada oficialmente en 1935, y que representó el auge del ultramontanismo, entró en crisis en la década de 1950. En el decenio siguiente la ideologización de grupos influyentes en su seno llevó a rupturas como la de Acción Popular –posteriormente Acción Popular Marxista-Leninista–, nacida en 1962 de la Juventud Universitaria Católica. Llegándose, al final de la década, a la extinción oficial de la Acción Católica Brasileña.

Está también, en la derecha, el caso de intelectuales como Plinio Corrêa de Oliveira y Gustavo Corção. En los años 40, por ejemplo, a causa de su ultramontanismo estricto, habían condenado de forma militante todo tipo de maurrasianismo político, especialmente en el Brasil y, en concreto, el que se desarrollaba en los ambientes integralistas, con la colaboración de numerosos intelectuales católicos. En los años 70, en cambio, criticaron públicamente la política vaticana con relación a los países socialistas, el primero, y la apertura al liberalismo, el segundo. Se trata de una notable mudanza de postura que evidencia el fin de la época de oro del ultramontanismo brasileño, tras un siglo de decisiva influencia en la vida política y cultural del mayor país católico del mundo.

Fue a partir de la década de 1960 cuando el ultramontanismo, tanto el de los contrarrevolucionarios como el de los demócrata-cristianos, decreció sensiblemente, surgiendo en el seno de ambos grupos movimientos de contestación, más o menos velada, de la autoridad pontificia. En la práctica, los

grupos ultramontanos tendieron a identificar el magisterio pontificio con sus propias causas políticas, de derecha o de izquierda, de manera que cuando la palabra del papa no les favorecía tendían a considerar que o la Santa Sede ingenuamente era engañada en asuntos políticos o incluso que era connivente con un partido (el opuesto).

Absteniéndose normalmente de acusar a los Romanos pontífices, los antiguos líderes ultramontanos pasaron a permitirse juzgar y aun condenar los pontificados. Si Plinio Corrêa de Oliveira y Gustavo Corção criticaban las concesiones hacia la izquierda en la política eclesiástica del papa Paulo VI, Alceu Amoroso Lima, a su vez, consideraba que el papa era muy condescendiente con la derecha. Cuando terminó el siglo ultramontano en el Brasil, los jefes laicos de otrora, que levantaron el nombre de Dom Vital como modelo de obediencia a la Santa Sede y sumisión de la política a la causa más alta de la religión, ya se habían habituado a juzgar y criticar la política vaticana e incluso los documentos pontificios oficiales. El ultramontanismo ya no tenía fuerza entre los católicos brasileños en la década de 1970.

7. FINAL

La cuestión religiosa representa el nacimiento apoteósico del ultramontanismo brasileño, rompiendo el viejo compromiso de la inteligencia católica con el regalismo masónico vigente, que –apoyado en argumentos legitimistas– se escudaba en el mantenimiento de la dinastía Braganza y en el Estado confesional frente al desorden republicano de los países vecinos. Ese compromiso se quebró cuando el Estado imperial permitió que, por su obediencia al derecho canónico y su actuación contra la masonería, los obispos Vital Maria y Macedo Costa llegase a ser formalmente condenados a prisión con trabajos forzados. En ese momento surgió por primera vez entre los católicos ortodoxos la contestación a la autoridad imperial, hasta el punto de aceptar el derrocamiento de la dinastía legítima en favor de una república que respetase la libertad de la Iglesia. No se puso en cuestión tanto la legitimidad de origen del poder de los emperadores, como la legitimidad de ejercicio.

La cuestión religiosa representó de modo ejemplar la participación del Brasil en el gran conflicto entre la Iglesia y el liberalismo en el siglo XIX. El liberalismo pretendía excluir lo sagrado de la vida pública o someterlo al poder civil. Por una u otra vía consagraba el naturalismo como ideología pública. En el Brasil, fue adoptada por el gobierno y por la masonería, que inspiraba a la parte más preponderante de los hombres públicos, aunque los emperadores no pertenecieran a ella, la estrategia del sometimiento del orden religioso al político. El Estado imperial, oficialmente católico pero prácticamente masónico, con todo, no actuaba abiertamente contra la Iglesia y el apoyo de gran parte del clero estaba garantizado por la mentalidad liberal y regalista que en su seno fermentaba. Un ambiente acomodaticio impedía

el progreso de la evangelización y la efectiva conversión del Brasil, dirigiéndose las instituciones por lo que se podría llamar catolicismo liberal, contra el que militaba el ultramontanismo. El gobierno, para el control del Estado sobre la Iglesia, se servía de la institución del patronato imperial.

El ultramontanismo significó el grito de libertad de la Iglesia, incluso a costa de la legitimidad monárquica. El reinado de Doña Isabel, que hubiera significado probablemente la reorientación ultramontana del Imperio, no llevó a ocurrir, a causa del golpe militar apoyado por los esclavócratas –que se vengaron así de la princesa imperial, quien ejerciendo la regencia había firmado la abolición de la esclavitud, y esperaban del nuevo régimen al menos una compensación financiera, que la princesa había negado– y fomentado por los positivistas, al que ni reaccionó la Iglesia ni el pueblo de Rio de Janeiro. Entre los católicos, el ultramontanismo se propagó hasta el punto de suscitar una nueva élite intelectual responsable de un amplio movimiento de catolización de la cultura nacional y de las instituciones políticas y sociales. El auge de ese movimiento se dio durante el pontificado del cardenal Leme en la archidiócesis de Rio de Janeiro, durante la presidencia de Getúlio Vargas. Tras la muerte del cardenal Leme, en 1942, el ultramontanismo, aun entrando en decadencia, subsistió todavía durante cerca de dos décadas, hasta ser definitivamente enterrado bajo los escombros de la crisis que siguió al Concilio Vaticano II.

EL ULTRAMONTANISMO EN PARAGUAY

OSCAR BÁEZ

Universidad Nacional de Asunción (Asunción / Paraguay)

1. *ÍNCIPIT*

Desde los albores del descubrimiento del Paraguay se han sucedido acontecimientos que requieren un abordaje que exceda la rudimentaria categoría analítica del liberalismo, que considera las esferas políticas y religiosas como áreas completamente escindibles entre sí. En Paraguay, desde principios de su historia Hispánica, la Iglesia –lo sagrado¹– y el Imperio –lo político²– han estado fuertemente enlazadas en lo que la Tradición reconoce a su vez como la unión del *Trono y el Altar* en su particular manera de ejercitar el poder de ambas esferas. En este ensayo, se abordará desde una breve perspectiva histórica la figura más emblemática de la iglesia en Paraguay de post guerra, que fue el arzobispo Juan Sinforiano Bogarín, en su vinculación directa con lo que la academia reconoce como ultramontanismo en sus notas fundamentales y aplicándolas en el contexto particular del Paraguay.

2. DEFINICIONES

Initium doctrinae sit consideratio nominis sostenían los clásicos y antes de realizar las aproximaciones de orden teóricas, es importante clarificar el elemento central del análisis del presente ensayo, el ultramontanismo.

Francisco Canals expone con gran claridad las coordenadas históricas y las posiciones teóricas amplias del llamado ultramontanismo:

«El nombre de “ultramontanos” se había aplicado, por parte de los “galicanos” a los teólogos y canonistas partidarios de la plenitud de poder y magisterio infalible del pontificado romano. Pero, sobre todo desde principios del siglo XVII, había ocupado también un plano preferente de atención el

¹ Dalmacio NEGRO, *Historia de las formas de Estado*, Madrid, Ed. El Buey Mudo, 2010.

² *Ibid.*

problema de las relaciones entre la potestad eclesiástica y los poderes civiles. En este aspecto el ultramontanismo se había configurado característicamente en las polémicas que el Cardenal Belarmino y nuestro Suárez sostuvieron con el rey Jacobo de Inglaterra. De este modo la oposición entre las escuelas ultramontana y galicana consistía en que mientras los galicanos negaban toda potestad, aun la indirecta, de los pontífices, sobre el poder de los reyes, y afirmaban el origen divino inmediato del poder civil; los ultramontanos, por el contrario, para mejor defender el poder indirecto de la Iglesia, y su facultad para juzgar y deponer a los reyes y desligar a sus súbditos del juramento de fidelidad, solían enseñar el origen “mediato” del poder civil, que era comunicado a los reyes mediante la elección humana»³.

Por extensión del concepto, entenderá el siguiente ensayo en la relación estrecha primero entre las dimensiones espirituales y seculares del ejercicio del poder, sin dejar por ello de describir sucintamente algunas especificaciones históricas y teológico-políticas de la dialéctica entre *autoritas* y *potestas*. Estas consideraciones son importantes habida cuenta que justamente, el ultramontanismo históricamente nace como reacción al proceso de secularización y de intención de los regímenes liberales a socavar y erosionar los ámbitos seculares de influencia eclesiástica, por lo cual, los vasos comunicantes de ambas dimensiones son fundamentales.

3. ANTECEDENTES

Históricos

Paraguay tuvo, en relación con los países limítrofes, con posterioridad a las secesiones que marcaron el siglo XIX, una situación de particular tendencia que podría enmarcarse dentro de su lógica geopolítica a quienes procederemos a analizar desde su praxis política y luego, su relación con la Iglesia.

Conocida esta etapa por el romanticismo liberal como la época «nacionalista», surgen tres figuras de notable impronta para el acervo histórico legítimo de los procesos secesionistas y de afianzamiento de la idea de nación política, precursora sin lugar a dudas del Estado-Nación (elemento halógeno para la histórica forma política del Paraguay en el que sin dudas el factor fundamental es el gobierno de los hombres) que con ahínco y sin demoras tuvieron a bien reforzar a los efectos de terminar por cristalizar los hechos que fracturaron el Imperio Católico.

Las tres personas que la historiografía liberal del Paraguay reconoce como padres de la patria, son José Gaspar Rodríguez de Francia, Carlos An-

³ Francisco CANALS, «El elemento romántico en la génesis del catolicismo liberal», *Verbo* (Madrid), n. 533-534 (2015).

tonio López y el hijo de éste, Francisco Solano López. Es importante justamente destacar que estos tres presidentes conservaron –espuriamente– la facultad regia concedida por los pontífices a los Monarcas denominada «derecho de Patronato», que en su origen fue un privilegio que traía consigo una gran responsabilidad. A los efectos de ulteriores análisis es importante reconocer en esta usurpación liberal, las profundas implicancias que, a lo largo de la historia, quedaron ínsitas en el modo de entender la política no solamente por parte del cuerpo civil, sino también por el alto y el bajo clero paraguayos.

El sistema liberal que ha ingresado al país desde la secesión y la fractura con el tronco de la Monarquía Católica, ha desde un inicio buscado hacer de la Iglesia un artefacto legitimante del poder civil rebelde no solamente a la Corona, sino a la misma Roma. Las situaciones que vivieron las órdenes religiosas fueron generalmente de penurias y de poca atención, diezmadas en su capacidad de recibir ayuda del exterior, y sometidas al yugo del manejo de los gobiernos usurpadores del Derecho al Patronato.

La usurpación liberal del Patronato Regio se estilaba en las Españas realizar a través de la votación del clero local, que su resultado era entregado a la autoridad eclesiástica de la diócesis. Esta entregaba según la norma constitucional vigente en tiempos del P. Bogarín, al Gobierno. Luego de la aceptación del Parlamento, el presidente de la República, por el privilegio que anteriormente tenían los Monarcas, se encargaba de enviar al Pontífice la terna de propuestos, de la cual salía la elección del nuevo Obispo.

Antecedentes teórico-teológicos

El Derecho de Patronato tuvo sin dudas primero una fuerte raigambre en una idea política sacral, fundamental para entender la Monarquía Católica, sin caer en el liberalismo de suyo secularizador y mundanizante. En ese sentido, amén de las facultades de derecho, huelga mencionar las profundas ideas que jalonan la idea de monarquía, no solamente desde una perspectiva politológica en la cual se refiere al ejercicio del mando y a una serie de características que le son propias. Los orígenes de la idea sacral y su contacto con las polis tienen antecedentes remotos, incluso no hispanos. En ese sentido, cabe destacar que para un abordaje epistémico completo, se deben focalizar dos aproximaciones que históricamente se han sucedido dentro de la comprensión de la figura del monarca, la monarquía y la corona. La primera, es la legitimación cristocéntrica de la realeza y la segunda, la legitimación iuscéntrica.

A los efectos de considerar esta primera aproximación, es fundamental reconocer primeramente la idea *dual* en la esfera político religiosa. Durante el periodo posterior a la coronación de Carlomagno y hasta prácticamente la aparición de la sedición y herejías luteranas, la mixtura del rol del Emperador o Rey y también los Obispos, encontraban en los que ocupaban di-

chos cargos una normalidad de funciones tanto seculares como espirituales. Como nota explicativa, en el caso inglés, ya en el año 1107 y bajo concordato firmado por la Santa Sede, se definió que la investidura episcopal implicaba también una investidura de barón⁴.

Por otro lado, el Rey también era tomado como una persona mixta, pues le eran atribuidas ciertas capacidades espirituales, como resultado directo de su consagración regia y unción⁵, en las que autores refieren incluso de la consideración de que el monarca tenía atribuciones de vicediácono y lector, en la sagrada liturgia. No obstante, más allá de estas aproximaciones a sus funciones, corresponde sin dudas mencionar que en su momento la doctrina pontificia fue dejando en claro la función sacerdotal como competencia directa en todos los niveles del cuerpo eclesiástico, lo cual no es discutible por ser sentencia asumida por la autoridad suprema de la Iglesia.

La situación del monarca de todas formas lo ut supra mencionado, no era considerado por muchos autores bajomedievales como «meramente» laical⁶. En ese sentido, destacable es demostrar en líneas del Anónimo Normando, de su obra *De Consecratione pontificum et regium* cómo este autor deja palpable lo que en aquellos tiempos era una realidad muy aceptada tanto por el pueblo llano, como por ilustres juristas. En ese sentido, el autor refiere:

«Debemos por tanto reconocer (en el Rey) una persona geminada, una proveniente de la naturaleza geminada y otra de la gracia... Una por la cual en virtud de la naturaleza se asemejaba a otros hombres; y otra por la cual en virtud de la eminencia de su deificación y por el poder del sacramento (de la consagración), superaba a todos los demás. En lo que concierne a una de las naturalezas era por naturaleza, un hombre individual; en lo que refiere a su otra personalidad era, por la gracia, un *Christus*, esto es un hombre-Dios»⁷.

El lenguaje teológico que subyace a la legitimación de la función real sacral es total y demuestra una serie de consideraciones que es oportuno mencionar. En un primer momento, no solamente en Rey, sino que toda la esfera política estaba dentro de una esfera religiosa que en palabras de Negro está claramente enunciado:

«En un primer momento, Lo Político estaba integrado en Lo Sagrado –localización de Lo Divino, el poder por el que existe todo– y custodiaba la verdad eterna del orden divino inscrito en la naturaleza, cuyas reglas eran

⁴ Ernst KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Ediciones Akal, 2012, p. 77.

⁵ *Ibid.*

⁶ Sobre la «clericalización» del oficio real, comienza aproximadamente con Hincmar de Reims y Carlos el Calvo. Cfr. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, cit., pp. 78 y ss.

⁷ *Ibid.*, p. 79.

el Derecho. Lo Político era la forma que Lo Sagrado cuidaba la unidad y seguridad de la comunidad haciendo prevalecer el derecho. Su finalidad era administrar el *ius vitae ac necis*⁸.

Ciertamente las funciones regias y sacerdotales por mucho tiempo tuvieron una simbiosis o confusión en varios pueblos de diversos grados de civilización, pero esto no obsta con que, ya avanzado el primer milenio de la Civilización Cristiana, se haya considerado la naturaleza sacral del poder político que se desborda en múltiples niveles, como por ejemplo el de su relacionamiento con la Iglesia y su rol preponderante en la expansión de la verdadera fe. En ese sentido, cabe destacar que, con el advenimiento de Nuestro Señor, los tratadistas antiguos consideraban que la imagen regia del monarca era la de la imitación de Nuestro Señor en tanto que el Rey representaba en la tierra las dos naturalezas separadas pero unidas que hacen a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. Esta *traslatio e imitatio* se denominaba *Christomimētes*. Explica Kantorowicz que la diferencia sustancial entre el Ungido por el Padre por la Eternidad, y su imagen terrena (antitipo) era que Nuestro Señor es Rey por la naturaleza, y el monarca temporal por la gracia. Así, mientras el Espíritu descendía sobre cada Rey terreno en el momento de su consagración para hacer de él «otro hombre» por un pequeño lapso de tiempo.

Estas consideraciones de tipo teológico político requieren análisis mucho más profundos y exceden el ámbito de este ensayo breve. No obstante, permiten demostrar las profundas conexiones entre las dimensiones religiosas y políticas que el liberalismo se ha tomado a bien intentar por todos los medios a su alcance dismantelar y a los que el *ultramontanismo* ha intentado ser un dique de contención, retrayendo estas ideas esbozadas, aunque sumamente desarrolladas y actualizadas por el Magisterio y la Tradición, para contener el avance de la Revolución.

4. EL CASO BOGARÍN Y EL ULTRAMONTANISMO EN PARAGUAY

Reseña biográfica del arzobispo Bogarín

Nació en fecha 21 de agosto de 1863, prácticamente a días de la confrontación bélica que arrasó al Paraguay los próximos años, diezmándolo de población civil de manera dramática. Huérfano muy pequeño, tuvo que trasladarse de pequeño al terminar la guerra a la casa de una tía materna, donde ayudó al mantenimiento del hogar a través de actividades en la chacra familiar, con lo cual su personalidad fue formándose alrededor del típico arquetipo de paraguayo de la época.

⁸ Dalmacio NEGRO, *Historia de las formas de Estado*, cit.

Ingresó al seminario en el año 1880 con 16 años, donde se formó en las ciencias filosóficas y cristianas para ejercer el rol sacerdotal, en medio de un país en ruinas. Ordenado el 24 de febrero de 1886, asume el siguiente año ya el rol de cura párroco de la Catedral Metropolitana. Contra todo pronóstico forma parte de la terna en la cual participaron el P. Arrúa, administrador eclesiástico; el P. Dr. Narciso Palacios y el joven Bogarín. Sin embargo, el Papa León XIII opta por Bogarín, apostando por un episcopado con proyección y nuevos bríos para un país que requería una reforma profunda de su clero en lo administrativo, en lo pastoral y en lo moral.

La situación eclesiástica del Paraguay

La situación de la Iglesia en el Paraguay de postguerra no era absolutamente nada alentadora. En ese sentido, Bray⁹ comentaba lo siguiente:

«Al asumir Monseñor Bogarín el gobierno de su diócesis, el clero paraguayo dejaba bastante que desear en general, así cualitativa como cuantitativamente. El Seminario Conciliar había reabierto sus puertas en abril de 1880, luego de prolongado y trágico paréntesis impuesto por la guerra de la Triple Alianza, si bien ya en años anteriores a la inmolación nacional no brilló ese clero por sus virtudes, conforme se evidencia por algunas severas admoniciones propinadas por el entonces Obispo Fray Basilio López».

Quitadas las frases en claro sentido romántico, es claro que el trecho de formación y de rectitud del clero no eran los más óptimos, lo cual generaba unos problemas a la hora de conformar un cuerpo eclesiástico que enderece los rumbos de una comunidad política ya de por sí lacerada por el hambre y la completa ruina luego de una guerra inmisericorde. En ese sentido cabe destacar la visión estratégica de Mons. Bogarín quien permitió y alentó la presencia de órdenes y congregaciones religiosas en el país, con lo cual la labor pastoral recibió un nuevo impulso además, de incorporar a la cristianidad paraguaya, nuevos carismas aprobados y alentados por la autoridad eclesiástica.

Según Heyn¹⁰ antes de la guerra existían en Paraguay unos 160 sacerdotes, de los cuales sobrevivieron apenas 33. Fallecieron en su mayoría en el campo de batalla oficiando de capellanes, de peste o de inanición. Esto generó un problema mayúsculo en la sociedad paraguaya, el cual fue el del amancebamiento y concubinato, como remedios ad hoc al drama de la despoblación que sufrió el país. En ese sentido, Bogarín fue un férreo defensor de la institución cristiana del matrimonio a la que alentaba a los paraguayos tanto de la ciudad, como de tierra adentro. Conocedor de tantos hogares quebrados por el drama de las infidelidades o por las luctuosas jornadas de

⁹ Arturo BRAY, *Hombres y épocas del Paraguay*, Buenos Aires, Editorial Difusam, 1943.

¹⁰ Carlos HEYN, *Juan Sinforiano Bogarín*, Asunción, Editorial El Lector, 2011.

revolución permanente, el Paraguay de post guerra que le tocó pastorear a M. Bogarín fue sin dudas un rompecabezas de difícil solución.

El ultramontanismo paraguayo. Mons. Juan Sinforiano Bogarín

Las caracterizaciones propias del perfil ultramontano y político de Mons. Bogarín serán extraídas de dos documentos, el primero, la obra publicada por el P. Carlos Heyn Shupp denominada «Juan Sinforiano Bogarín» dentro de la serie publicada por los 200 años de la secesión paraguaya de la metrópoli hispana y la Carta Pastoral «Sobre la Iglesia y la Política» del año 1937 dada por el arzobispo de Asunción.

Las claves del ultramontanismo las tenemos que clarificar a los efectos de encontrar en el Magisterio de Mons. Juan Sinforiano Bogarín los elementos que conecten ambas dimensiones. En ese sentido, se propone como ejes neurálgicos de lo que se conoce como ultramontanismo:

1. La primacía del poder espiritual por sobre el temporal.
2. La posición política de los partidarios en el siglo XIX de la libertad de la Iglesia en contestación a la conformación de los Estado-Nación.
3. La posición política en general de resistencia de los católicos a los cambios introducidos por la Revolución Liberal tendentes a minar la influencia de la religión y la Iglesia Católica en los ámbitos sociopolíticos.
4. La dimensión de ejercicio personal de poder espiritual y de influjo temporal a altos niveles de los gobiernos seculares.

En el Paraguay, dada la compleja trama de relaciones entre la sociedad civil, la comunidad política, la religión y la Iglesia jerárquica desde sus inicios, pero sobre todo desde el proceso de reconstrucción que se inició con posterioridad a la guerra contra la Triple Alianza, es que el rol eclesiástico asume una preponderancia capital en todos los estamentos sociopolíticos, culturales y económicos del país.

El peso eclesiástico que quiso enfatizar Juan Sinforiano Bogarín al papel de la Iglesia en el ámbito público es innegable. Más allá de los éxitos o fracasos que pudieron tener sus empresas particulares a la hora de lograr la paz en medio de situaciones tumultuosas de levantamientos armados o de conseguir recurrir al ideario del nacionalismo decimonónico para instar a la defensa del Chaco en la guerra contra Bolivia de la década de los 30, el presente ensayo tiene como objetivo entrelazar si cabe o no elementos ultramontanos desde las características descritas.

Escribe Heyn¹¹ que menciona Mons. Bogarín en sus memorias:

¹¹ *Ibid.*, p. 32.

«En 1921, el 15 de agosto comienza su segunda presidencia Manuel Gondra, hombre de vastos conocimientos, literato, diplomático de alto relieve y de una honradez a toda prueba. Su asunción “fue tan grandiosa que la historia no señala otra igual”. Pero la parte joven del partido radical, para democratizar al partido, junto con el Ministro del Interior Justo José P. Guggiari se opusieron a Gondra hasta hacerlo renunciar después de fuerte lucha a la presidencia. Eran los tiempos de los “librepensadores quienes con el nombre de ‘Educación y Ciencia’ no dejaban de atacar al Clero, a la Religión, a todo [...]”. Con la más profunda indignación de los espíritus buenos, católicos e indiferentes éstos y el Clero que siempre ha sabido mantenerse en una prudente equidistancia en cuestiones políticas. Abandonaron “su habitual quietud para lanzarse a la lucha cívica con la única mira (entiéndase bien) de aleccionar a los ofuscados sectarios de la masonería y demás anticatólicos, probándoles que la gran generalidad de los ciudadanos paraguayos son católicos”».

La mirada de la situación por parte de Mons. Bogarín tiene tres componentes claros en los que se puede desprender un ultramontanismo bastante particular. En este caso, al asumir un presidente de un partido conocido por tener en general en sus filas a personas no amigas de la religión, el arzobispo en sus memorias cuenta tres hechos que valen la pena analizar.

1. Su sincera admiración al nuevo presidente. Esta actitud de recibimiento pacífico y poco virulento probablemente se deba a la política de entendimiento que había emprendido desde un inicio de su episcopado, a los efectos de poder tener garantías en su evangelización. No obstante, es interesante acotar cómo la percepción particular hace que posteriormente las opiniones en general al grupo que sostenía al presidente de marras, discordantes. Es decir, el nuevo Primer Magistrado responde a una línea política clara de sometimiento del poder eclesiástico por el poder civil, no obstante, esa situación, Mons. Bogarín se prodiga en dar su beneplácito.
2. Su descripción de las posiciones de los referentes jóvenes del liberalismo paraguayo. Con meridiana claridad y con las herramientas de las definiciones de la época, Monseñor no atisba a describir a los anticatólicos de la época, en los que claramente se militaba en favor de una separación radical de la religión y la comunidad. Este punto es importante, debido a que si bien es cierto que Monseñor tuvo una opinión favorable del nuevo presidente, no obstante dejó sentadas las posiciones en relación a aquellos que rodeaban su nucleación política.
3. Cuando en la última idea Mons. Bogarín referencia la «equidistancia» de los «espíritus buenos, católicos e indiferentes», que fueron movidos a la lucha contra los anticatólicos solamente a los efectos de «aleccionarles», probablemente sí estamos en una posición de tintes ultramontanos, entendido en su acepción tercera de la discrimina-

ción teórica que se hizo anteriormente. Y es que justamente, el Reinado Social de Nuestro Señor Jesucristo exige, manda y obliga a que los seglares no tengan actitudes «quietistas» o «indiferentes», sino que se lancen decididamente a conquistar todos los espacios para el Nuestro Señor. Conocidas sin embargo las peripecias de la situación económica de aquel entonces, esta disposición adversa no impedía que con su egregia figura pueda aglutinar una contestación política verdaderamente católica. El punto que describe en sus memorias, muestra a las claras la situación del cuerpo político católico absolutamente indiferente salvo cuando las diatribas anticatólicas y antirreligión son completamente expresas. El problema es que generalmente estas situaciones no son ni mucho menos permanentes, sino que el liberalismo ha tenido como eje de trabajo, el socavamiento lento pero progresivo, de todas las instituciones cristianas.

Otro apercebimiento que menciona el autor¹² es sobre una carta pastoral, en donde se pueden ver las líneas claras del rol político del seglar:

«Publiqué una Carta Pastoral llamando la atención de los ciudadanos católicos sobre sus deberes cívicos, como tales y explicándoles su obligación en conciencia de no dar sus votos a favor del Divorcio vincular de los anticatólicos, masones activos, etc., etc.».

La insistencia del papel de competencias del católico en su esfera «cívica» a la participación electoral nos muestran claramente la intención del Obispo de alentar la participación de los católicos en las justas electorales, probablemente con el objetivo de tutelar, cuidar o rescatar elementos e instituciones que estaban sepultados luego de la guerra contra la Triple Alianza, además de poder lograr un enfrentamiento directo con las fuerzas que, operantes, realizaban y llevaban adelante propuestas que lesionaban gravemente la moral cristiana de la comunidad. Esas instituciones, costumbres y modos de entender las relaciones humanas no son sino la capa sobre la que se sostiene todo el engranaje comunitario, a los cuales Bogarín intentó tender lazos para cuidar.

No es menos importante mencionar las peripecias apostólicas de Mons. Bogarín. En ese sentido, su altura intelectual y moral por sobre los acontecimientos, vaivenes y situaciones particulares de la política nacional hicieron que luego de las enormes travesías que realizó por todos los rincones del país –según el Coronel Arturo Bray, recorrió 48.425 kilómetros, administró el sacramento de la Confirmación a 553.067 personas, celebró 10.928 matrimonios, ordenó a 90 sacerdotes paraguayos además de dirigir a la grey católica 66 cartas pastorales¹³– con lo cual en sus retornos, están reflejados

¹² *Ibid.*, p. 33.

¹³ Juan Sinfiorano BOGARÍN, *Mis Apuntes. Memorias de Monseñor Juan Sinfiorano Bogarín*, Asunción, Editorial Histórica, 1986.

no solamente opiniones religiosas o espirituales, sino que también aquellas que hacían a la situación social de los paraguayos de muchos lugares olvidados por las autoridades civiles. En sus memorias, deja sentado, por ejemplo:

«A mi regreso de la misión por Tacurú-Pucú, Itaquiry, Villa Azara y San Lorenzo (Alto Paraná), mandé una nota –7 de marzo de 1907– al Sr. Ministro de Culto, Dr. Carlos Luis Isasi, indicando los medios que a mi juicio se podían adoptar para mejorar la suerte de los habitantes de esa región, completar la civilización de los guayanás y trabajar por la reducción de los Caiguá del Alto Paraná.

Como en esta nota indicaba la conveniencia de crear dos pueblos, y para esto era necesario expropiar terrenos, fui a hablar con el Ministro del Interior, el Dr. Manuel Benítez, que siempre ha sido deferente y hasta cariñoso conmigo, me agradeció a nombre del gobierno por el interés que demostraba por el progreso general del país, me prometió categóricamente que en los primeros días de abril próximo, hablábamos en marzo, presentaría a las Cámaras un proyecto de la ley creando los pueblos de Tacurú-Pucú y Villa Azara¹⁴».

Existen dos aproximaciones importantes a este hecho relatado por el propio M. Bogarín de puño y letra. En primer lugar, el genuino interés evangelizador como hombre de iglesia, con lo cual tampoco hacía a un lado el cuidado material del pueblo, que sin dudas tanto necesitaba en aquellos tiempos. Recrudescido por el hambre, la crisis del país se extendía a todos los confines del mismo por la falta de alimentos, de trabajo y salud, con lo cual el trabajo misionero evangelizador de Monseñor Bogarín se tornaba de suma ayuda para miles de paraguayos olvidados por los gobiernos de turno.

En segundo lugar, entendiendo el ultramontanismo desde la cuarta perspectiva, es decir, el rol indirecto pero presente, incisivo, preocupado y participativo del jerarca católico en la vida social de su pueblo. Si bien es cierto, Mons. Bogarín no planteó cambios profundos en el sistema que regía la vida política de país, ello no le impidió incluso solicitar la creación de ciudades y el auxilio de las autoridades civiles utilizando su influencia eclesiástica en pos del bien común. No estamos ciertamente frente a un estilo de ultramontanismo combativo, que enfrente denodadamente al liberalismo en todas sus facetas, pero sí frente a uno que no deja de entender que la función del religioso no está enclaustrado en oficios religiosos, sino que estos deben desbordar hacia el encuentro con Cristo pobre, Cristo desvalido y Cristo desamparado, en los más humildes y olvidados por los gobiernos de turno.

Una cruzada sin embargo de Mons. Bogarín fue, sin duda, su lucha contra las organizaciones declaradamente anticatólicas. En ese sentido, en sus memorias queda claro cómo así como utilizó su figura para pedir directamente a representantes del Estado, que no se de ningún tipo de trámite a

¹⁴ *Ibid.*, pp 59 y ss.

propuestas que vengan con el cuño de la masonería. Así en las *memorias* se recoge la siguiente anécdota:

«En diciembre de 1907 oí que la masonería trabajaba activamente con los Representantes del Congreso para presentar un proyecto de ley sobre divorcio absoluto. Yo que había conseguido una asignación mensual para un Vicario General –durante la presidencia de Don Juan Bautista Gaona– y por eso ya tenía Vicario, mandé al Pbro. Dr. Roa, que lo era, ante el Presidente Ferreira a objeto de hablarle sobre lo que se estaba tramando. El Sr. Ferreira manifestó que era ajeno a tal noticia, que se informaría y que en caso de existir ese propósito, trabajaría porque la idea no prospere, en un país, dijo, en que antes de divorciarse debía pensar más bien en una ley obligando al matrimonio [sic]»¹⁵.

Monseñor Bogarín no titubeó a la hora de plantar cara a los enemigos de la religión. En ese sentido, el párrafo arriba explicado demuestra el compromiso sin mácula alguna que tuvo para defender las instituciones cristianas que eran tan caras a los afectos de la idiosincrasia del paraguayo, independientemente que por particularidades tan anecdóticas y dignas de estudio, no eran multitudinarias las bodas. De todas formas, la iglesia en su rol de formadora de la moral y religiosidad popular tenía un fuerte impacto en la sociedad y con él la egregia figura del cura párroco y, con más razón, la del Obispo.

5. CONCLUSIONES

El ultramontanismo, estrictamente hablando, es difícilmente extrapolable como fenómeno político, religioso, cultural y sociológico al Paraguay en particular, tomando su caracterización clásica y sobre todo, contexto particular de surgimiento. No debemos olvidar que la fractura del orden político y religioso de la Europa liberal, se dio justamente socavando y minando el rol eclesiástico en las esferas políticas. En ese sentido, la virulencia de la Revolución tuvo sus particularidades en Hispanoamérica, más específicamente en Paraguay.

Durante décadas, el Paraguay por su posición geopolítica, tuvo una lenta marcha hacia un orden plenamente liberal, independientemente a que los fautores de la secesión ya estuviesen imbuidos de las ideas, modas y perspectivas liberales políticas clásicas. De esa forma, el rol eclesiástico a pesar de ser importante, lentamente pasó a depender por entero de las voluntades, arbitrariedades y disposiciones de los mandamases de turno, con lo cual su autonomía, libertad e independencia para llevar adelante su rol de civilización se vio fuertemente lacerada.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 61 y ss.

En paralelo a lo planteado y a pesar de que muchas veces confundidas las nociones de patria y de nación, emergieron figuras ciclopeas como la de Mons. Bogarín, de feliz memoria quien con el cayado, supo apacentar al pueblo que sufrió toda clase de vejámenes y atropellos durante varios años como consecuencia de la guerra, no siempre bien ponderada. El Obispo, consagrado joven, dedicó su vida entera a proclamar el Evangelio a sol y sombra, en medio de penurias y días positivos.

Monseñor Bogarín no vaciló a la hora de, a su manera, trabajar por el Reino Social de Nuestro Señor enfrentándose a los enemigos de la cruz. En sus varias visitas *ad limina* demostró su íntima unión a la Sede Petrina, que lo confortaba en su misión y, sobre todo, daba nuevo empuje a sus ideas y proyectos para con el Paraguay y el pueblo que le fue encomendado. Los años turbulentos que le tocaron vivir, no fueron sino demostración de que sus prédicas eran las correctas, pero la fuerza de la revolución fue de tal empuje, que los líderes políticos de todos los colores, se negaron a escuchar sus llamados a la paz social y a ser humildes hijos de la Iglesia. Más allá de las circunstancias adversas en las que le tocó tomar el barco de la Iglesia en Paraguay, es recordado como un fiel hijo de Roma, que intentó aplicar en medio de un país en ruinas el evangelio de Nuestro Señor y que hoy, año 2021, está siendo presentado a la Santa Sede como candidato a ser elevado a los altares. Quiera Dios que en honor a sus años y miles de kilómetros llevados a costas en nombre de su Hijo, éste varón ejemplar logre ser un ejemplo para toda la Iglesia como Obispo y para todo el Paraguay, como católico y faro de la enseñanza perenne de la doctrina cristiana.

EL ULTRAMONTANISMO EN EL RÍO DE LA PLATA

HORACIO M. SÁNCHEZ DE LORIA

Academia Nacional de la Historia (Buenos Aires / Argentina)

1. INTRODUCCIÓN

Casi simultáneamente a la actuación de don Gabriel García Moreno en Ecuador, surgieron en ambas orillas del Plata movimientos católicos –con la misma orientación política– que actuaron mancomunadamente ante la profundización del proceso de secularización impulsado por las nuevas repúblicas, proceso común en todos los países hispanoamericanos¹.

Precisamente la secularización social era una de las notas centrales del Estado naciente, surgido de la ideología liberal, y montado para reemplazar al orden hispano-criollo anterior.

El nuevo paradigma estatal que se pretendía implementar traía aparejado no sólo modificaciones político-jurídicas, sino que implicaba cambios en los usos y costumbres, en la manera de ver el mundo, en las relaciones personales, en el modo de vivir, de reaccionar.

¹ Si bien vamos a centrarnos en el movimiento argentino –con algunas referencias generales al de Uruguay– es importante destacar que ambas agrupaciones –formadas mayoritariamente por laicos– actuaron simultáneamente y organizaron emprendimientos culturales y sociales comunes. Los problemas político-religiosos que sufrían ambos pueblos eran esencialmente los mismos, derivados ambos del proceso revolucionario que se iba desplegando aceleradamente en Hispanoamérica. En Uruguay el proceso fue más rápido, ya que en 1918 se separaron Iglesia y Estado. En el primer congreso conjunto celebrado en Buenos Aires en agosto de 1884, Emilio Lamarca ponía en contexto la situación que se vivía en los países de la América del Sur. «La liga anticristiana extiende sus redes por todas partes: se presenta en el Brasil viciando o minando las instituciones más sagradas, encarcela obispos y deja a los fieles sin pastores; aparece en Chile rompiendo relaciones con la Santa Sede, echa por tierra las grandes tradiciones nacionales para remedar en todo al laicismo francés hasta relajar los vínculos conyugales con el matrimonio civil, y declararse enemiga de Jesucristo; y en Perú, como en Colombia, como en el Uruguay, como en la República Argentina, se han suscitado las mismas cuestiones del Estado ateo, de la escuela sin Dios, del concubinato legal».

Se trataba de la transformación en la estructura sociológica, de su núcleo religioso comunitario por otro pluralista laico, que tendía a desarticular la unidad religiosa del pueblo.

En nuestros países hispanoamericanos (ejemplos de distintas Españas al decir de Elías de Tejada) este proceso siempre encontró resistencias, de mayor o menor alcance, dada la peculiar naturaleza de estos sujetos históricos. Incluso nunca se concretó del todo, aunque al día de hoy esto podría ser discutible, ya que su espíritu contradecía la médula de la antigua tradición política hispánica². Es cierto que a partir del siglo XVIII esa tradición había parcialmente cambiado, al adoptarse ciertas prácticas ilustradas que la estatuización vendría a profundizar³.

Esteban Echeverría, el introductor del romanticismo en el Río de la Plata, fue quien paradójicamente retrató claramente ese cambio de mentalidad, en unos versos que formaban parte de un largo poema titulado *Avellaneda*, dedicado a Juan Bautista Alberdi⁴.

«Allí en la capital de Buenos Aires
a dudar me enseñaron los doctores
de Dios, de la virtud del heroísmo,
del bien, de la justicia y de mí mismo
me enseñaron como hábiles
conquistas del espíritu humano en las edades
esos dogmas falaces y egoístas
que como hedionda lepra se
pegaron en el cuerpo social y
de la patria la servidumbre y muerte prepararon»⁵.

² FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954; JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, *O Brasil no mundo hispánico*, San Pablo, Herder, 1962; FERNÁN ALTUVE-FEBRES, *Los reinos del Perú*, Lima, Dupla, 2001. Desde otras premisas se puede ver LUIS DIEZ DEL CORRAL, *La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*, Madrid, Alianza, 1976.

³ «Al desvincularse y acentuar su propio absolutismo, destruyó las bases seculares de su imperio [...] y tuvo que [...] mantener por la fuerza lo que hasta entonces era producto del acuerdo, del consentimiento y la adhesión espontánea de los habitantes». RICARDO ZORRAQUÍN BECÚ, *La organización política argentina durante el período hispánico*, Buenos Aires, Emecé, 1959, pp. 302-303; JOSÉ CARLOS CHIARAMONTE, *Ciudades, provincias, Estado: orígenes de la nación argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

⁴ Estos versos pertenecen a un largo poema en el que Echeverría intenta recrear la corta vida de Marco Avellaneda, padre del presidente argentino Nicolás Avellaneda, muerto en 1841 en las guerras civiles rioplatenses. Echeverría pone estas palabras en boca de Marco, quien había estudiado en Buenos Aires en la década de 1820.

⁵ ESTEBAN ECHEVERRÍA, *Obras Completas*, tomo I, Buenos Aires, Imprenta y Librería de 1870, pp. 340-341.

El Estado-nación, la forma política propia de la modernidad, nacida al calor de la crisis histórica de la Cristiandad, ha sido el gran agente de la secularización social, articulado a través del principio de la soberanía. Ese poder absoluto y perpetuo irá absorbiendo, a medida que avance el complejo proceso histórico de la secularización, todas las autoridades sociales hasta proclamarse soberano⁶.

El molde estatal supuso la identificación de lo público con el Estado mismo, y a diferencia de la nación histórica, que tenía un carácter cultural y no político, la idea de nación que acompaña al Estado es una construcción politizada por el propio Estado⁷.

El siglo XIX fue en Hispanoamérica el siglo del Estado y de la ideología liberal que le dio nacimiento, el siglo en donde se fue desplegando ese artificio sobrepuesto a la sociedad, caracterizado por la secularización, centralización, concentración y *territorialización* del poder.

El Estado fue el gran compañero de ruta de la ideología liberal, más allá de los debates –en el mismo campo ideológico– sobre el alcance de sus atribuciones. La ideología liberal está en el origen y el despliegue de la lógica estatal, en sus diferentes fases constitutivas: concentración, centralización, división interna y delimitación estricta de funciones, y democratización del poder⁸.

El liberalismo lo necesitó para el cumplimiento de sus fines centrados en alcanzar una sociedad abierta, libre, en el sentido de emancipada de las rémoras del pasado especialmente de las pautas religiosas, progresista, esto es que abandonara los hábitos, las costumbres, las maneras antiguas, en nuestro caso concreto, las españolas y criollas.

Le era necesario, por lo tanto, actuar sobre la sociedad para moldearla en sus grandes coordenadas⁹.

⁶ Cfr. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, cit.; MIGUEL AYUSO, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, Fundación Elías de Tejada, 1994; *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, Speiro, 1996.

⁷ A raíz de la globalización financiera, tecnológica y cultural, el Estado-nación ha entrado en crisis y en ocasiones, más allá de las cambiantes circunstancias que lo rodean, se antoja aquél un espacio de solidaridad y de redistribución de la riqueza que pudiera mitigar a la globalización financiera, e incluso pudiera ser un espacio moral más sólido que el de las instancias supranacionales que pretenden regular la convivencia.

⁸ Tocqueville mostró la notable continuidad del absolutismo con el liberalismo en su obra *L'ancien régime et la Revolution*. Las tendencias centralistas, regalistas, propias de la realidad estatal se iniciaron en el antiguo régimen, y continuaron con la revolución. Locke o Rousseau, los dos mentores de las versiones liberales, inglesas y francesas, son revisiones de Hobbes el forjador del *Leviathan*, nacido con las monarquías absolutas.

⁹ Sobre las distintas tradiciones liberales se puede ver LOUIS HARTZ, *La tradición liberal en los Estados Unidos*, Ciudad de Méjico, FCE, 1994; ANDRÉ JARDIN, *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*, Ciudad de Méjico, FCE, 1989; ALFREDO CRUZ

Bien señalaba Castellani que era inútil buscar la raíz de esta ideología, madre de la modernidad –pues aportó la nota clave de una libertad que se auto-determina y se considera soberana frente al orden de las cosas¹⁰– en el terreno político o económico, había que buscarla en el mundo espiritual, en el plano teológico¹¹.

La libertad del liberalismo no es la que tratan los metafísicos, la facultad del libre albedrío, el dominio de la voluntad sobre sus actos, que lleva aparejado obligaciones de conciencia. Lo que exaltan es la facultad de obrar sin ninguna coacción que impida su actividad autónoma¹².

2. LOS INICIOS DE LA GUERRA CULTURAL EN EL RÍO DE LA PLATA

Entre nosotros, el Estado, como decíamos, fue el gran articulador para la construcción de la sociedad civil y el agente de su actividad. Tenía como misión unir las piezas sueltas de una nación en ciernes¹³.

Subrayaba José Luis Romero «toda coerción espiritual, toda fuerza que compitiera con el Estado tenía que ser barrida; todos los instrumentos de gobierno, tenían, en cambio, que ser perfeccionados y concentrados en el Estado»¹⁴.

PRADOS, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona, EUNSA, 1999.

¹⁰ Danilo Castellano denomina libertad negativa a la libertad del liberalismo, una libertad sin criterios objetivos. Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

¹¹ Para Castellani, el liberalismo está basado «en una mezcla singular de dos viejísimas y en cierto modo eternas herejías cristianas, el *pelagianismo* y el maniqueísmo. Negación del pecado original por un lado, y por otro lado exageración del poder del Mal». Leonardo CASTELLANI, *Esencia del liberalismo*, 3ª ed., Buenos Aires, Dicio, 1976, p. 142. En *Su Majestad Dulcinea*, Castellani señalaba que el liberalismo, «niega el Reino de Cristo y pone en su lugar el mito del Progreso que conduce a un Paraíso Terrenal laico, y todos sus razonamientos y «promesas ocultan el designio de entregar las naciones al poder del Dinero, el rival por excelencia de Dios» (*Su Majestad Dulcinea*, Mendoza, Jauja, 2001, p. 11).

¹² Y no sólo se refieren a la coacción *simpliciter*, la violencia que afecta a los actos externos, sino también a la coacción *secundum quid*, es decir a la dependencia de vínculos sociales que coartan las voluntades individuales. Ello explica que el liberalismo tiende en todas partes, de acuerdo a las circunstancias, a desarticular paulatinamente los cuerpos sociales básicos. Louis BILLOT, *El error del liberalismo*, Buenos Aires, Cruz y Fierro Editores, 1978.

¹³ Expresaba Halperín Donghi una sentencia que bien puede aplicarse a todos los países hispanoamericanos: «La noción de revolución está [...] en el punto de partida de toda la historia de la Argentina como nación». Tulio HALPERÍN DONGHI, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, 2ª ed., Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985, p. 119; Oscar OSZLAK, *La formación del Estado argentino*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1982, pp. 139-141; Jorge F. SÁBATO, *La clase dominante en la Argentina moderna*, Buenos Aires, CISEA-Imago Mundi, 1991, pp. 163-164.

¹⁴ José Luis ROMERO, *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 188.

La dirigencia liberal se propuso una empresa ambiciosa: forjar un Estado y construir una nación; pero para ello era necesario desprendernos de las taras heredadas¹⁵.

Para Esteban Echeverría, la revolución no se concretaría si no abandonábamos la tradición hispánica. «Los lazos de la España no nos oprimen, pero sus tradiciones nos abruma»¹⁶.

Alberdi señalaba que, más allá de las transformaciones legales, necesitábamos cambiar nuestra gente por personas habituadas a la libertad; necesitábamos suplantar la familia argentina por otra nueva familia argentina, más capaz de libertad, de riqueza y de progreso. Es decir había que construir una nueva identidad para los pueblos americanos, necesitábamos hacer nacer al «yankee hispano-americano», con una nueva mentalidad, con vistas a realizar la anhelada república representativa¹⁷.

Ahora bien, esa dirigencia liberal que pretendía transformar la sociedad desde el poder político, era en materia electoral sumamente restrictiva, ejercían una especie de despotismo ilustrado, ya que entendían que no estaban dadas las condiciones para una república plena, sino para una *república posible*¹⁸. En ella sólo podían participar los permitidos por riqueza, educación o prestigio¹⁹.

Si bien la década del ochenta significó un hito importante en esta materia, por la transformación del supuesto constitucionalismo liberal tolerante –con el mundo católico– en un laicismo militante²⁰, el terreno se venía

¹⁵ Si en el viejo continente las antiguas naciones (en sentido cultural, no político) estuvieron en el origen de los nuevos Estados modernos, en Hispanoamérica fueron los Estados surgidos tras la independencia, en el marco de las revoluciones liberales, los que construyeron las naciones, en sentido político revolucionario. Miguel AYUSO, «"Constitución" y "nación". Una relación dialéctica con la "tradición" como clave», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), año XI (2005), pp. 115-126.

¹⁶ Esteban ECHEVERRÍA, *Dogma Socialista*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, 1940, p. 193.

¹⁷ Cfr. Juan Bautista ALBERDI, *Las Bases de Alberdi*, edición crítica de Jorge M. Mayer, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, cap. XIVLXXXI.

¹⁸ El ideario de un despotismo ilustrado recorre toda la historia argentina. Sobre este tópico puede verse Dardo PÉREZ GUILHOU, *El pensamiento conservador de Alberdi*, Mendoza, 2003; Juan Fernando SEGOVIA, «El liberalismo revolucionario y la república posible ¿conservadora y progresista?», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), año 1, n.2 (2010), pp. 129-166.

¹⁹ Natalio BOTANA, *El orden conservador*, Buenos Aires, Sudamericana, 1977; Jorge F. SÁBATO, *La clase dominante en la Argentina moderna: formación y características*, cit. Clane Brinton decía «únicamente el liberal del siglo XIX podía combinar el desprecio por el hombre común, con la fe en la democracia». Thomas F. MAC GANN, *Argentina, Estados Unidos y el sistema interamericano, 1880-1914*, Buenos Aires, Eudeba, 1960, p. 76.

²⁰ Un nuevo umbral de laicización en términos de Baubérot, quien distingue el proceso de secularización, la pérdida de la influencia religiosa en la sociedad, de la laicización que se referiría a los cambios institucionales. Jean BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité en France*, París, Presses Universitaires de France, 2010.

abonando desde los inicios mismos de la revolución, con sus marchas y contramarchas; en 1861, tras el triunfo de Buenos Aires en la batalla de Pavón comenzó a perfilarse en sus rasgos más distintivos²¹.

Lo mismo ocurrió en Uruguay, con una acelerada secularización que culminó con la separación de la Iglesia y el Estado, de acuerdo a la Constitución de 1918²².

En la década del setenta, el congreso nacional argentino fue la caja de resonancia de los enfrentamientos, tibios en comparación con lo que ocurriría diez años después, entre liberales y católicos, que se centraron en ese momento fundamentalmente en cuestiones económicas, y fiscales, debido a

²¹ Desde los inicios mismos de la revolución, los problemas político-religiosos se agravaron notablemente, especialmente debido a la desvinculación con Roma, lo que nos alejaba de la Iglesia universal y nos encaminaba directa o indirectamente hacia una iglesia nacional, apéndice del poder. En la Asamblea del año 1813, entre otras medidas, se dispuso la caducidad de todas las autoridades eclesiásticas que residiesen en el extranjero, la prohibición al Nuncio residente en España de ejercer su jurisdicción en el territorio de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Se creó una Comisaría General de Regulares, suprimida luego por el Congreso de Tucumán en 1816, encargada de regular las órdenes religiosas existentes en el territorio. Manuel de Sarratea y Vicente Pazos Kanki intentaron establecer una *Constitución Civil del Clero* al estilo de la Revolución Francesa, tomando como modelo la Constitución de Juan Antonio Llorente, quien le envió el texto desde París a Sarratea, que estaba en Londres. En 1820 se hicieron una serie de reformas provinciales orientadas a intervenir en la vida interna de la Iglesia, amén de la declaración de la libertad de cultos en Buenos y San Juan (y el intento fallido de consagrarla en el orden nacional en la frustrada convención constituyente de 1824-1826). Cayetano BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. 10, Buenos Aires, Don Bosco, 1974; Emilio RAVIGNANI, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, tomo I, Buenos Aires, 1937, pp. 47-50, 53, 54; Ignacio MARTÍNEZ, «Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842)», *Historia crítica* (Bogotá), n. 52 (2014), pp. 73-97; Roberto DI STEFANO «Ut unum sint, la reforma como construcción de la Iglesia (1822-1824)», *Rivista di Storia del Cristianismo* (Brescia), n. 2 (2008), pp. 499-523.

²² La sociedad uruguaya adquirió una fisonomía laica muy marcada, dada esa aceleración secularista; en esa sociedad se formó la *intelligentzia* uruguaya del siglo XX. En 1861 un decreto secularizó los cementerios, en 1877 se dictó una ley de educación común en donde la formación religiosa pasó a ser optativa, y en 1909 se la eliminó. Francisco Bauzá decía en 1879: «El único campo neutral en donde todos confraternizábamos, la educación del pueblo se ha transformado en campo de odiosidades». En 1879 se estableció el Registro Civil y en 1885 el matrimonio civil obligatorio. En 1906 se eliminaron los crucifijos y las imágenes religiosas de los hospitales, al año siguiente se sancionó la ley del divorcio vincular. En el mismo año se secularizaron las fiestas religiosas, Navidad pasó a denominarse Día de la Familia; Reyes, Día de los Niños; Semana Santa, Semana del Turismo; la Inmaculada Concepción. Día de las Playas. Susana MONREAL, «Iglesia Católica en Uruguay. Bosquejo histórico y análisis bibliográfico», *XX Siglos* (Madrid), vol. XI, n. 46 (2004); Gerardo CAETANO y Roger GEYMONAT, «La secularización uruguaya (1859-1919)», tomo I, *Catolicismo y privatización*, Montevideo, Santillana, 1998; Gerardo CAETANO, *La República Batllista*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2011.

la crisis que padecíamos²³. La carencia de fondos hizo que los sectores más laicistas del liberalismo intentaran, con mayor o menor éxito, retacear los fondos disponibles a la Iglesia y a los religiosos.

Pero de todos modos el lenguaje, ciertas actitudes y gestos, especialmente de una nueva camada de legisladores jóvenes que se incorporaban a la arena política –Miguel Cané (h), Leandro Alem, Eduardo Wilde, entre otros– pre-anunciaban el *Kulturkampf* del ochenta.

Se llegó incluso a plantear la separación de la Iglesia del Estado. El diputado Delfín Gallo, que se decía respetuoso de la religión de sus padres y de la mayoría del pueblo argentino, en un debate en que se cuestionaba el sostenimiento económico estatal a los internados en los seminarios conciliares, se refirió al controvertido tema en la sesión del 7 de julio de 1875.

«La Iglesia oficial es un contrasentido en un pueblo regido por instituciones libres. La Iglesia oficial importa un privilegio y los privilegios de este género que afectan lo más sagrado que el hombre tiene, no se comprenden en un país que consagra en su carta fundamental esta gran conquista del espíritu humano [...], la tolerancia religiosa, el derecho de adorar a Dios según su propia conciencia»²⁴.

La afirmación de Gallo no se correspondía con la realidad; no existía una Iglesia oficial, precisamente la propuesta de una Iglesia oficial había sido derrotada en la convención constituyente de Santa Fe de 1853. Gallo aludía al artículo 2º del texto constitucional –resultado de una evidente transacción– que establecía la obligación del Estado de sostener al culto católico apostólico romano²⁵.

²³ La crisis económica se debía especialmente al endeudamiento público y privado, a la baja de los precios de las materias primas que exportábamos, y la imposibilidad de exportar lana cruda a los Estados Unidos, a causa de la ley proteccionista norteamericana de 1867. Ese momento marcó el nacimiento del incipiente movimiento proteccionista en donde destacaron Vicente Fidel López, Dardo Rocha, Santiago Alcorta, Carlos Pellegrini, Emilio de Alvear entre otros. Nos hemos ocupado del tema en Horacio M. SÁNCHEZ DE LORIA, *El pensamiento político de José Manuel Estrada. Del liberalismo político al ultramontanismo*, Buenos Aires, Torre de Hércules, 2021.

²⁴ Sobre la vinculación de la noción de tolerancia con el nacimiento del Estado y la religión como competencia estatal en un largo y complejo proceso histórico, véase Juan Fernando SEGOVIA, *Tolerancia religiosa y Razón de Estado. De la reforma protestante al constitucionalismo liberal*, Madrid, Dykinson, 2021.

²⁵ Ríos de tinta trajo aparejado el alcance de la palabra *sostener*, en cuanto a si aludía al aspecto exclusivamente económico, o abarcaba una realidad mayor. Era una fórmula de transacción original que no apelaba a la protección, como en otros casos hispanoamericanos, que podría dar la impresión de un mayor fortalecimiento de la religión, y evitaba al mismo tiempo la separación de la Iglesia del Estado, que hubiese sido muy resistida popularmente en ese momento. En la convención constituyente de Santa Fe que sancionó la Constitución de 1853, la postura minoritaria, sostenida por Manuel Leiva, Pedro Ferré, Pedro Díaz Colodrero, Facundo de Zuviría y los sacerdotes Pedro Alejandrino Zenteno y José Manuel Pérez, que pro-

Insistía Gallo en que «la Iglesia oficial sólo puede producir inconvenientes para la Iglesia y para el Estado a causa del tutelaje en que se tiene que encontrar respecto del gobierno, por lo cual tiene que abandonar los intereses primordiales que le son encomendados, que sólo afectan al alma y los sentimientos; inconvenientes para el Estado porque distrae su atención de los objetos para que ha sido destinado hacia el dominio espiritual, lo cual nadie sino Dios debe penetrar»²⁶.

Gallo coincidía, en el fondo, con los liberales católicos, activos en ese momento en Francia y Bélgica, si bien extendidos por todo el mundo, que llamaban a aceptar las nuevas reglas de juego del constitucionalismo liberal, en aras de desligar a la Iglesia de las ataduras con el poder político, y así poder desplegar una acción saludable sobre la sociedad²⁷. La solución propuesta era «La Iglesia libre en el Estado libre», como lo había expresado Montalembert²⁸.

Este debate ya estaba instalado en la intelectualidad católica rioplatense. José Manuel Estrada, nada menos que quien sería el líder del movimiento católico diez años después, apoyó la separación de la Iglesia del Estado en la convención constituyente de la provincia de Buenos Aires desarrollada entre 1870-1873, encargada de reformar la Constitución local de 1854.

ponía declarar a la religión católica como la religión del Estado, siguiendo la tradición constitucional de la mayoría de las provincias hasta ese momento, fue rechazada. Años después en la convención constituyente de 1860, encargada de revisar el texto de 1853, Félix Frías insistió con esa posición, sin éxito nuevamente. No era una fórmula feliz, pues evocaba a las iglesias nacionales surgidas en Europa al calor de la reforma protestante, y aludía a una *estatalización* de la religión, pero era un intento para frenar el ímpetu laicista. De todos modos varias constituciones provinciales posteriores a 1853 establecieron al culto católico como religión oficial. Hemos desarrollado el tema en Horacio M. SÁNCHEZ DE LORIA, *El pensamiento jurídico-político de José Benjamín Gorostiaga*, Buenos Aires, Quorum, 2006.

²⁶ Juan Fernando SEGOVIA, «Signo de contradicción. Los avances del liberalismo laicista durante la presidencia de Avellaneda», *Revista de Historia del Derecho* (Buenos Aires), n. 29 (2001), pp. 418 y ss. Juan Fernando Segovia ha estudiado los debates parlamentarios de la época, destacando los conflictos político-religiosos que se suscitaron, y preanunciaron los del ochenta.

²⁷ John Keith HUCKABY, *Liberal Catholicism in France (1843-1870)*, Ohio State University, 1957; Andrés GAMBRA GUTIÉRREZ, «Los católicos y la democracias», en AA.VV., *Los católicos y la acción política*, Madrid, Speiro, 1982; Carol E. HARRISON, *Romantic Catholics: France's Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*, Cornell University Press, 2014.

²⁸ Los liberales católicos consideraban beneficiosa la separación de la Iglesia y Estado, y la libertad de culto. Enemigos de la tradición jacobina, confiaban en el modelo de los Estados Unidos, lo que los llevó a adoptar el americanismo, a promover universalmente la americanización de las instituciones políticas. Bernard BAILYN, *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Madrid, Tecnos, 2012; John RAO, «El americanismo como religión civil, teoría, mitos, praxis, frutos», *Verbo* (Madrid), n. 511-512 (2013); Danilo CASTELLANO, «El problema del americanismo hoy», *Verbo* (Madrid), n. 511-512 (2013); Miguel AYUSO, «Catolicismo y americanismo frente a frente, el problema: el problema político contemporáneo», *Verbo* (Madrid), n. 511-512 (2013).

En 1871 publicó un artículo, *La Iglesia y el Estado*, en el tomo X de la *Revista Argentina* que dirigía, en el que exponía con claridad su posición liberal-católica²⁹.

Si bien por otras razones coincidía con los constituyentes laicistas; bregaba, decía, por la libertad de la Iglesia, avasallada por las tradiciones regalistas, filo-jansenistas y galicanas, acrecentadas en las nuevas repúblicas³⁰.

²⁹ Estrada evitaba en ese momento hablar de la separación de la Iglesia y Estado, pues esa posición estaba condenada por el magisterio pontificio, y haciendo verdaderas contorsiones verbales decía que en realidad bregaba por el divorcio de la Iglesia del poder político, con el fin de que pudiera actuar libremente en la sociedad.

³⁰ José Manuel Estrada (1842-1894) adhirió al liberalismo católico desde aproximadamente 1862 hasta fines de la década del setenta, tiempo en que escribió la casi totalidad de su obra. Luego giró hacia una posición más tradicional, en una línea ultramontana. En 1942 sus nietos José María y Santiago de Estrada dieron a conocer en el número 8 de la revista *Sol y Luna*, un manuscrito de su abuelo en el que se retractaba de aquella posición. Estrada sostuvo que siempre defendió la libertad de la Iglesia, avasallada desde siempre. Atribuyó ese avasallamiento a la obra de los regalistas, cuyos instrumentos legales fueron utilizados tras la independencia por «individuos sin fe y camarillas incrédulas». Reconoció haber tenido «la mala fortuna de pensar que el régimen a cuya sombra veía prosperar el catolicismo en los Estados Unidos podía ser preconizado como una situación correcta y universal del conflicto que me parecía argentino y era en realidad del mundo entero. Por eso me sedujo durante algún tiempo el espíritu bien intencionado pero paradójico de los que en Bélgica y Francia se llamaron antes del Concilio Vaticano católicos liberales. Doy gracias a Dios que me abrió los ojos y dispuso de mi alma estas ilusiones [...], la liturgia sagrada fue la primera escuela de reacción contra los errores de mi tiempo que como a la enorme mayoría, si no es mucho decir a todos mis conciudadanos, me había en cierta medida, contaminado. Obligado me vi a rehacer pieza por pieza y totalmente mis opiniones sociales, políticas y jurídicas. En una palabra, vi y luego el Padre de las Luces me dejó ver íntegra y pura la verdad católica. El cristianismo es el reino de Cristo sobre las almas y las sociedades. Qué idea tan sencilla, tan luminosa y tan difícil de percibir cuando se envenena desde la niñez en una atmósfera de filantropía que es una verdadera antropolatría. Examinada desde este punto de vista la historia y la política de mi país comprendí todo lo que hasta entonces había percibido y me repugnaba sin entenderlo bien. Las paradojas revolucionarias y naturalistas dominaron el país desde la emancipación nacional. [...]. Desde aquel momento me hice cargo de que era forzoso buscar la salvación restaurando la doctrina y las instituciones según el principio cristiano. Comprendí otras dos cosas. Una que era necesario obrar. Otra que no podía obrar sino rompiendo valientemente con las fuerzas mundanas que dominaban la república». Lamentablemente no escribió una obra orgánica o parcial al menos que aclarase el alcance concreto de su retractación. Tampoco se desprendió de los mitos románticos, y mantuvo un apego a la normativa constitucional que le impidió superar el positivismo jurídico y el fundamento racionalista del poder. Juan Fernando Segovia señala que muchos católicos «por el afán de embarcarse en la revolución y darle un contenido del que carecía, perdieron el norte de la religión y acabaron empleándola como una justificación de su aventura política. Al fin de cuentas los católicos consecuentes debieron romper con el régimen revolucionario y tratar de recuperar la senda de la recta doctrina. Estrada se cuenta también entre ellos». Juan Fernando SEGOVIA. «Estrada y el liberalismo católico», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), n. VIII (2002), pp. 125-129.

El artículo fue contestado por el dirigente católico Félix Frías, con otro del mismo nombre, publicado en el mismo número de la revista, en el que rechazó la posición de Estrada, pues «la Iglesia libre en el Estado libre» había sido un subterfugio, sostenía, para perseguir a la Iglesia como había ocurrido en Italia con el conde Cavour³¹.

Terció en el debate fray Mamerto Esquiú, quién coincidió con Frías. Además criticó la posición de Estrada con relación a la etapa hispánica, pues ella, sostuvo, «aventajaba a la del siglo XIX en moralidad, suavidad de costumbres y respeto a la función de la familia»³². Esquiú finalizaba poniendo como ejemplo a Gabriel García Moreno, a quien caracterizaba como un hombre en el que «brillaban el talento, la ciencia, el patriotismo, el valor y una firmeza inquebrantable de voluntad». Para fray Mamerto Esquiú la memoria de García Moreno «no se borrará jamás entre los que aman la causa de la Iglesia»³³.

La convención constituyente bonaerense de 1870-1873 fue particularmente importante, ya que allí los sectores liberales liderados por Eugenio Cambaceres plantearon la separación de la Iglesia del Estado, y por primera vez orgánicamente sostuvieron que sus posiciones eran las que se correspondían más ajustadamente con los preceptos constitucionales³⁴.

Esa convención sirvió para romper la fragmentación que también ellos padecían debido al clima social imperante, y los empujó a agruparse. Un hito importante fue la fundación del *Club Liberal*, que a instancias de Juan María Gutiérrez se transformó en un centro de adoctrinamiento e irradiación de sus principios, encaminados a extirpar los resabios del *clericalismo* en el país. En su gran mayoría, los liberales decían no combatir a la religión, sino al fanatismo, o al giro que le había dado a la Iglesia el pontificado de Pío IX³⁵. Pocos eran descreídos notorios como Wilde; la mayoría profes-

³¹ Estrada le respondió con otro artículo en la misma revista *La libertad de la Iglesia y el Estado*, en el que ratificó su posición, teóricamente contraria al ateísmo social, y defendió la libertad de culto como en los Estados Unidos.

³² Frías estaba acreditado como diplomático en Chile, en donde tenía como secretario al hermano de José Manuel Estrada, Santiago Estrada; era por otra parte un admirador de Montalembert y otros liberales católicos. Esquiú aludió a ese debate en su sermón del 24 de octubre de 1875 y en reflexiones posteriores. Horacio M. SÁNCHEZ DE LORIA, *Las ideas político-jurídicas de fray Mamerto Esquiú*, Buenos Aires, Quorum-EDUCA, 2002.

³³ Alberto ORTIZ, *El padre Esquiú*, tomo II, Córdoba, Imprenta del Comercio, 1883, pp. 123-124.

³⁴ Las intervenciones de Luis Sáenz Peña y Adolfo Alsina fueron importantes para evitar la aprobación del proyecto de Cambaceres sobre la separación de la Iglesia y el Estado. Se estableció el compromiso del gobierno provincial de colaborar con el sostén de culto, cuando no alcanzara a hacerlo el fisco nacional. Dardo PÉREZ GUILHOU, *Liberales, radicales y conservadores: convención constituyente de Buenos Aires 1870-1873*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1997.

³⁵ Fueron sus fundadores, entre otros, Miguel Cané (h), Vicente Fidel López, Ezequiel Ramos Mejía, Carlos Pellegrini, Francisco Barroetaveña, Nicolás Matienzo, Ezequiel Ramos Mejía, Vicente Casares, Delfín Gallo, Leandro N. Alem.

ban un deísmo difuso, fruto de una escasa formación y un clima enrarecido, lo que llevó a algunos a una reconciliación con la Iglesia al final de sus vidas, quizás por remordimientos de conciencia³⁶.

Con la llegada de Julio Argentino Roca al gobierno (1880-1886) se dio un paso importante hacia la consolidación estatal, «el triunfo de Roca era el triunfo del Estado central», decía Halperín Donghi³⁷.

Tras cruentos enfrentamientos se había resuelto la cuestión de la capital, dominado la mayor parte del territorio, se creía que se habían superado las guerras intestinas, y entonces había que modernizar definitivamente al país, encaminándolo en una senda de orden y progreso. El lema del nuevo gobierno era «paz y administración», una paz y administración regimentada, dirían los católicos³⁸.

Se produjo, por lo tanto, un salto cualitativo en las relaciones entre el poder público y la religión. Ésta pasó de ser un elemento de cohesión y de control social, a ser percibida como un obstáculo serio para el debido *aggiornamento*.

Mientras se ocupase de los problemas domésticos, mientras prevaleciese una religiosidad privada, sentimental, de tono moralizante, era bienvenida. Servía de ayuda frente a la fragmentación política y social posrevolucionaria,

³⁶ Néstor Tomás AUZA, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1975, p. 27.

³⁷ «La Argentina es al fin una porque ese Estado nacional lanzado desde Buenos Aires a la conquista del país, en diecinueve años ha coronado esa conquista con la de Buenos Aires. ¿Es este un resultado aceptable del ingente esfuerzo por construir un país nuevo que dura desde 1852? En 1883 Sarmiento debe concluir que no. Los progresos alcanzados carecen de unidad y consistencia». Tulio HALPERÍN DONGHI, *Proyecto y construcción de una nación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, pp. XLV-XLVI. «Roca es el fundador del Estado en la Argentina, en tanto realidad concentrada de poder político, munido de fuerza armada, moneda única y ciudad capital [...]. Esta construcción del Estado [...] consolida la república autoritaria, orgánicamente autoritaria que tiene según la Constitución una jefatura suprema concebida como exponente político del sistema». Marcelo SÁNCHEZ SORONDO, *La Argentina por dentro*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, pp. 255-256.

³⁸ La escalada de la guerra cultural llegó hasta el rompimiento de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede en 1884, tras la expulsión del Delegado Apostólico Luigi Matera. El representante diplomático apoyó una carta pastoral emitida por el Vicario Capital de Córdoba, Jerónimo Clara, en la que, entre otras cosas, llamaba a los padres católicos a no enviar a sus hijos a una escuela regentada por maestras protestantes, contratadas por el gobierno nacional, y condenaba a algunos periódicos que se burlaban de la religión. A raíz de ello, fue suspendido por el gobierno nacional, en función del derecho de patronato. Apoyaron al Vicario, amén de otros preladados, varios profesores universitarios como Nicéforo Castellano, Rafael García y Nicolás Berrotarán, destituidos de sus cargos inmediatamente. Lo mismo ocurrió con José Manuel Estrada, quien en nombre de la *Asociación Católica* protestó la decisión estatal, y recibió como respuesta su expulsión de la rectoría del Colegio Nacional de Buenos Aires, y de su cátedra de Derecho Constitucional y Administrativo de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

contribuyendo a eliminar las conductas *bárbaras*, que los liberales adjudicaban a los habitantes de las despobladas llanuras y desiertos rioplatenses, a fin de transformarlos en personas laboriosas, adaptadas al nuevo orden burgués³⁹.

Pero en el plano político, Paul Groussac decía que ya era hora de alcanzar la madurez, separando la Iglesia del Estado⁴⁰.

La Argentina iba cambiando significativamente. Entre 1869 y 1895 la población aumentó más del doble. Fue el país que entre 1870 y 1913 recibió la mayor cantidad de inmigrantes del mundo con relación a su población⁴¹ y Buenos Aires dejaba atrás *La gran aldea* y se transformaba en una urbe cosmopolita que pretendía emular a París por sus palacios⁴². Se integraba al comercio mundial vía el modelo agroexportador centrado en la pampa húmeda, lo que produjo una desarmonía notable en el crecimiento económico y la configuración social⁴³.

³⁹ De allí que muchos autores destacaron el sesgo *galicano* de los políticos liberales, argentinos, en lugar de una postura más extrema que, como en otros países hispanoamericanos, estuvo enderezada a la separación de la Iglesia y el Estado y la absoluta neutralidad religiosa, como en Uruguay o México, por caso. El proceso de secularización impulsado por el Estado evidentemente tiene variaciones en cada pueblo, de acuerdo a sus circunstancias e idiosincrasia. En nuestro caso los liberales entendieron que era más conveniente para la armonía social utilizar a la religión como un instrumento de construcción nacional en lugar de deshacerse de ella. Sumarla al proceso de modernización, alcanzar un *modus vivendi* adecuado, en donde la Iglesia no representara ningún peligro para el Estado y el capitalismo; de allí la defensa del derecho constitucional del patronato como un atributo esencial de la soberanía nacional. En efecto, pasada la década del ochenta, y una vez alcanzado un grado aceptable de laicidad, y ante los nuevos problemas suscitados por la inmigración y las nuevas ideologías revolucionarias peligrosas para la seguridad –que provocaron una reacción nacionalista de tono cultural– los gobiernos nuevamente trataron que la religión sirviera como sostén de la integración, la seguridad y el nuevo orden.

⁴⁰ Paul GROUSSAC, *Los que pasaban*, Buenos Aires, Huemul, 1972, p. 88.

⁴¹ Roy HORA, «Crecimiento y producción (1870-1913)», en Roberto CORTÉS CONDE-Gerardo DELLA PAOLERA (dir.), *Nueva historia económica de la Argentina*, Buenos Aires, Edhasa, 2018.

⁴² Halperín Donghi subraya que, a partir de 1880, se consolida en toda Hispanoamérica una economía primaria y exportadora. «El crecimiento será aún más rápido que antes, pero estará acompañado de crisis de intensidad creciente: desde las primeras etapas de su afirmación el orden neocolonial parece revelar a través de ellas los límites de sus logros, si no puede decirse que nace viejo –por el contrario el vigor de su avance no tiene par en el pasado latinoamericano– nace por lo menos con los signos ya visibles de su agotamiento, que llegará muy pronto». Tulio HALPERÍN DONGHI, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1960, p. 280.

⁴³ Entre 1857 y 1884 el capital nacional se quintuplicó, pero no armónicamente. Buenos Aires (provincia y ciudad) alcanzó un ritmo de crecimiento per cápita comparable con el de los Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña o Australia, no así las demás provincias alejadas del litoral que sufrieron un notable estancamiento. Oscar E. CORNBLIT, Ezequiel GALLO (h) y Alfredo O'CONNELL, «La generación del ochenta y su proyecto. Antecedentes y sus consecuencias», *Desarrollo Económico* (Buenos Aires), vol. 1, n. 4 (1962), p. 41; Mario RAPOPORT, *Parece cuento que la Argentina aún exista. La crisis del neoliberalismo en el espejo del mundo y de la*

Llegaban al poder los hombres más caracterizados del laicismo, vinculados a las logias y ahora más organizados y dispuestos a poner en práctica sus principios⁴⁴.

Desde la caída de Juan Manuel de Rosas en febrero de 1852 tras la batalla de Caseros, la masonería había jugado un papel importante en la evolución política del país, incorporando en sus filas a las personas más influyentes y constituyéndose en un apoyo institucional importante para la implantar el plan liberal, plan que no contaba con la adhesión popular⁴⁵.

Por otra parte, no existía un laicado católico orgánico y comprometido como tal en la vida política; los creyentes que actuaban públicamente lo hacían a título personal, se reducían a vivir los principios de la fe en sus hogares, proyectándolos exclusivamente sobre sus vidas particulares. Los efectos de los enfrentamientos, las guerras civiles posrevolucionarias y el proceso de secularización se hacían sentir muy fuerte sobre el entramado social.

La falta de clero era grave, además la mayor parte no tenía una formación adecuada –mucho menos en el ámbito político– lo que impedía una auténtica evangelización popular⁴⁶; las vocaciones religiosas eran escasas y habían perdido el brillo y el honor que tenían en la época hispana⁴⁷.

historia, Buenos Aires, Octubre, 2020. Esa desproporción tan marcada entre Buenos Aires y el resto de las provincias hizo que el puerto aspirara siempre al dominio político. De hecho, ocho años fue un país independiente, hasta su triunfo en la batalla de Pavón en 1861. James R. Scobie destacaba que «La división entre los porteños y los provincianos era muy honda. Los intereses porteños se nucleaban en el intercambio comercial con Europa y el desarrollo y la prosperidad del agro [...]. Las provincias por su parte, buscaban la protección y el apoyo a sus industrias locales y a su comercio. Deseaban el retorno de la relativa prosperidad económica que habían gozado durante el régimen colonial [...]. Los intereses estaban divididos [...] entre los que deseaban importar una cultura europeizada y los defensores de la tradicional herencia hispánica, entre los que apoyaban un fuerte gobierno central y los que preferían la autonomía de las provincias». James R. SCOBIE, *La lucha por la consolidación de la nacionalidad*, Buenos Aires, 1964, p. 391.

⁴⁴ El primer gabinete era más bien conservador, con un ministro católico como Manuel D. Pizarro en Justicia, Culto e Instrucción Pública, luego reemplazado por Eduardo Wilde; Roca necesitaba contar con el apoyo de la mayor cantidad posible de círculos de opiniones, debido al enfrentamiento que mantenía con los *porteñistas* más acérrimos que se oponían a la capitalización de la ciudad de Buenos Aires. Contó para llegar a la presidencia con la adhesión de varios católicos caracterizados, que más tarde formarían parte del movimiento, como Tristán Achával Rodríguez, Manuel D. Pizarro, entre otros.

⁴⁵ En 1860 se incorporaron a la masonería los presidentes Bartolomé Mitre, Justo José de Urquiza, Santiago Derqui, Domingo Faustino Sarmiento, quien llegaría a ser Gran Maestre en 1882. Hacia 1880 la masonería rioplatense contaba con un colegio en Montevideo y dos en Buenos Aires y existían gran cantidad de logias diseminadas por el todo el país, algunas formadas exclusivamente por extranjeros. Néstor Tomás AUZA, *Católicos...*, cit. pp. 27-29, 44-46.

⁴⁶ No obstante, fue en los sectores más humildes, en donde se mantuvo más viva la fe, encarnada especialmente en las antiguas devociones.

⁴⁷ Desde el inicio de la revolución, fueron muchos los sacerdotes que participaron en la vida pública, tanto nacional como provincial. En el Congreso de Tucumán que declaró en

El espíritu liberal favorecía un estilo de vida marcadamente inclinado hacia las riquezas y el poder; varios libros de la época dieron cuenta de ello: *La Bolsa* de Julián Martel, *Quilito* de Carlos María Ocantos, *Las divertidas aventuras del nieto de Juan Moreira* de Roberto Payró, entre otros.

En los cenáculos intelectuales y en los grandes periódicos se notaba una animosidad manifiesta hacia todo lo que tuviera que ver con lo religioso, conforme al paradigma positivista y utilitarista del momento.

Juan M. Garro señalaba que en esa época «el liberalismo antirreligioso saturaba completamente el ambiente moral de Buenos Aires y era difícil sustraerse completamente de él, máxime cuando en el clero y hasta en el episcopado dejaba mucho que desear la pureza de doctrina»⁴⁸.

Otro militante católico del ochenta, Pedro Goyena, destacaba: «La política militante absorbe la atención de nuestros escritores, y el clero, además, no descuella en la actualidad por las altas dotes de la ilustración a que debió mucha parte de su influencia en épocas anteriores. Su vida se deslizó en los claustros y en los templos, sin manifestaciones que despierten la curiosidad y atraigan la mirada de las gentes envueltas en los negocios del mundo»⁴⁹.

La creación del Consejo Nacional de Educación en enero de 1881, presidido por Sarmiento, la convocatoria a un primer congreso pedagógico nacional, inaugurado en abril de 1882, y el posterior debate parlamentario sobre una nueva ley de educación común, marcaron el inicio de las confrontaciones más notorias.

Allí se enfrentaron dos tendencias opuestas en materia de educación, que dejaban traslucir las intenciones del gobierno. Durante su desarrollo se produjo un cambio en el gabinete muy significativo; fue reemplazado el católico Manuel D. Pizarro, ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, por Eduardo Wilde, un notorio laicista, amigo del presidente Roca.

El dictamen final del congreso, aprobado tras complejas negociaciones y con el rechazo de los católicos de ambas orillas del Plata que se retiraron de las sesiones, excluía a la religión como materia formativa y la reemplazaba por una asignatura denominada moral, dejando de lado una tradición secular.

En la clausura, el nuevo ministro Wilde señaló que el aludido dictamen final sería la base para una futura ley de educación común, que el Ejecutivo promovería⁵⁰.

1816 la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata casi la mitad eran clérigos. Pero en 1880 había muy pocos participando en la vida política.

⁴⁸ Juan M. GARRO, «Noticia biográfica», en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, tomo I, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1899, p. XLIII.

⁴⁹ Pedro GOYENA, *Crítica Literaria*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1917, p. 151.

⁵⁰ Las conclusiones del congreso pedagógico seguían los lineamientos básicos de la ley belga de 1879 y su similar francesa de 1882, promovida por el ministro de Instrucción Pública Jules Ferry, considerada la carta magna de la escuela laica francesa.

Las cartas estaban echadas, la decisión del gobierno era avanzar rápidamente y los militantes católicos que hasta ese entonces actuaban inorgánicamente, decidieron unir fuerzas.

3. EL MOVIMIENTO CATÓLICO

En abril de 1883 se formó en Buenos Aires la *Asociación Católica* sobre la base del *Club Católico* fundado por Félix Frías en 1877; nucleaba a un grupo heterogéneo de dirigentes, proveniente de todo el país⁵¹.

La agrupación se fue extendiendo paulatinamente por todo el territorio, formando una red de contactos importantes que les permitió tener un panorama amplio de lo que ocurría en todas partes, como lo muestra la profusa correspondencia intercambiada entre ellos⁵². Estaba presidida por José Manuel Estrada, acompañado por Tristán Achával Rodríguez y Gerónimo Cortés⁵³.

Fundaron una serie de periódicos, *La Unión* de Buenos Aires, *El Porvenir* en Córdoba, *El Argentino* de Paraná, *La Esperanza* en Salta o *El Creyente* de Catamarca⁵⁴, por citar algunos representativos, de distribución minoritaria comparada con la de las páginas liberales, sin duda.

⁵¹ En junio de 1875 se formó en Montevideo el *Club Católico* sobre la base de un grupo de universitarios reunidos un tiempo antes. Entre los militantes destacaron: Horacio Tabares, Antonio Rius, Vicente Ponce de León, Hipólito Gallinal (h), Jacinto Casaravillal, Joaquín Requena, Nicolás, Augusto Zerralta, Ramón López Lomba, Zoa Fernández, José D. y Nicolás D. Durán, Héctor Pareja, muy cercanos al padre Mariano Soler futuro obispo y Ricardo Isasa. También formaron parte Estanislao e Isaías Soler padre, Carlos Rusiñol, En el *Club Católico* leyó por primera vez Juan Zorrilla su poema *Tabaré*, que aludía a la figura de un mestizo de ojos azules de padre indio y madre española. Susana MONREAL, «El Club Católico de Montevideo: confesionalidad, sociabilidad y polémica (1875-1893). Una biografía colectiva», en *Hispania Sacra* (Madrid), vol. LXIX, n. 140 (2017), pp. 675-687. Néstor DA COSTA, «El fenómeno de la laicidad como elemento identitario», *Civitas* (Porto Alegre), vol. 11, n. 2 (2011), pp. 207-220.

⁵² Fueron miembros del movimiento, entre otros, Pedro Goyena, Manuel D. Pizarro, Juan José Romero, Emilio Lamarca, Tomás de Anchorena, Emilio Lezica, Jacinto Ríos, Odorico Esquiú, Apolinario Casabal, Rafael García, Eduardo Carranza Viamonte, Nicolás Berrotarán, Emilio de Alvear, Miguel Navarro Viola, José Benjamín Gorostiaga, Nicéforo Castellano, Isaac Pearson, Alejo de Nevaras. Sus mentores locales fueron fray Mamerto Esquiú (1826-1883) y Félix Frías (1816-1881).

⁵³ En 1887 y ante idénticas circunstancias se formó en Uruguay una agrupación similar en su estructura y orientación. Los militantes uruguayos también desplegaron una intensa actividad cultural en un medio que se volvía cada día más hostil. Sobresalieron entre otros Juan Zorrilla de San Martín, Francisco Bauzá, Francisco Durá, Joaquín Requena, Carlos María Ramírez, Carlos de Pena, Francisco Antonio Berra, Emilio Romero, Alfredo Vázquez Acevedo, Jacobo Adrián Varela.

⁵⁴ Se distinguían por un espíritu más combativo que el órgano oficial del Arzobispado de Buenos Aires, *La Voz de la Iglesia*, fundado en 1882.

El abanico de sus preocupaciones fue amplio y no se circunscribió a los problemas estrictamente religiosos; todos ellos quedaron expuestos en el primer congreso realizado en agosto de 1884 en Buenos Aires.

Puesto bajo la advocación de Santo Tomás de Aquino, el encuentro sirvió para acrecentar su compañerismo y plantear una serie de proyectos: fundar una universidad católica, promover la formación (particular importancia dieron a la enseñanza del *Syllabus*)⁵⁵, fundar periódicos, atender a las necesidades sociales, e incluso fundar un partido político, que participaría en las elecciones nacionales, provinciales y municipales.

La Unión Católica fue la agrupación a través de la cual entre 1884 y 1890 entraron en la arena electoral, con escaso éxito, por cierto, pero que permitió llegar al congreso nacional algunos representantes como José Manuel Estrada, Pedro Goyena, entre otros.

Los católicos justificaron ese primer ensayo de un partido confesional en el hecho de que los liberales en el gobierno habían dado «un giro práctico a sus envenenadoras propagandas haciendo de esas cuestiones sociales y de orden religioso, cuestiones de agitación pública, de discusión popular y de variables soluciones y obrando así han hecho cuestiones políticas, lanzándolas en el terreno de la lucha electoral [...]. De ahí que esas cuestiones se hayan incorporado a los programas políticos, de aquí que los sentimientos y creencias religiosas sean banderas políticas y de aquí también la agrupación de los católicos en los partidos y fracciones políticas. [...]. Los católicos, al agruparnos para la lucha, no hacemos sino tomar un hecho creado por nuestros adversarios y que no está en nuestras manos deshacer»⁵⁶.

Evidentemente, confiaban en que, dado que la mayoría del pueblo era católico, si se alcanzaba la transparencia electoral, a través de la democracia se podría desalojar a la dirigencia liberal del poder político⁵⁷.

Pero hubo dos temas concretos que acapararon especialmente su atención, la educación y la familia, que sufrieron cambios legislativos significativos⁵⁸.

⁵⁵ Esto era particularmente importante, pues el *Syllabus*, compendió de los errores modernos que acompañaba a la encíclica *Quanta Cura* de Pío IX, era al mismo tiempo una advertencia a los católicos liberales decididos a una conciliación.

⁵⁶ Néstor Tomás AUZA, *Católicos...*, cit., p. 288.

⁵⁷ Achával Rodríguez sostenía que «somos la unanimidad moral del país, y según nuestras leyes la opinión de ésta, dirigida por los principios debe imperar en el gobierno. Somos la inmensa mayoría del país. Somos entonces también la fuerza». *Obra y acción de Tristán Achával Rodríguez*, Buenos Aires, 1927, p. 294.

⁵⁸ En 1884 también se sancionó la ley de la creación del Registro Civil, que a partir de ese momento se encargó de inventariar los nacimientos, matrimonios y defunciones, que hasta ese momento realizaba la Iglesia Católica y los cultos reformados existentes en el país.

Mirados desde hoy parecen nimios, pero en el momento en que se produjeron impactaron en el ánimo social, y tuvieron efectos deletéreos hacia el futuro.

4. LA EDUCACIÓN Y LA FAMILIA

La ley 1420 de educación común sancionada en 1884, destinada a los colegios oficiales o como diríamos hoy de gestión estatal (primarios), fue un hito importante en la materia.

Por primera vez la religión dejaba de ser una materia formativa, y pasaba a ser una asignatura que debía ser dictada obligatoriamente por los ministros del culto –escasos en el momento– fuera del horario de clases. Quienes la propugnaron decían que la religión no desaparecería del hogar y ni siquiera de las escuelas⁵⁹.

Se trataba evidentemente de una transacción que preparaba el terreno para futuras legislaciones más ambiciosas, que llegarían como hoy día a la eliminación completa de la religión de las escuelas de gestión estatal.

El debate dejó traslucir el clima que se vivía y el alcance que se le daba a la nueva legislación. El diputado liberal Emilio Civit llegó a decir que los pueblos indígenas tenían razón en adorar al sol, esa deidad natural por lo menos calentaba sus miembros y hacía germinar las semillas arrojadas por los campos, en lugar del nuevo Dios de la violencia. «Tenían razón también cuando mostrándole el sacerdote las bienaventuranzas de la otra vida, se resistían a entrar en el reino de los cielos, al saber que también los conquistadores tenían derecho a él»⁶⁰.

El diputado católico Tristán Achával Rodríguez –había llegado a la banca por el oficialismo en 1880, pero dos años después rompió con el gobierno– destacó que esa norma trastocaba una tradición pacífica de tres siglos, y mostró la paradoja de que mientras la Constitución exigía para las más altas magistraturas nacionales profesar la religión católica, se la combatiese en la práctica precisamente por quienes decían defender a toda costa la primacía de la norma fundamental. «Es más fácil destruir que construir [...]. La obra de demolición de una institución de cualquier clase que sea siempre es más

⁵⁹ Sin embargo, el impulso de la sanción de la ley provocó nuevas tensiones; en octubre de 1884, cuando se debatía en el congreso nacional las partidas para el culto, varios legisladores y el ministro Wilde incluso señalaron la necesidad de que el Estado controlara el contenido de la enseñanza en los seminarios, a fin de evitar que se impartieran «doctrinas contrarias a los principios dominantes de la Constitución». Diego MAURO, «Los liberales argentinos y la cuestión religiosa. El Partido Autonomista Nacional y los conflictos, en torno al ejercicio del patronato en la década de 1880», p. 60, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* (Lejona), n. 5 (2016), <http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/index>.

⁶⁰ *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Nación*, Buenos Aires, 1884, p. 511.

fácil y pone al que la ejecuta en condiciones más ventajosas que el que la sostiene».

Ya había dicho Achával Rodríguez que la escuela primaria debería ser la continuación del hogar. «No es la escuela primaria una institución de enseñanza elemental [...]. Ella educa e instruye a la vez, en ella se complementa la educación moral, la obra comenzada en el hogar a la vez que se inicia la instrucción, y disciplina intelectual que continúa en la escuela superior»⁶¹.

Fuera del horario de clases, la enseñanza religiosa se tornaría tediosa y la falta de sacerdotes, la haría prácticamente imposible. Y en el caso de que se llegara a brindar, crearía una confusión en el niño.

«La enseñanza de la signatura religiosa dada por un padre o por el párroco, fuera de las horas de la escuela después de una lección sobre historia o física o cualquier otra materia dada por el maestro sin religión, no será más que una lucha abierta, una manifiesta contradicción que tendrá peligros positivos para el niño», advirtió Achával Rodríguez⁶².

El ministro Wilde reconoció en la Cámara baja que el proyecto oficial respondía al designio de acompañar el derrotero progresista. «Es deber del gobierno tomar parte en esta cuestión. Ella no pertenece exclusivamente a la República Argentina, no es de una nación determinada, es de la humanidad entera [...], el progreso tiene que verificarse forzosamente y el progreso está en todo [...]. La ciencia de hoy debe estar en contradicción, tiene que estar en contradicción, no puede menos que estar en contradicción, con ciertas afirmaciones de la Iglesia. Y yo cuando veo los esfuerzos que se hacen para acomodar cosas que no pueden estar acomodadas, me quedo absorto»⁶³.

Años después, Juan B. Terán, el fundador de la Universidad Nacional de Tucumán, sostuvo que esa ley de educación común rompió la continuidad espiritual e histórica de la nación. Terán señaló que al perder la enseñanza el carácter religioso, perdió también el carácter patriótico, pues al despojarse de la fuerza religiosa que significaba tradición y savia argentina, llevó a la gran mayoría a la indiferencia, al perder el enlace con el pasado. «A las numerosas diferencias sociales añadió una nueva: a saber: quiénes pueden y quiénes no pueden costear la enseñanza religiosa para sus hijos». Furlong destacó que si bien 1810 marcó el descenso de nuestra cultura cristiana, la ley 1420 fue un hito clave de la ruptura definitiva⁶⁴.

Otra vuelta de tuerca hacia la secularización social fue la nueva legislación matrimonial. En noviembre de 1888 se sancionó la ley nacional que establecía el matrimonio civil obligatorio.

⁶¹ *Diario de Sesiones...*, 1883, p. 618.

⁶² *Ibid.*, p. 623.

⁶³ *Diario de Sesiones...*, 1884, p. 555.

⁶⁴ Guillermo FURLONG, *La tradición religiosa en la escuela argentina*, Buenos Aires, Theoria, 1957, p. 93.

La norma, que acentuaba en el imaginario social el carácter exclusivamente contractual de la institución, obligaba a que previamente al enlace religioso, el matrimonio se inscribiese en un correspondiente registro civil. El artículo 118 de la ley disponía que quienes celebrasen el matrimonio religioso sin tener a la vista el acta del registro civil estarían sujetos a las responsabilidades previstas en el artículo 147 del Código penal de entonces, que contemplaba penas que iban de tres meses a un año de prisión⁶⁵.

El diario *La Unión* señalaba que esas penalidades eran la mejor demostración de que la norma no era popular, que no respondía a un clamor ciudadano, y tampoco pretendía solucionar situaciones particulares, pues en tal caso no hubiese sido obligatorio.

«Si se temía que de no establecerse ese artículo un gran número de ciudadanos se cuidaría muy poco de casarse civilmente, ¿cómo ha podido sostenerse que el matrimonio religioso era una tiranía en nuestro país?»⁶⁶.

5. EL MOVIMIENTO CATÓLICO Y LA TRADICIÓN HISPÁNICA

La visita a la Argentina en agosto de 1887 del rey carlista Carlos VII, luego de un periplo por varios países hispanoamericanos, fue la ocasión propicia para que el movimiento católico reflexionara sobre la naturaleza de su postura política frente al conflicto que se vivía⁶⁷.

⁶⁵ En un sonado caso judicial que llegó a la Corte Suprema de Justicia de la Nación, el padre Jacinto Correa, párroco del departamento de Punillas en Córdoba, fue condenado a un año de prisión por haber celebrado matrimonios sin tener constancia de su previa inscripción en el registro civil correspondiente. El defensor ante la Corte Suprema fue Apolinario Casabal, secretario de la *Asociación Católica* de Buenos Aires. Nos hemos ocupado del tema en Horacio M. SÁNCHEZ DE LORIA, *Apolinario Casabal, un jurista del ochenta*, Buenos Aires, Quorum, 2013.

⁶⁶ *La Unión*, 27 de octubre de 1888.

⁶⁷ Ellos fueron los grandes anfitriones del ilustre visitante –si bien también lo agasajaron otros sectores incluido el presidente Miguel Juárez Celman y el vicepresidente Carlos Pellegrini– y los periódicos del movimiento le dieron una cálida acogida. *El Argentino* de Paraná y *La Unión* de Buenos Aires hicieron una cobertura amplia, siguieron sus pasos por la ciudad de Buenos Aires, su viaje a Córdoba, su estadía en Rosario, las personas que lo trataron, los lugares que frecuentó, etc. Al otro día de su llegada a Buenos Aires, *La Unión* reprodujo un artículo que se había publicado un mes antes en *El Estandarte Católico* de Chile a raíz de la visita real al país trasandino. «Don Carlos es para nosotros una enseña en la que se simboliza lo que hay de más noble, más grande y más santo, la altura indomable y perseverante entrega para reivindicar el derecho y la sincera adhesión a la fe católica en tiempos como los actuales de desfallecimiento y depresión moral, de abdicación y acomodados y de criminales deserciones en el orden político y en el religioso». Proseguía la hoja chilena subrayando que «Carlos VII no es un rey para estos tiempos. Pertenece Don Carlos a aquellas generaciones en que los reyes derramaban su sangre en arduas lides para rescatar el Sepulcro de Cristo y que los reinos se despojaban de sus joyas a trueque de confirmar para Cristo un mundo nuevo». *El Argentino* de

Reconocieron en Don Carlos al fiel representante de la causa católica tradicional, en la perspectiva de toda la historia española, como un eslabón que enlazaba las nuevas generaciones con las anteriores⁶⁸.

Lo admiraban por declararse católico y pretender actuar políticamente como tal; destacaban «su fidelidad de principios, su vigor en la lucha y su perseverancia en la adversidad»⁶⁹.

Subrayaban que Carlos VII personificaba «la esperanza patriótica de grandísimo número de españoles, fieles a los principios cristianos más austeros y bajo ese concepto es un personaje simpático para todos los católicos del mundo»⁷⁰.

Contrapusieron la conducta de la España tradicional, con la política de los modernos Estados, impregnada de principios anticristianos.

«Qué racional era aquélla antigua España que consciente y enérgicamente sacrificaba inmensos intereses materiales al expulsar a los judíos o los moros por el amor de otros intereses superiores, cual la unidad religiosa y la elevación moral de la nación». En cambio, señalaban, los «Estados contemporáneos [...] por la pasión de la riqueza y otras manías del espíritu, se dan en servidumbre a los usureros»⁷¹.

Destacaron el problema que se les presentaba a los católicos preocupados por la cosa pública, y las divergencias que surgían entre ellos, «quien espera alcanzar la restauración de los principios católicos transigiendo con los partidos infestados por las supersticiones revolucionarias y naturalistas, en la expectativa de purificar las instituciones, no obstante la malicia de los hombres en que se encarnan y quienes la alianza íntima, aunque ocasional, de las innovaciones del derecho público con la tendencia a la apostasía social, no ven otro camino de salud sino en restablecer el antiguo derecho monárquico, no como fin, sino como base y medio de redención nacional»⁷².

Es decir, admitieron que existía un vínculo entre las novedades políticas, el nuevo derecho público y el plan de descristianización social llevado

Paraná del 10 de agosto de 1887 reprodujo la carta que, desde el exilio Carlos VII le enviara en 1869 a su hermano Alfonso que contenía una síntesis de su programa de gobierno.

⁶⁸ *La Unión*, 10 de agosto de 1887. La caracterización que hacían del movimiento tradicional era significativa, teniendo en cuenta los hechos ocurridos desde la primera guerra carlista, y la actitud de gran parte de la jerarquía eclesiástica tanto española, como universal. Fernández de la Cigoña ha descrito la actitud de León XIII para con la dinastía liberal que se extendió mucho más allá de un simple respeto a una situación de hecho o acatamiento al poder constituido. FRANCISCO JOSÉ FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, «Fracasos y esperanzas del catolicismo político español», en AA.VV., *Los católicos y la acción política*, Madrid, Speiro, 1982, pp. 325-348.

⁶⁹ *La Unión*, 10 de agosto de 1887.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

a cabo, pero consideraron que se debía a muchas causas, especialmente a la malicia de los actores políticos, ostensibles y ocultos, del momento.

Reconocían que en la España peninsular el movimiento tradicional encarnaba la aspiración a un orden político cristiano, a una *societas christiana* plena, pero entre nosotros la situación era diferente, la historia había jugado su papel, y eso nos obligaba a tomar una senda política diferente⁷³. Por eso subrayaban que, «no está el destino religioso y moral de las sociedades unido a determinada forma de gobierno, ni a particulares tradiciones políticas»⁷⁴.

Llevados por un pensamiento desiderativo consideraban, no sin tensiones pues la realidad se imponía⁷⁵, que el régimen político vigente sustentado en la Constitución de 1853, era un camino viable para el reverdecer cristiano de la sociedad.

Combatían las instituciones regalistas contempladas en el texto-patronato, exequatur⁷⁶ e interpretaban a su manera la libertad de culto consignada en el artículo 14, pero sostenían que el espíritu de la norma era compatible con una visión cristiana de la política⁷⁷. «¿No hemos venido hasta ahora los

⁷³ Félix Frías sostenía que estábamos «obligados a vivir bajo la ley republicana desde el día de nuestra emancipación», y por lo tanto debíamos fundar la libertad conquistada en el cristianismo, y no en la irreligión. Félix FRÍAS, *Escritos y Discursos*, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1884, p. 13.

⁷⁴ *La Unión*, 10 de agosto de 1887.

⁷⁵ En 1881, comentando la vorágine política del momento, José Manuel Estrada señalaba: «Dos corrientes doctrinarias nos inundan. La que pone en la Revolución Francesa en origen de la civilización moderna; la que circunscribe el desiderátum de las naciones a tener formas de gobierno representativo y consagrarse arduosamente a enriquecer. El mundo contemporáneo participa más o menos de las mismas ilusiones». Tiempo después acotó: «Emancípase la América española, y acomete el inventario y crítica de las instituciones dominantes. Todo lo censura y desecha. Sus grandes hombres se dividen en dos campos. Los hombres de política y los hombres de utopía. Por un camino u otro, los hombres de utopía toman el predominio. Vuelcan la sociedad y presumen rehacerla». José Manuel ESTRADA, *Obras Completas*, tomo XI, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1904, pp. 114-115, 149-149.

⁷⁶ La institución constitucional del patronato, considerada un atributo inherente a la soberanía nacional, rigió hasta 1966, en que se firmó un concordato con el Vaticano y luego fue derogada en la reforma constitucional de 1994. El Ejecutivo proponía el candidato al obispado sobre una terna elevada por el Senado. La Santa Sede casi siempre elegía al propuesto, sin hacer mención a la presentación. En cuanto al *exequatur*, el Ejecutivo tenía la facultad de autorizar o retener los decretos de los concilios, bulas, breves o rescriptos del Sumo Pontífice con acuerdo de la Corte Suprema, requiriéndose una ley cuando contienen disposiciones generales y permanentes. Todas las normas vinculadas con lo religioso fueron derogadas en la reforma constitucional de 1994, salvo el artículo 2° que obliga al sostenimiento del culto católico apostólico romano por parte del Estado, por lo que no se ha llegado todavía a una completa separación Iglesia-Estado, como en otros países hispanoamericanos.

⁷⁷ Se nota en ellos lo que los anglosajones denominan *wishful thinking*, pensamiento marcado por el deseo. José Benjamín Gorostiaga, uno de los redactores de la Constitución de 1853, le decía en 1884 al diario católico *El Eco* de Córdoba, que había sido dolorosa la deci-

argentinos practicando el sistema republicano y siendo al mismo tiempo católicos? ¿No hemos sido siempre un pueblo democrático y republicano, a la vez que un pueblo eminentemente religioso?», se preguntaba Achával Rodríguez en el debate sobre la ley de educación común⁷⁸.

De allí que ellos se considerasen los auténticos defensores de los principios constitucionales y acusaran a los liberales, por su despotismo y sus pretensiones laicistas, de desvirtuar su letra y su espíritu⁷⁹. Se sentían representantes de una corriente de pensamiento que daba primacía a las instituciones, en contraposición a sus adversarios, que pretendían desplegar un proyecto personalista, similar al de los antiguos caudillos de las guerras civiles, apoyándose hipócritamente en las normas de la Constitución⁸⁰.

sión de consignar en la Constitución la libertad de culto. Pero que ellos no quisieron con esa norma quitar la preeminencia de la religión católica, sino dejar aclarado que se toleraban los otros cultos, y todo eso por «el duro imperio de la necesidad». Los constituyentes de 1853 no habrían hecho otra cosa, sostuvo, que consignar en el texto un principio que formaba parte ya del derecho público argentino tras el tratado firmado con Gran Bretaña en 1825. Sin embargo, ese tratado invocado tantas veces como justificativo en la convención de 1853, que por otra parte se refería exclusivamente a los súbditos británicos, sólo tenía vigencia en la provincia de Buenos Aires, ya que había encontrado resistencias serias en el interior del país. Hemos desarrollado el tema en Horacio M. SÁNCHEZ DE LORIA, *El pensamiento jurídico-político de José Benjamín Gorostiaga*, Buenos Aires, Quorum, 2006. Sobre las resistencias a la libertad de culto puede verse Pedro SANTOS MARTÍNEZ, *El clero de Mendoza ante la Constitución de 1853*, Buenos Aires, Revista Eclesiástica Argentina, 1959.

⁷⁸ Tristán ACHÁVAL RODRÍGUEZ, *La enseñanza religiosa*, Buenos Aires, Ed. Difusión, 1943, p. 18. El 4 de septiembre de 1888 en el debate sobre la ley del matrimonio civil obligatorio, el senador católico Manuel D. Pizarro advertía sobre el peligro de que, llevados por la lógica de la reforma de la ley civil, se llegara a modificar el derecho constitucional vigente, fundado en el cristianismo. *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores de la Nación*, Buenos Aires, 1889, p. 363.

⁷⁹ En efecto, la Constitución de 1853, de naturaleza liberal, vaciada en el molde de la de los Estados Unidos de 1787, tenía una serie de concesiones sociológicas de orden religioso, como por ejemplo la obligación del gobierno de sostener al culto católico, apostólico, romano, la exigencia para las máximas autoridades —presidente y vice— de profesar la religión católica y jurar sobre los Santos Evangelios. Por su parte el Congreso nacional debía promover la conversión de los indígenas al catolicismo. Todas esas normas fueron derogadas en la reforma constitucional de 1994, salvo el artículo 2 que alude a la obligación del gobierno nacional de sostener el culto, por lo que todavía en el plano jurídico no se ha concretado la separación de la Iglesia y el Estado. Fray Mamerto Esquiú, abogó en 1853 por la aceptación de la Constitución, con reparos que rara vez la historiografía toma en cuenta, y en un contexto político absolutamente convulsionado, pero en 1861 tras el triunfo de Buenos Aires se fue del país amargado por la deriva institucional. Y en 1875 señaló, «hace bastantes años que no puedo, por más que quisiera, hacerme ilusión sobre el valor real de nuestras Constituciones y las nuevas ediciones y reformas que ser hagan de ellas; lo único que puede buscarse en ellas es la salvación de un principio en el naufragio del orden y las buenas costumbres que se padece». Nos hemos ocupado en Horacio M. SÁNCHEZ DE LORIA, *Las ideas político-jurídicas de fray Mamerto Esquiú*, Buenos Aires, Quorum-EDUCA, 2002.

⁸⁰ «Al lado de los partidarios del elemento institucional y jurídico de la situación estaban los partidarios de su elemento meramente personal». *La Unión*, 5 de octubre de 1882.

Era injusto, sostenían, endilgarles el mote de *clericales*, cuando ellos bregaban por la auténtica libertad, en un país en el que todos habían jurado sostener a la norma fundamental⁸¹. Eran compartidas, entonces, las grandes líneas planteadas por la élite liberal para la construcción nacional⁸².

Ese pensamiento desiderativo, ese anhelo de articular el orden natural cristiano con el constitucionalismo, a pesar de estar éste fundado en la ideología racionalista, seguirá presente en el siglo XX en quienes se sentirán sus herederos; en 1936, por caso, Adolfo Korn Villafañe llamará a renovar la legislación constitucional con los principios expuestos por los católicos del ochenta⁸³.

⁸¹ Un factor importante, entre otros, a tener en cuenta para comprender la posición asumida por el movimiento católico, es que no existió entre nosotros, como tan bien ha destacado Suárez Verdeguer, un movimiento tradicional, análogo al de la España peninsular, que hubiese actuado como un foco de atracción para ellos; el pensamiento ilustrado impactó en toda una nueva generación ya desde fines del siglo XVIII, produciendo un desarraigo con el pasado, un cambio de mentalidad notable. Federico SUÁREZ VERDEGUER, «El problema de la independencia de América», *Anales de la Fundación Elías de Tejada*, año XII (2006), pp. 47-57. Ese impacto, ese cambio de mentalidad y la inexistencia de un movimiento tradicional, está reflejado indirectamente en varias obras, entre otras, Ricardo CAILLET BOIS, *Ensayo sobre el Río de la Plata y la Revolución Francesa*, Buenos Aires, 1929; Luis Alberto DE HERRERA, *La Revolución Francesa y Sud América*, París, 1910; Juan Fernando SEGOVIA, «Manteneos pues firmes en la fe que habéis debido a la piedad de los Reyes Católicos. Fidelismo y regalismo en Bruno de Rivarola», *Revista Cruz del Sur* (Martínez), año II, n. 3 (2012), pp. 27-73.

⁸² Tulio Halperín Donghi decía que en Argentina no hubo un partido liberal *stricto sensu*, un partido doctrinario, porque el consenso sobre los principios liberales era universal. Roberto DI STEFANO, «La excepción argentina. Construcción del Estado y construcción de la Iglesia en el siglo XIX», *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* (Quito), n. 40 (2014), pp. 91-114. La praxis política los expuso a situaciones sumamente conflictivas y paradójicas, por ejemplo, en las elecciones presidenciales de 1886 los católicos participaron en una alianza con sectores liberales disconformes momentáneamente con el gobierno de Roca, primero apoyando la candidatura de José Benjamín Gorostiaga, un miembro del movimiento, y luego tras la renuncia de éste, a un candidato de compromiso, Manuel Ocampo (acompañado por el católico Rafael García), un hombre cercano a Mitre, que estaba de acuerdo, por lo tanto, con las leyes laicistas que se estaban implementando, contra las que ellos luchaban.

⁸³ Adolfo Korn Villafañe aludía a tomar como base de la nueva legislación, el proyecto de Constitución para la provincia de Catamarca que había presentado Esquiú en 1878, en el que pretendiendo salirse del molde racionalista, consignaba que «el pueblo y la Constitución de Catamarca reconocen en las leyes y autoridades no un poder convencional, sino el poder que viene de Dios, fuente única del deber y del derecho». Adolfo KORN VILLAFAÑE, *Derecho Público Político*, t. I, Buenos Aires, Librería Santa Catalina, 1936, p. 11. Los demócratas cristianos actuales, en cambio, que se sienten también herederos de aquellos católicos del ochenta, en su inmensa mayoría (por no decir todos), imbuidos de personalismo, defienden el sistema constitucional y sus libertades a secas, sin reparos, sin aludir siquiera a sus raíces racionalistas. De un modo esquemático podemos decir que en los primeros años del siglo XX en la Argentina la mayor parte del clero y de la intelectualidad católica fue políticamente liberal-conservadora. En el período de entreguerras y con la aparición de los populismos que generaron adhesiones y rechazos, se dividieron fundamentalmente en dos sectores, uno mayoritario libe-

6. EPÍLOGO

La década del ochenta no terminó nada bien; hacia 1890 el movimiento católico languidecía políticamente, y giraba hacia la atención de las cuestiones sociales, cada vez más acuciantes por otra parte⁸⁴.

El auge de la especulación y la extrema dependencia del capital externo, empujó al país a una crisis social de proporciones. En noviembre de 1884, Emilio Lamarca denunciaba que bajo el manto de «paz y administración» se había producido un gigantesco endeudamiento externo e interno⁸⁵.

Sobrevino *la revolución del noventa*; una severa crisis institucional que trajo aparejado enfrentamientos armados, con muchos muertos, y finalmente en medio de un caos, cayó el presidente Juárez Celman, electo en 1886, y asumió el vicepresidente Carlos Pellegrini.

Sin embargo, en 1894 Agustín Álvarez se alegraba de que la Argentina dejara atrás «rápidamente la barbarie [...] cambia cada cinco años por la inmigración, las escuelas y los ferrocarriles de tal modo que como los niños el que no la ve crecer, lo desconoce»⁸⁶.

Para la época del *Centenario*, en donde teóricamente se debían recoger los frutos de la *modernización*, varios autores que no pertenecían precisamente al campo católico, constataron una descomposición social notable. Joaquín V. González señaló que estábamos dominados por una eterna ley del odio y la

ral-conservador, constitucionalista, al que se unirán los democristianos, en algunos casos con un sesgo reformista en lo social, que intentaba paliar los estragos económico-sociales causados por el liberalismo, y otro nacionalista que incluye un abanico de posiciones. Unos más permeados por los fascismos europeos, que asumen una filosofía vitalista y existencialista, y otros más marcados por la tradición católica-hispana que harán una gran obra cultural de revisionismo histórico. Tras la segunda guerra mundial y el Concilio Vaticano II, la intelectualidad católica –tanto el clero como los laicos– se diferenciarán políticamente entre los que siguen adhiriendo al viejo liberalismo conservador constitucionalista, los variados democristianos, que los hubo de derecha y de izquierda, y los *tercermundistas*, de las corrientes más influidas por el marxismo de la teología de la liberación o variantes de la teología del pueblo; no hubo de todos modos un planteamiento claro alternativo al régimen demo-liberal. El clero y el laicado tradicional que rechazó la modernidad política fue siempre minoritaria.

⁸⁴ Un hito importante fue la fundación del Círculo de Obreros Católicos en 1902 por parte del padre Federico Grote. En 1901 Isaac Pearson al tiempo que destacaba la poca llegada de los católicos a la clase obrera, decía que no era posible reunir un centenar de hombres en proclamación valerosa de los principios cristianos. «La última citación de la *Asociación Católica* para visitar los sagrarios el viernes santo no había alcanzado a catorce personas. No eran ciertamente los únicos católicos de la Capital, pero entonces más que hoy para encontrarlos había que penetrar en los reductos amurallados de las familias». Y en 1907, Emilio Lamarca destacaba en el segundo congreso de los militantes que habían sufrido un retroceso notable.

⁸⁵ *La Unión*, 3 de noviembre de 1884. La respuesta del gobierno a ese artículo, fue exonerarlo de su cátedra de Economía Política de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

⁸⁶ Vicente SIERRA, *Historia de las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, 1950, p. 537.

discordia, en donde se buscaba el predominio a cualquier precio⁸⁷. Lucio V. López habló de un medio público descompuesto⁸⁸, José Benjamín Matienzo subrayaba críticamente que nuestro ideal político era encontrar un déspota que nos maneje⁸⁹.

Rodolfo Rivarola denunciaba un deterioro en el ámbito político notable, el robo era equiparado a negocio⁹⁰. Joaquín Rubianes destacaba que, en medio del desarrollo económico, padecíamos debilidad en la fibra moral y relajación de las costumbres, elementos centrales de toda sociedad⁹¹. Leopoldo Maupas y Adolfo Posada se asombraban de la incultura moral y la preocupación excesiva por lo económico⁹².

Tiempo antes Miguel Cané (h) había reconocido: «Nuestros padres eran soldados, poetas, artistas, nosotros somos mercachifles y agiotistas».

El desarraigo espiritual, la pérdida del sentido trascendente de la vida, nos llevó, amén de ese deterioro moral incuestionable, a una inestabilidad institucional crónica y a la dependencia política, económica y cultural.

Leonardo Castellani señaló: «El eje permanente de la historia argentina es la pugna entre la tradición hispánica y el liberalismo foráneo, bajo cuyo signo nacimos a la *vida libre* [...] y el liberalismo ha vencido. Y así como aquí el liberalismo vino de afuera, también venció con el auxilio de afuera»⁹³.

El buen camino sólo lo encontraremos si recuperamos el hilo de nuestra tradición histórica hispano-criolla, embebida de cristianismo, desmoronada, como decía Julio Ycaza Tegerino, por un cúmulo de errores, la fatalidad y la traición⁹⁴.

⁸⁷ Joaquín V. GONZÁLEZ, *El juicio del siglo*, Buenos Aires, 1979.

⁸⁸ Lucio V. LÓPEZ, *Lucio Vicente López en el cincuentenario de su muerte (1894-1944)*, Buenos Aires, 1944.

⁸⁹ José Benjamín MATIENZO, *Temas históricas y políticas*, Buenos Aires, 1916.

⁹⁰ Rodolfo RIVAROLA, «Delitos de funcionarios públicos», *Revista Argentina de Ciencias Políticas* (Buenos Aires), tomo I (1910).

⁹¹ Joaquín RUBIANES, «El retroceso moral de Buenos Aires», *Revista Argentina de Ciencias Políticas* (Buenos Aires), tomo IV (1914).

⁹² Leopoldo MAUPAS, «El problema moral argentino»; Adolfo POSADA, «La Constitución argentina y el régimen político», *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, tomo IV (1912).

⁹³ Leonardo CASTELLANI, *Esencia del liberalismo*, cit., p. 165.

⁹⁴ Julio YCAZA TEGERINO, *Génesis de la independencia hispanoamericana*, Madrid, Cultura Hispánica, 1947.

EL ULTRAMONTANISMO EN CHILE, ANTI REGALISTA Y REPUBLICANO

GONZALO LARIOS

Universidad San Sebastián (Santiago de Chile / Chile)

1. INTRODUCCIÓN

Las bulas alejandrinas inmediatamente después del descubrimiento de América estipularon para España y Portugal la condición de evangelizar las nuevas tierras y establecer allí la Iglesia Católica. Debemos sintetizar el regalismo como la corriente que otorgó a las coronas europeas asumir facultades propias de la Iglesia, una tendencia que se vio favorecida principalmente durante el siglo XVIII tanto por el absolutismo monárquico como por el despliegue de las ideas de la Ilustración. El Patronato real concedido por el Papa a los reyes de España fue en la medida que avanzaba el siglo XVIII una manifestación creciente de aquella sobredimensión de la autoridad política sobre la eclesiástica en una época donde primaron monarcas absolutos y papas débiles, más o menos condescendientes al poder de los reyes.

En España, con la llegada al trono de los Borbones y la influencia de la Ilustración racionalista francesa, ésta fue matizada por una vertiente católica, más afín a la religión. La así llamada Ilustración católica favoreció el sometimiento de las autoridades eclesiásticas a la Corona, como instrumento de administración tanto religiosa como civil. La Iglesia en América consolidó su relación con la Corona que hacía las veces de nexo con Roma a través del Patronato. La fundación de ciudades impulsada por las reformas borbónicas contó con el establecimiento de nuevas parroquias como centro de administración de sacramentos y recolección del diezmo. El clero de la época inmerso en esta situación fue empapado por la Ilustración católica y en gran parte respondía a una formación regalista.

Desde el descubrimiento y conquista hasta el período de la emancipación, la tutela de la tarea espiritual del Imperio Español en América acompa-

ñó al natural dominio político y económico sobre los nuevos territorios. En la esfera cultural, desde el siglo XVII el barroco encontró en Hispanoamérica un particular florecimiento que perduró en los siglos siguientes incluso aún más que en Europa. La cultura hispanoamericana se identificó con una religiosidad popular barroca y mestiza de enorme arraigo desde California hasta el centro sur de Chile, en el arte, la arquitectura y las festividades religiosas, otorgando un común sustrato cultural, hispano e indígena, que se refleja aún hoy en las diversas manifestaciones de su cultura popular.

2. DE LA MONARQUÍA A LA REPÚBLICA

Al comenzar el siglo XIX y producto de la invasión francesa a España y la prisión del rey Fernando VII, se gestaron a través de los cabildos las Juntas de Gobierno, inicialmente generadas «en defensa de la soberanía del rey cautivo». De las Juntas se desplegaron luego movimientos de emancipación que gatillaron verdaderas guerras civiles dividiendo a la población en bandos contrarios, uno en favor del rey y otro en favor de la independencia. En el movimiento juntista de los cabildos, se percibió la persistencia del derecho hispánico tradicional del poder municipal, la más genuina doctrina cristiana, que permite reasumir la soberanía e instituir un nuevo gobierno, cuando el titular se halla imposibilitado de ejercerlo». Pervivió así a través de la teoría del derecho hispánico del poder, la tradición de la patristica y de la escolástica, opuesta al absolutismo dieciocheco¹.

Así como en el conflicto bélico hubo población civil en ambos bandos, así también sucedió entre la jerarquía, el clero y los religiosos. No podía ser de otro modo considerando la unión del trono y del altar que propició el regalismo. En Hispanoamérica «en virtud del ejercicio del real patronato, los obispos debían jurar fidelidad al monarca»², aunque «es algo probado que el clero no asumió una posición de bloque»³. Obispos y clero regular y secular se dividieron ante el proceso de emancipación. No se trató de una división entre peninsulares o criollos, ni tampoco entre miembros de una orden u otra. José Santiago Rodríguez Zorrilla, Obispo y oriundo de Santiago de Chile, fue considerado «la gran figura del clero realista» tanto que le costó ser desterrado en dos ocasiones. Como contrapartida, el andaluz Rafael Andreu y Guerrero en un «ardoroso sermón» en 1811 hizo pública su adhesión a la Independencia, colaborando con el gobierno de José Miguel Carrera⁴.

¹ Jaime EYZAGUIRRE, *Ideario y ruta de la emancipación chilena*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, pp. 93 y ss.

² Gabriel GUARDA, OSB, *La Edad Media de Chile. Historia de la Iglesia desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé, 1541-1826*, Santiago de Chile, Ediciones UC, 2016, p. 406.

³ Fernando ALIAGA, *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, Santiago de Chile, Ediciones Paulinas, 1989, p. 115.

⁴ Gabriel GUARDA, OSB, *La Edad Media de Chile. Historia de la Iglesia desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé, 1541-1826*, cit., pp. 404 y 405.

Si los dos obispos, el de Santiago y el de Concepción, Rodríguez Zorrilla y Villodres respectivamente, mantuvieron su fidelidad al rey, destacados presbíteros como Fray Camilo Henríquez y José Ignacio Cienfuegos «interpretaron teológicamente la justicia de la causa emancipadora»⁵.

La guerra por la independencia conllevó un desastre de enormes proporciones para la Iglesia «un desmoronamiento de la disciplina eclesiástica, una paralización fatal en el proceso de evangelización misionera y un quedar expuestos en el nombramiento de sus autoridades, a los vaivenes de la lucha entre patriotas y realistas»⁶. La guerra fue fratricida «y no faltaron sacerdotes que organizaron guerrillas en pro de uno y otro ideal: Ferrebú y los franciscanos de Chillán empuñaron las armas en defensa de su rey; José Eleisegui e Isidro Pineda levantaron las guarniciones de Valdivia en favor de la Independencia, y Julián Uribe encabezó las guerrillas para defender el régimen patriota»⁷.

En septiembre de 1811, mediante un golpe de mando, José Miguel Carrera disolvió la Junta y asumió la presidencia. Su «reglamento constitucional» fue confuso, en su primer artículo declaraba que Chile reconocía como monarca a Fernando VII y como religión, la católica, mientras que en el artículo 5º se estipuló que no podía ejecutarse ningún decreto, orden o providencia proveniente de una autoridad de fuera del territorio. En abril de 1813, las nuevas autoridades expulsaron de su diócesis al obispo realista Rodríguez Zorrilla. El mismo año fundaron el Instituto Nacional, centro de Educación para configurar un proyecto cultural Ilustrado. Ello no escondió un afán monopólico y junto a generar un centro de educación primaria, heredó la antigua Universidad de San Felipe y aún más, asumió el control del Seminario. Esto último con el acuerdo de los influyentes ilustrados católicos, el laico Juan Egaña y el pbro. José Ignacio Cienfuegos, con el propósito ambos de que «patriotismo y religión deben unirse uniformemente en la educación de todos los individuos de una nación» y evitar que «haya distintas opiniones entre el sacerdocio y el estado político». El pbro. Cienfuegos al favorecer el control del Seminario llegó a polemizar con el Cabildo de la Catedral que se oponía por considerarlo una enajenación de los bienes de la Iglesia por parte del gobierno⁸. Clérigos adictos a la Independencia conforme al influjo regalista y galicano favorecieron la intervención del Estado en asuntos eclesiásticos, alentando la aspiración de los nuevos gobernantes de heredar el Patronato que previamente poseían los reyes de España. Otro exponente de esta misma corriente fue Fray Fernando García autor de un folleto que defendía el principio galicano de la autonomía de los obispos respecto al Papa⁹.

⁵ Marciano BARRIOS, *La Iglesia en Chile*, Santiago de Chile, Hachette, 1987, p. 58.

⁶ Fernando ALIAGA, *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, cit., p. 115.

⁷ Marciano BARRIOS, *La Iglesia en Chile*, cit., p. 58.

⁸ Gabriel GUARDA, OSB, *La Edad Media de Chile. Historia de la Iglesia desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé, 1541-1826*, cit., pp. 398 y ss.

⁹ Fernando ALIAGA, *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, cit., p. 121.

El avance del ejército real desde el sur en 1814 detonó un nuevo escenario. El llamado «desastre de Rancagua», implicó el triunfo de las tropas realistas y la huida del ejército patriota a Mendoza. Las autoridades hispanas retomaron el poder, y en palabras del historiador Bernardino Bravo «las cosas volvieron a su cauce, se restablecieron el orden y la legalidad, lo cual valía tanto en lo político como en lo religioso. Es decir, se trataba de una victoria de la religión y la monarquía»¹⁰. Rodríguez Zorrilla fue finalmente confirmado obispo de Santiago por Villodres, obispo de Concepción.

En 1816 en plena atmósfera de restauración monárquica tras la caída de Napoleón, Pío VII publicó la encíclica *Etsi longissimo*, llamando a la Iglesia en América a «servir leal y obedientemente al rey católico Fernando VII». Pese a la noticia de la expulsión de los franceses de España y la restauración de Fernando VII en el trono, la causa realista en Chile fue derrotada en la batalla de Chacabuco en febrero de 1817. El cruce del ejército libertador desde Mendoza liderado por San Martín había sido decisivo para la victoria militar y, ya en Santiago, una asamblea lo eligió gobernador. Tras la renuncia del prócer argentino, la asamblea optó por Bernardo O'Higgins. El obispo Rodríguez Zorrilla se había reunido con San Martín, manifestando su intención de no oponerse al nuevo régimen. Asumido el mando O'Higgins y pese a consejos de respetar al obispo por sus conocidos méritos y capacidades, el prócer chileno «desestimó estos llamados a la prudencia, siendo una de sus primeras determinaciones el destierro del prelado a Mendoza... la expulsión se ejecutó de inmediato y de noche, para no inquietar a la población»¹¹. Bernardo O'Higgins no fue capaz de pasar por alto la filiación realista del Obispo. En su lugar, nombró como gobernador de la diócesis al canónigo Pedro de Vivar y Arzúa. La renuncia de éste en 1817 permitió que oficiara de hecho el cargo el pbro. José Ignacio Cienfuegos, reconocido partidario de la Independencia. Mientras tanto, ante el nuevo escenario político, el obispo Villodres de Concepción abandonaba el país. La victoria patriota en la batalla de Maipú en febrero de 1818 selló la emancipación de Chile y la Constitución promulgada en octubre de aquel año reconoció a la religión católica como la única y exclusiva del Estado. Éste debía proteger a la Iglesia para lo cual se atribuía al gobierno el ejercicio del patronato. En correspondencia de 1821 Rodríguez Zorrilla, escribió a O'Higgins considerando que la jurisdicción episcopal que ejercía Cienfuegos estaba sujeta a «insanales nulidades de funesta trascendencia espiritual», no obstante, felicitaba al Director Supremo por el éxito de la expedición libertadora que había enviado al Perú¹². Lo que ocurrió en Chile no era diferente a lo de otras nuevas repúblicas de lo que había sido el Imperio Español, «a diferencia del caso revolucionario francés, durante las revoluciones hispánicas la religión

¹⁰ Bernardino BRAVO LIRA, citado en Gabriel GUARDA, OSB, *La Edad Media de Chile*, cit., p. 414.

¹¹ *Ibid.*, p. 415.

¹² *Ibid.*, p. 416.

fue rescatada como uno de los escasos elementos que se buscaron preservar en el tránsito del Antiguo Régimen a la modernidad. Más que un modelo político-ideológico a seguir, la Revolución Francesa representó para el mundo hispánico más bien el rostro más repulsivo del mundo contemporáneo, particularmente por los excesos jacobinos y el furor irreligioso de alguna de sus etapas»¹³.

3. LOS TRASTORNOS REPUBLICANOS

Finalmente, en abril de 1821 el gobierno de O'Higgins permitió el regreso de un ya enfermo y debilitado Rodríguez Zorrilla. Paralelamente, el Director Supremo había acogido una propuesta del Senado del 6 de abril para enviar una misión diplomática a la Santa Sede. A cargo de la tarea y como Ministro Plenipotenciario se designó al pbro. José Ignacio Cienfuegos, y entre sus instrucciones se le pidió obtener el otorgamiento del Patronato, el nombramiento de los obispos para las dos sedes vacantes, el envío de un nuncio, el reconocimiento del obispado de Santiago como arzobispado y por lo tanto su independencia del de Lima y la creación de nuevos obispados¹⁴. La misión implicó que Chile fue el primer Estado hispanoamericano «que tomó la iniciativa para establecer relaciones directas con la Santa Sede»¹⁵. La reunión era compleja, podía el Papa recibir y reconocer al enviado de una República disidente, mientras la Santa Sede mantenía formalmente el respeto al Patronato del Rey de España sobre sus posesiones en América. En Roma, ya en 1822, el cardenal Consalvi le comunicó a Cienfuegos que no le otorgaba reconocimiento oficial, pero que el Papa Pío VII lo recibiría en privado, no pretendiendo rechazar a alguien que estaba en condiciones de informarle sobre las necesidades espirituales de un país tan lejano. Pío VII no resolvió respecto de las peticiones de Cienfuegos que habrían implicado un desaire a la corona española, no obstante, decidió enviar un Vicario Apostólico como representante suyo a América, con pleno poder para nombrar a vicarios y obispos titulares *in partibus infidelium*, ya que el nombramiento de obispos residentes habría significado el desconocimiento del derecho de patronato de la Corona española. El encargado de la misión fue Mons. Giovanni Muzi, y uno de sus dos acompañantes era el joven sacerdote Giovanni María Mastai Ferretti, quien más tarde llegaría a ser el Papa Pío IX. La misión Muzi fue confirmada por el Papa León XII reiterando su carácter espiritual y no político, y respondiendo a la intención de la Santa Sede de preocuparse más

¹³ Gabriel CID, «Religión, legitimidad política y esfera pública en Chile: el tránsito de la monarquía a la república (1808-1833)», en Ana María STUVEN (ed.), *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2014, p. 151.

¹⁴ Fernando ALIAGA, *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, cit., p. 125.

¹⁵ Ricardo KREBS, *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2002, p. 76.

directamente de los asuntos americanos, e ir resolviendo los problemas que se presentaban a la Iglesia en los nuevos Estados. La situación que se encontró Muzi en las nuevas naciones sudamericanas fue de constantes trastornos políticos, lo que determinó el fracaso de sus esfuerzos. En Chile, O'Higgins había debido abdicar en 1823 y cuando arribó Muzi gobernaba el general Ramón Freire con el apoyo de sectores liberales. El gobierno insistió en el nombramiento de obispos residentes en Santiago y Concepción, lo que no estaba contemplado en las atribuciones de Muzi y en 1824 desterró nuevamente a Rodríguez Zorrilla forzando el nombramiento de Cienfuegos en su reemplazo. Además confiscó parte de los bienes de los conventos, todo ello implicó que el enviado del Papa abandonara el país. Muzi en su informe dio cuenta de la inestabilidad de los nuevos gobiernos hispanoamericanos. León XII, el mismo año, publicó la encíclica *Etsi iam diu* en la que se señaló que para restablecer la paz y preservar la religión los obispos debían reiterar el llamado de obediencia al rey Fernando VII, soberano legítimo. El documento para el historiador Ricardo Krebs «resultó un anacronismo y un error», más aún cuando luego de unos meses, la victoria de los patriotas en la batalla de Ayacucho confirmó la derrota de las tropas realistas en América del Sur. Pero junto a la emancipación se generaba el caudillismo y la anarquía en la región, «las logias masónicas estaban adquiriendo progresiva importancia y seguían una activa política antieclesiástica. El protestantismo empezó a penetrar en los países latinoamericanos. Los liberales conquistaron el poder en varias Repúblicas y tomaron medidas hostiles en contra de la Iglesia»¹⁶.

En un segundo viaje a Roma, en 1828, el activo Cienfuegos buscó resolver la acefalía de la Iglesia en Chile y reivindicar su nombre deteriorado por el informe de la misión Muzi. León XII le requirió un juramento por el cual se comprometía a no obstruir las medidas que tomara el Santo Padre. Así en vaticana decisión nombró obispos titulares a José Ignacio Cienfuegos no en Santiago sino en Concepción, y en la capital a Manuel Vicuña Larraín, ambos como vicarios. El Papa León XII «los nombró “motu proprio”. Con esto, la Santa Sede desconocía el patronato español, pero a su vez tampoco cedía a las pretensiones del gobierno de Chile»¹⁷.

4. EL ORDEN CONSERVADOR Y EL OBISPO VICUÑA

El inicio en Chile de la estabilidad política llegó con los denominados «decenios» conservadores. Derrotados los liberales en 1830 en la batalla de Lircay, la República de Chile ponía fin a un corto periodo de anarquía y ensayos constitucionales, e ingresó a una etapa de consolidación política. Los conservadores durante los dos quinquenios de la presidencia de Joaquín Prieto de 1831 a 1841 conformaron mediante la Constitución de 1833 una

¹⁶ *Ibid.*, pp. 80 y 81.

¹⁷ Fernando ALIAGA, *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, cit., p. 128.

República de orden, que recordaba mediante la supremacía del poder presidencial la tradicional autoridad del antiguo gobernador del período hispánico. El ministro Diego Portales fue el principal artífice del esquema de un orden político y austeridad económica que permitió a Chile encumbrarse como próspera república independiente, mientras gran parte de las nuevas naciones del continente extendieron sus conflictos internos durante la mayor parte del siglo XIX. Portales contó con el apoyo del sector conservador que era mayoritariamente católico.

Coincidió con el establecimiento del orden institucional en Chile la llegada a la silla de Pedro de Gregorio XVI, que quiso reconocer la nueva realidad política que se había impuesto en América, en favor de restablecer allí la jerarquía eclesiástica y reordenar las actividades pastorales de la Iglesia Católica, muy afectada por las guerras de Independencia. Gregorio XVI en su primer Consistorio en 1831 designó a seis obispos residenciales para Méjico *motu proprio*, tan sólo comunicando a Fernando VII y no en conformidad a propuestas del gobierno mejicano. La decisión ponía fin al patronato de la monarquía española en América, al mismo tiempo reconocía a las nuevas repúblicas independientes.

Quedaba en cuestión el tema de si estas nuevas repúblicas, sus gobiernos, podían heredar el patronato, es decir, la tuición de la Iglesia que le había sido otorgada a la corona española. La Santa Sede estimaba que no, ya que el patronato se entendió como la protección debida de las monarquías católicas a su tarea evangelizadora, pero que en manos de regímenes que eventualmente podían no sólo no ser católicos, sino incluso hostiles a la Iglesia, pareció imprudente extender facultades que ya durante el siglo XVIII se habían excedido de su intención original. Era el momento de que la Iglesia recuperara su autonomía y sus facultades para permitir su reorganización tras las guerras de emancipación, en naciones donde la fe católica se había arraigado desde la conquista española. Los nuevos gobiernos republicanos no quisieron combatir a la Iglesia Católica o deshacerse de la tradición católica, sino heredar las facultades que sobre ella tenía la monarquía, ahora como herramienta de proyección política y cultural, más que de brazo religioso y pastoral. La lucha de la Iglesia por la defensa de su autonomía y de sus facultades eclesiásticas frente al poder político de las nuevas repúblicas, es decir ante gobiernos que se consideraron herederos del patronato y por lo mismo controladores de la Iglesia durante el siglo XIX, fue lo que caracterizó las disputas del ultramontanismo frente al liberalismo en Chile e Hispanoamérica.

Fallecido León XII, le sucedió Pío VIII y a éste, luego de poco más de un año, Gregorio XVI. Fue este último quien luego de renovar la jerarquía de la iglesia en Méjico, continuó este proceso con el resto de las nuevas naciones, en ocasiones elevando a vicarios y obispos titulares como obispos residentes, en otros casos nombrando a obispos nuevos. Para Chile, en 1832, confirmó a Manuel Vicuña Larraín en Santiago y a José Ignacio Cienfuegos en Concep-

ción, elevando la primera a categoría de archidiócesis desligándola de Lima. Ese año había fallecido en Madrid el «desventurado» obispo Rodríguez Zorrilla¹⁸. El nombramiento de los dos nuevos obispos chilenos «es un caso de solución diplomática en que cada parte se mantuvo en sus principios sin llegar a un impase. La curia Pontificia declaraba que el nombramiento se realizaba con plena autonomía del poder civil y éste confirmaba solemnemente que aceptaba tal nombramiento en nombre del patronato establecido en la Constitución»¹⁹.

Especialmente relevante resultó el obispado de Vicuña en Santiago. Con él se inició el reordenamiento de la Iglesia en Chile tras la independencia y lo que podríamos denominar una etapa de transición del regalismo al ultramontanismo. El nuevo obispo de Santiago vinculado por familia a la élite emancipadora, los llamados 800, había mantenido prudente prescindencia política durante la guerra de Independencia donde destacó su labor sanando heridas en ambos bandos. Además de su talante conciliador fue reconocido por sus virtudes de «sacerdote ejemplar»²⁰. Vicuña había sido capellán en el antiguo templo de la Compañía, donde reunió un grupo de clérigos que luego continuaron su tarea de romanización y reorganización de la Iglesia en Chile. Entre ellos, los futuros obispos Rafael Valentín Valdivieso y José Hipólito Salas, pronto firmes defensores de la autonomía de la Iglesia y opositores a las pretensiones regalistas de los gobiernos republicanos. El nuevo obispo Vicuña colaboró con las nuevas autoridades civiles, conservadoras y de un catolicismo ilustrado, así el presidente Joaquín Prieto lo incorporó a la Asamblea Constituyente que redactó la trascendente Constitución de 1833 y luego el Obispo fue también miembro del Consejo de Estado. Los conservadores estimaron a la Iglesia como colaboradora en la tarea de ilustración del Estado, pero algunos de ellos no dejaban de ser regalistas al exigir el derecho a patronato, mientras que el Papado lo estimaba como una concesión de la Santa Sede, que no parecía prudente extenderla de las monarquías a las tormentosas nuevas repúblicas. Bravo Lira habla incluso de un neoregalismo, organizado por el ministro Diego Portales «en el camino para una duradera colaboración entre el Estado y la Iglesia»²¹

Relevantes fueron las visitas pastorales que el obispo Vicuña reactivó hacia el norte y el sur de su inmensa diócesis, postergada por años por los trastornos de la Independencia. Viajó reordenando parroquias, administrando sacramentos y disciplinando al clero. Lo acompañó el pbro. Rafael Valentín Valdivieso. La reapertura del Seminario de Santiago en 1836, finalmente

¹⁸ Fidel ARANEDA BRAVO, *Historia de la Iglesia en Chile*, Santiago de Chile, Ediciones Paulinas, 1986, p. 409.

¹⁹ Marciano BARRIOS, «El regalismo y la romanización de la Iglesia en Chile», *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* (Santiago de Chile), vol. 18 (2000), p. 78.

²⁰ Gabriel GUARDA, OSB, *La Edad Media de Chile*, cit., p. 420.

²¹ Bernardino BRAVO LIRA, *El absolutismo ilustrado en Hispanoamérica. Chile (1760-1860) De Carlos III a Portales y Montt*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1994, p. 225.

separado del control del Instituto Nacional gracias al ministro Joaquín Tocornal y los votos de los conservadores, fue señal de la mutua colaboración entre el obispo de Santiago y las autoridades civiles, aun cuando los límites entre una y otra no llegaron a precisarse. Mientras Vicuña favoreció en el Seminario la formación de un clero vinculado a Roma y crítico del regalismo, Portales reactualizó para el Estado de Chile el carácter misional del antiguo Estado indiano, rompiendo con el tinte irreligioso de los previos y efímeros gobiernos liberales²². La colaboración del obispo Vicuña con el gobierno conservador puede considerarse en beneficio de la Iglesia, evitó el partidismo y defendió su libertad e independencia, en su primera pastoral como vicario apostólico señaló de modo preclaro las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, entre la Iglesia y el Estado:

«Reconocemos públicamente que Jesucristo no vino a romper los cetros ni las coronas; que el príncipe temporal es independiente en las cosas de su jurisdicción, y que en el ejercicio de sus derechos políticos no está sujeto a la Iglesia, y éste es el sentido en que decimos que el reino de Jesucristo no es de este mundo; pero también hacemos profesión de creer que la Iglesia es independiente del poder temporal en las cosas de religión; que ella es el único depositario y juez de su doctrina; que si el obispo, el sacerdote y el levita son vasallos del príncipe en el orden civil, el príncipe también está sujeto a la Iglesia en el orden espiritual, y que al hacerse cristiano, se hace no el señor, sino el hijo de la Iglesia. ¿Y qué derecho podría tampoco alegar para dominarla? No fue a los príncipes de la tierra, sino a los apóstoles y a sus sucesores a quienes se dijo: instruid a todas las naciones [...]. Proteger pero no decidir; velar a la puerta del santuario, pero no entrar en él temerariamente; apoyar la Iglesia con sus ejemplos y su poder, defenderla durante su tránsito sobre la tierra, pero no conducirla; esto es lo que pertenece a los principios temporales»²³.

En 1838 el gobierno de Prieto encargó una nueva misión diplomática ante la Santa Sede. La encabezó Francisco Javier Rosales que solicitó a Gregorio XVI la calidad de arzobispado de Santiago y la creación de otras dos diócesis, la de La Serena y la de Ancud, además del «reconocimiento de la independencia de la república» y del polémico derecho de patronato. Inicialmente el Papa se mostró reticente ante Rosales por no haber recibido explicaciones sobre los agravios tanto en contra del obispo Rodríguez Zorrilla como de la misión Muzi. El presidente Prieto debió enviar un informe explicando que aquellos hechos no respondieron a su gobierno y detallando «las múltiples obras» que en cambio «había realizado en beneficio de la religión y el clero». La Santa Sede se dio por satisfecha, y en 1840 creó las nuevas diócesis mencionadas y «finalmente dio su reconocimiento oficial a

²² *Ibid.*, p. 226 y ss.

²³ Mons. Manuel VICUÑA LARRAÍN, «Pastoral», citada en Fidel ARANEDA BRAVO, *Historia de la Iglesia en Chile*, cit., p. 424.

la República de Chile como Estado soberano»²⁴. El pretendido derecho de Patronato en cambio no fue reconocido por la Santa Sede; hacerlo hubiese supuesto entre otras cosas reconocerlo también en las demás naciones americanas. La Iglesia en Chile, «con el paso de los años fue tomando conciencia de que el patronato que ejercía el Estado era un abuso» y fue «el movimiento de libertad de la Iglesia ante el Estado», lo que fue aquí denominado «ultramontanismo»²⁵.

En 1841 llegó a Chile el pbro. Pedro Ignacio de Castro Barros, activo sacerdote durante el proceso de independencia en su natal Argentina. Castro Barros había sido presidente del Congreso de Tucumán y Vicario Capitular en Córdoba, fue tan resuelto partidario de los procesos de Independencia como contrario al regalismo y al patronato, es decir crítico del dominio del poder político sobre la Iglesia. Exiliado en Chile durante el régimen de Rosas, fue profesor en el Seminario de Santiago e influyó así en el nuevo clero y en especial en la tríada que pronto tomará las riendas de la Iglesia en Chile, me refiero a Rafael Valentín Valdivieso, José Hipólito Salas y Joaquín Larraín Gandarillas, ya colaboradores del Obispo Vicuña, quien había acogido al argentino²⁶. Castro Barros, doctor en Teología, vivió en Chile sus últimos años hasta su muerte en 1849, dejando una huella imperecedera en el clero en relación a la Iglesia y su vínculo con Roma, tanto como en la libertad de la misma ante el poder político de turno, fue así una figura clave para su romanización ultramontana. Domingo F. Sarmiento, que coincidió con él durante su exilio chileno, tejió sobre Castro Barros una imagen «tétrica y lúgubre» por considerarlo representante de un orden social que no coincidía con su idea de sociedad liberal²⁷. Como señaló el historiador Carlos Salinas, Castro Barros «fue el primer sacerdote que en Chile declaró su abierta oposición al regalismo y al patronato heredado de la corona española. Como profesor del seminario su consigna era la libertad de la Iglesia dentro del Estado independiente»²⁸.

5. EL ARZOBISPO VALDIVIESO Y LA ATMÓSFERA CULTURAL

El año de 1843 se produjo el deceso del obispo Vicuña, sin embargo, su obra reorganizadora de la Iglesia encontró en su estrecho colaborador Ra-

²⁴ Ricardo KREBS, *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, cit., p. 142.

²⁵ Carlos SALINAS, «Las relaciones Iglesia-Estado en Chile en el siglo XIX», en Marcial SÁNCHEZ (ed.), *Historia de la Iglesia en Chile*, tomo III, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2011, p. 256.

²⁶ Fidel ARANEDA BRAVO, *Historia de la Iglesia en Chile*, cit., p. 456.

²⁷ Agustín Pablo PODESTÁ BRIGNOLE, «Pedro Ignacio de Castro Barros. Una aproximación historiográfica», *Signos Universitarios* (Buenos Aires), n. 53 (2017), p. 108.

²⁸ Carlos SALINAS, «Las relaciones Iglesia-Estado en Chile en el siglo XIX», *loc. cit.*, p. 256.

fael Valentín Valdivieso no sólo un continuador sino al sólido constructor de una Iglesia ultramontana. Si bien ese ultramontanismo adquirió en Chile al menos, un sello particular e inconfundible, desvinculado del régimen monárquico, aceptó y se mostró afín al nuevo régimen político republicano de talante conservador que se consolidaba por esos años.

Valdivieso, de vocación tardía, fue ordenado por el mismo obispo Vicuña casi una década después de haberse titulado de abogado. Su formación teológica fue sólida bajo la guía de algunos maestros y su propia disciplina. Fue su fuerte carácter y voluntad irreductible lo que caracterizó su indiscutible liderazgo de la Iglesia en Chile durante más de tres décadas. El futuro arzobispo había desempeñado cargos políticos previamente a su ordenación sacerdotal y también después de ella, lo que no era extraño en la época. Curiosamente Valdivieso tomó posesión de su sede con la carta de ruego y encargo costumbre que establecía el patronato que pretendió heredar el gobierno republicano. En otras palabras, el nuevo arzobispo de Santiago asumió su cargo a propuesta del gobierno del presidente Manuel Bulnes y conforme a la doctrina regalista que luego como arzobispo combatió férreamente. Valdivieso fue finalmente consagrado por Pío IX en el consistorio de octubre de 1847, con ello se percibe que desde Roma también terminaron por desentenderse de la forma en que Valdivieso se había hecho de su cargo, confirmando los méritos que exhibía la vigorosa personalidad del nuevo arzobispo²⁹. La forma pragmática en que asumió Valdivieso se la echaron en cara durante el resto de su vida, más aún cuando su arzobispado se caracterizó por una ardua defensa de la autonomía de la Iglesia ante el pretendido derecho de patronato que exigían los consecutivos gobiernos. En 1858, en carta a *L'Univers* debido a otro asunto, él mismo trató de explicar las circunstancias de esta aparente inconsecuencia, la que finalmente no se aclaró por sus intrincados argumentos sino más bien por su destacada acción ultramontana³⁰.

En marzo de 1843, meses antes de la muerte del obispo Vicuña, sus cercanos colaboradores Valdivieso, Salas y Larraín dieron vida a *La Revista Católica*. La publicación buscó divulgar la relevancia del cristianismo en la sociedad ante el avance del espíritu liberal, e incorporar al cristianismo en el ámbito del pensamiento y la cultura cuando en Chile aparecía el movimiento literario de 1842. En su tercer número, incluyó el subtítulo de «Periódico Filosófico, Histórico y Literario». Destinada a la formación del clero y de los laicos católicos, buscó enfatizar «el papel activo y positivo de la religión católica en la sociedad chilena» ante el desconocimiento de la importancia del «elemento religioso» por parte de los sectores liberales que dominaron la prensa. La publicación pretendió que los católicos se involucraran en

²⁹ Fidel ARANEDA BRAVO, *Historia de la Iglesia en Chile*, cit., p. 467.

³⁰ Mons. Rafael Valentín VALDIVIESO, «Carta a los redactores de *L'Univers*», 15 de julio de 1858. Citada en Rodolfo VERGARA ANTÚNEZ, *Vida y obras de don Rafael Valentín Valdivieso*, tomo I, Santiago de Chile, La Imprenta Nacional, 1886, pp. 256-262.

los crecientes debates en torno a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, combatió el regalismo estatal, favoreció el vínculo de la Iglesia con Roma, postulando su independencia sin llegar a propiciar el rompimiento y la separación ante el Estado. La revista en las décadas siguientes «desarrolló toda su actividad penetrada de un permanente sentido ultramontano, convirtiéndose en el órgano de expresión y de divulgación del ultramontanismo en Chile»³¹. Este ultramontanismo que propició la Iglesia en Chile no se refirió a una forma de gobierno, el republicanismo no fue cuestionado y la monarquía no era una opción ni siquiera en los sectores más conservadores. El ultramontanismo en Chile hizo referencia a alinearse con Roma en la defensa de la independencia de la Iglesia ante un Estado con pretensiones regalistas. Compartieron con *L'Univers* de Louis Veuillot su vínculo con Roma y la autonomía de la Iglesia ante afanes regalistas de regímenes liberales, no su defensa de la monarquía ni su crítica de la forma republicana como necesariamente hostil a la Iglesia. *La Revista Católica* reprodujo artículos de *L'Univers*, y siguieron atentos los debates entre los católicos europeos. Junto a las ultramontanas *L'Univers* y *Revue du Monde Catholique*, estaban también suscritos a *Le Correspondant* católica liberal, al *The Dublin Review* que reanimó el catolicismo de habla inglesa, también a la neoescolástica *Scienza e Fede* y a la jesuita cercana a la Santa Sede, *Civiltà Cattolica*. Los católicos chilenos siguieron el ultramontanismo conforme a la Santa Sede, sin dejar de prestar atención a los debates del Congreso Social de Malinas en 1863 y a los escritos de Lacordaire y Montalembert, antiguos colaboradores de Lamennais en *L'Avenir*, pero que, a diferencia de este último acataron las observaciones de Roma y desembocaron en un catolicismo liberal algo matizado.

En franca hostilidad a la cosmovisión católica y en las antípodas doctrinales de *La Revista Católica* apareció en 1844, *Sociabilidad chilena*, publicación de Francisco Bilbao, joven estudiante del Instituto Nacional. Su texto inició el itinerario intelectual y político de uno de los revolucionarios más activos de su tiempo en el continente sudamericano. En tono provocador culpó al catolicismo del supuesto atraso social y cultural de Chile, sus páginas fueron acusadas de blasfemia y su autor fue expulsado del Instituto. Bilbao había recibido el liberalismo de su padre y se había empapado del romanticismo mesiánico y republicano en los escritos del exsacerdote francés Felicité de Lamennais. Tras la polémica por su publicación, Bilbao viajó a Francia a conocer a su maestro intelectual de quien recibió desde entonces directa influencia. Lamennais, junto a Quinet y Michelet acogieron a Bilbao como un «Washington del sur», y el chileno recibió de los franceses la vanguardia del ideario revolucionario liberal, anticatólico y republicano en una atmósfera de rebelde romanticismo. Conocida es la trayectoria de Lamennais desde el tradicionalismo al catolicismo liberal y de allí hacia un socialismo pseudo cristiano. Rechazado su ideario por Gregorio XVI en las encíclicas *Mirari vos*

³¹ Antonio REHBEIN, «*La Revista Católica* 150 años de historia y de servicio eclesial», *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* (Santiago de Chile), vol. 11 (1993), p. 13.

(1832) y *Singulari nos* (1836), Lamennais abandonó la Iglesia y se precipitó hacia un socialismo favorecedor de una especie de «república universal», para lo cual su discípulo Bilbao fue su agente en América tras la decepción de ambos por el rumbo que había adquirido en Europa la revolución del 48 con Luis Napoleón Bonaparte. Bilbao, revolucionario de exportación, participó en primera línea en asonadas políticas en Chile, Perú y Argentina. En Europa había presenciado las tormentas del 48 y luego fue testigo del exilio con Quinet en Bruselas. Compartió con estos intelectuales franceses su hostilidad hacia el catolicismo y su hispanofobia. En Argentina, desde 1857, y desalentado por la coyuntura política entre unitarios y federales, participó activamente en la masonería como plataforma para su mesianismo republicano, que consideró a América su tierra prometida y a España y el catolicismo como sus demonios. Murió a los 43 años de tuberculosis en Buenos Aires. La novelesca trayectoria de Bilbao y su íntima conexión con Lamennais, quien había sido poco antes a través del periódico *L'Avenir* el propiciador del catolicismo liberal en Francia, es señal de un vínculo trascendente de lazos intelectuales entre Hispanoamérica y Francia y del rumbo que adquirieron vertientes radicales del liberalismo.

Mientras tanto la autoridad del obispo Valdivieso consolidaba la reorganización de la Iglesia en Chile, restableciendo la disciplina, no sin conflictos en algunas órdenes regulares, y estimulando las misiones en zonas de población indígena. Fue significativa la colaboración del pbro. Joaquín Larraín quien asumió la rectoría del Seminario. Tras titularse de abogado también había respondido a una vocación sacerdotal tardía. Larraín colaboró en *La Revista Católica* incluso antes de su ordenación sacerdotal y antes de asumir la dirección del Seminario viajó por Europa y los Estados Unidos para recoger allí experiencias y revisar planes de estudio. Fue el principal formador del nuevo clero en un renovado Seminario establecido en nuevas instalaciones. Estimuló vocaciones y favoreció una sólida formación teológica y conforme a la tradición mariana favoreció su devoción mediante el impulso del mes de María. El clero chileno abandonaba así resabios regalistas y adquirió prestigio en la región. Larraín fue también diputado, decano de Teología en la Universidad de Chile y fue guía para que su sobrino, Manuel José Irrázaval forjara una notable vocación de servicio público como laico y político católico que pronto la expresó a través del Partido Conservador. Joaquín Larraín fue mano derecha del arzobispo Valdivieso, más tarde su obispo auxiliar y debió ser para muchos a su muerte, aunque no para el gobierno de turno, su natural sucesor. Finalmente cabe destacar su trascendencia como fundador y primer rector de la Universidad Católica de Chile.

6. LA CUESTIÓN DEL SACRISTÁN Y SUS CONSECUENCIAS

Punto crucial del devenir del ultramontanismo en Chile fueron las trascendentes repercusiones de lo que se llamó «la cuestión del sacristán». En

1856 en apariencia un altercado doméstico entre un presbítero y un sacristán desembocó inusualmente en un muy delicado conflicto de poderes entre la Iglesia y el Estado que estuvo a punto de implicar la expulsión del país del arzobispo Valdivieso. El incidente, que se inició por el reclamo del sacristán por su despido, se produjo en torno a definir qué autoridades eran las competentes para dirimir el asunto, lo cual enfrentó directamente al poder civil con el eclesiástico. Celoso se mostró el primero por los derechos de patronato que permitirían a la judicatura civil resolver en asuntos eclesiásticos y orgullosa pareció la autoridad eclesial que defendía su autonomía para resolver sus asuntos sin intervención civil. El despido había generado diferencias en el clero y el arzobispo y suspendió del ministerio sacerdotal a dos canónicos que decidieron recurrir de esta sanción a la Corte Suprema. Ésta acogió el recurso de los afectados, mientras la Iglesia estimaba que la suspensión del sacerdocio era una causa espiritual, en la que no le correspondía pronunciarse a la judicatura civil. El caso adquirió repercusión pública y era seguido por la prensa. La Corte Suprema falló en favor de los canónicos, lo que situó al Arzobispo en un *impasse* o desconocía la sentencia del alto tribunal, o daba pie atrás de su sanción a los canónicos. El conflicto enfrentó a dos recias personalidades, la del arzobispo Valdivieso con la del presidente Montt, ambos de fuerte temperamento y orgullosos de su respectiva autoridad. Fue cuando Valdivieso parecía haber decidido asumir las consecuencias del desconocimiento del fallo, lo que le implicaba tener que abandonar el país, cuando el gobierno de Montt decidió negociar, en conocimiento de que el arzobispo hacía ya los preparativos de su viaje, y logrando el Presidente que los canónicos se desistieran de su causa, en favor de la paz de la Iglesia y del Estado. Paralelamente, acordó con el arzobispo que les levantase a éstos las suspensiones³². El *impasse* fue resuelto pero las consecuencias fueron muy relevantes no sólo para la Iglesia, sino para el sector político conservador en el gobierno. Para la Iglesia supuso un más activo alineamiento ultramontano al interior del clero. Para el sector «pelucón» o conservador implicó su división, y con ello un escenario político más favorable para la oposición liberal.

La polémica «cuestión del sacristán» alcanzó repercusión en Europa. *L'Univers* publicó un intercambio de los argumentos entre los canónicos y el arzobispo, para favorecer la valiente posición del prelado chileno en defensa de los derechos que Roma alentaba. Pío IX apoyó expresamente el «celo sacerdotal» con el que Valdivieso había «sostenido los derechos venerados de la Iglesia»³³. Lo reiteró dos años después en carta al obispo Salas de Concepción, «sabemos bien el empeño con que [Valdivieso] sirve a nuestra santa religión y la firmeza con que defiende su indispensable libertad en

³² Sol SERRANO, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y Secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 90 y ss.

³³ Pío IX, «Al Venerable Hermano Valentín, Arzobispo de Santiago de Chile», 27 de noviembre de 1956, en Fernando RETAMAL, *Chilensia Pontificia. Monumenta Ecclesiae Chilensia*, vol. I, tomo II, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998, pp. 589-591.

estos desgraciados tiempos»³⁴. En medio de la «cuestión del sacristán» parte importante del clero chileno organizó la Sociedad Santo Tomás de Canterbury, en la que buscaron alinearse con Valdivieso y Roma, exigiendo un juramento en el que se comprometían a defender la independencia de la Iglesia en asuntos espirituales, y a no recurrir a tribunales civiles en asuntos eclesiásticos. Al poco tiempo, «había ingresado en ella la casi totalidad del clero de la archidiócesis»³⁵. El pbro. Joaquín Larraín, rector del Seminario, era su vicepresidente y la sociedad recibió aprobación de la Santa Sede en 1860.

Las repercusiones de «la cuestión del sacristán» fueron de enorme trascendencia, implicando la ruptura del fuerte grupo político gobernante que había accedido al poder en 1830. Se les conoció como los pelucones, así se llamó a los conservadores desde la Independencia, y se dividieron en dos partidos provocando su paulatina pérdida de relevancia en beneficio del liberalismo. Fueron las diferencias en cuanto a la aceptación o rechazo al Patronato del Estado sobre la Iglesia las que se tensaron produciendo el quiebre del sector que había otorgado orden y prosperidad a la república. Así los anti regalistas defensores de la libertad de la Iglesia promovieron la formación del Partido Conservador y los también conservadores, partidarios de la mantención del patronato y el control del Estado sobre la Iglesia formaron el Partido Nacional o Monttvarista. Gobernaba entonces Manuel Montt, por lo que fueron los que formaron el nuevo Partido Conservador los que tomaron distancia del gobierno. En las elecciones parlamentarias de 1858 el Partido Conservador decidió presentar listas comunes con el Partido Liberal para hacer oposición a la máquina electoral del gobierno de Montt. Para la elección presidencial de 1861 la oposición logró evitar que Montt designara candidato y transaron en José Joaquín Pérez, una figura que implicó la transición del conservantismo al liberalismo. Reelegido Pérez en 1866, para la elección de 1871 se había formado la Fusión Liberal-Conservadora que permitió al liberal Federico Errázuriz acceder al poder, con decisivo apoyo del Partido Conservador y derrotando al candidato del Partido Nacional o Monttvarista. Había sido la Iglesia Católica a través de su jerarquía y de laicos católicos como Manuel Antonio Tocornal quienes habían organizado el nuevo Partido Conservador.

El arzobispo Valdivieso, afectado por la dura polémica del sacristán, decidió en 1859 viajar a Europa y realizar su visita *ad limina* a Roma. Unos días en Canadá le permitieron describir con admiración el régimen de libertad que estimó allí tenía la Iglesia: «Es libre para regirse y propagar todas las instituciones católicas [...], los obispos son nombrados directamente por el Papa

³⁴ Pío IX, «Carta a Mons. José Hipólito Salas, Obispo de Concepción», Roma, 2 de enero de 1858, transcrita en Rodolfo VERGARA ANTÚNEZ, *Vida y obras de don Rafael Valentín Valdivieso*, cit., pp. 137 y 138.

³⁵ Rodolfo VERGARA ANTÚNEZ, *Vida y obras de don Rafael Valentín Valdivieso*, cit., pp. 117 y ss.

[...], cada obispo gobierna su Iglesia con plena independencia del poder civil» y lejos de mantener absoluta separación con el Estado concluyó que «conservan relaciones entre sí y se prestan mutuo apoyo». Finalmente advirtió con entusiasmo «una de las más nobles consecuencias que ha producido la libertad concedida a la Iglesia en el Canadá, es la fecundidad para crear fundaciones de todo género»³⁶. Valdivieso visitó Tierra Santa y en Roma fue bien recibido por Pío IX, a quien había conocido en Chile durante la misión Muzi. Se le unió en Europa, el pbro. Joaquín Larraín y son de destacar algunos encuentros y visitas que reflejaron sus variados intereses. En París se reunió entre otros con los ultramontanos Louis Veuillot y Joseph Darras, y con el impresor español Manuel Rivadeneyra, editor de la Biblioteca de Autores Españoles. En España, lo recibió la reina Isabel II y visitó curiosamente al general liberal Baldomero Espartero, como también a redactores carlistas como Pedro de la Hoz y Ramón Carbonero y Sol³⁷.

7. ABDÓN CIFUENTES Y EL ASOCIACIONISMO CATÓLICO

El Partido Conservador, nacido al alero de la Iglesia, creó en 1863 su primer periódico *El Bien Público* que meses después dio paso a *El Independiente*. Ambas iniciativas se debieron a Manuel José Irrarrázaval y a su tío el pbro. Joaquín Larraín. Una tragedia dantesca, el accidental incendio de la Iglesia de la Compañía de Jesús, repleta de fieles al atardecer del 8 de diciembre de 1863, dejó en Santiago alrededor de 2000 víctimas fatales. La prensa avivó su hostilidad contra la Iglesia y *El Independiente* buscó hacer frente a la campaña antirreligiosa, es decir a la prensa montt-varista y a la prensa liberal radical. El Partido Conservador aparecía en un escenario complejo distinguiéndose tanto del partido de orden, el nacional montt-varista, como del sector radical del liberalismo. No extrañó que se gestara la llamada Fusión Liberal-Conservadora, que unió a los conservadores con los sectores del liberalismo moderado para derrotar a sus antiguos aliados montt-varistas. Este objetivo lo lograron rápidamente en las elecciones de 1861, pero el triunfo fue efímero. El electo presidente con los votos de la Fusión, Federico Errázuriz, formó su primer gabinete con tres liberales y un solo conservador, el joven Abdón Cifuentes. Éste le hizo ver al nuevo presidente el desnivel de las fuerzas ministeriales, Errázuriz le aseguró que no se preocupara, que él mismo era conservador y su voto, como presidente valía doble, con lo que se equilibraban las fuerzas. Cifuentes, a pesar de que sabía muy bien que Errázuriz no era conservador, sino liberal, decidió aceptar en franca minoría su puesto como ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, luego de que Errázuriz le aceptase su decidida intención de acabar desde allí con el

³⁶ Mons. Rafael Valentín VALDIVIESO, «Carta a Mons. José Miguel Aristegui, Gobernador del Arzobispado de Santiago», Londres, 14 de octubre de 1859. En Rodolfo VERGARA ANTÚNEZ, *Vida y obras de don Rafael Valentín Valdivieso*, cit., pp. 158 y ss.

³⁷ *Ibid.*, pp. 162 y ss.

monopolio educativo del Instituto Nacional³⁸. Luego de activos dos años en el cargo y en abierto combate contra el liberalismo que defendía el monopolio estatal de la enseñanza, a Cifuentes se le retiró del ministerio, y con ello terminó abruptamente la Fusión Liberal-Conservadora. El presidente Errázuriz, efectivamente liberal, gestó una nueva coalición de gobierno, reemplazando a los conservadores y reuniendo a su sector liberal con el radicalismo. El Partido Conservador, católico confesional, debió desde entonces observar desde la oposición el activo laicismo de Estado que llevaron a cabo los sucesivos regímenes liberales en Chile. El Partido Liberal promovió la eliminación de la influencia de la Iglesia en la vida pública e insistió en los derechos de patronato para controlarla; en sus aliados del Partido Radical primó el anticlericalismo y la influencia de la masonería³⁹.

Entre los políticos del partido Conservador cabe destacar a Abdón Cifuentes, quien emprendió diversas iniciativas para organizar y motivar a los católicos en la vida pública. En 1865 había creado la Sociedad de Amigos del País para formar y estimular la participación de católicos en la prensa, generando revistas y periódicos para este fin. Cifuentes fue principal redactor de *El Bien Público* y de *El Independiente*. Como diputado y luego senador del Partido Conservador, fue firme defensor de la libertad de la Iglesia ante los resabios regalistas y de la libertad de enseñanza frente a intenciones monopólicas de un Estado docente. Favorecedor de la libertad de asociación como necesario dique de la sociedad ante el despotismo, estimuló entre los católicos organizaciones intermedias libres y responsables. Creó la Unión Católica, recogiendo experiencias asociativas cristianas tanto de Europa como de los Estados Unidos. En 1888, junto al ya obispo Joaquín Larraín fundaron la Universidad Católica de Chile.

Cifuentes había acompañado a los obispos chilenos al Concilio Vaticano I. Al llegar a Europa la comitiva visitó en Francia al obispo Dupanloup, líder del catolicismo liberal, cuya opción de rechazo por oportunidad a la infalibilidad papal fue derrotada en el Concilio. Visitó también al ultramontano Veuillot a quien admiró su defensa del papado y su campaña crítica al liberalismo hostil a la Iglesia. Cifuentes, fue un conservador republicano, defensor de las libertades, expresión del ultramontanismo chileno, caracterizado por su defensa de la libertad de la Iglesia ante la soberbia del liberalismo decimonónico.

8. EL OBISPO SALAS EN EL CONCILIO VATICANO I

Durante el Concilio Vaticano I entre la participación de los prelados hispanoamericanos, llamó la atención la intervención del obispo de Con-

³⁸ Abdón CIFUENTES, *Memorias*, tomo I, Santiago de Chile, Editorial Nascimento, 1936, pp. 405 y 406.

³⁹ Ricardo KREBS, *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*, cit., p. 247.

cepción, José Hipólito Salas. El obispo chileno en defensa de la infalibilidad papal afirmó resueltamente «yo vengo de una república, yo soy republicano, pero católico, apostólico, romano y también, perdonadme, ultramontano»⁴⁰. Estas palabras inicialmente provocaron risas entre los asistentes, no obstante, al completar su argumentación fue felicitado. Para gran parte de los prelados que lo escucharon la república era sinónimo de anarquía y hostilidad a la Iglesia, y algunos parecían querer canonizar las monarquías del Antiguo Régimen. En realidad, para el obispo Salas no se trataba de un asunto de régimen político, sino de personas, por ello se preguntó en medio de la delicada coyuntura política que se vivía en Europa y en especial en la península itálica: «¿Dónde están hoy los gobiernos católicos? Y los que se dicen tales, ¡cómo actúan!»⁴¹. Para Salas y el ultramontanismo chileno, la Iglesia también podía florecer en regímenes republicanos como él lo parecía comprobar en la realidad de algunos países como los Estados Unidos o su propia nación. Citó en su defensa a Santo Tomás, Suárez, Belarmino y San Alfonso de Ligorio. La solución a su interrogante anterior pareciera encontrarla en la acción efectiva de laicos cristianos en la vida política, como parecía ver en su país⁴². Salas no desconocía que la situación de hostilidad e incluso violencia que sufría por entonces la Iglesia se debía a las nuevas tendencias político-democráticas, pero estimó que también habían ocurrido en regímenes monárquicos, por lo que no había argumentos en favor de la monarquía⁴³.

Los obispos chilenos, al igual que el resto de los hispanoamericanos que asistieron al Concilio Vaticano I, «votaron unánimemente por el dogma de la Infalibilidad Papal», años antes, conforme a la arraigada tradición mariana hispanoamericana, habían también entregado respuestas positivas a las consultas de Pío IX sobre el dogma de la Inmaculada Concepción⁴⁴.

La posición del ultramontanismo en Chile, de característico sello republicano, se fue labrando tras la Independencia desde el obispado de Manuel Vicuña, consolidado en la tarea reorganizadora del arzobispo Rafael Valentín Valdivieso, quedó ratificado con la intervención del obispo José Hipólito Salas en el Concilio Vaticano I.

En los años del Vaticano I, el partido de la Iglesia en Chile había formado la mencionada Fusión Liberal-Conservadora que los llevó al poder. Su pronta ruptura en 1873 los dejó en la oposición. Liberales y radicales, tanto en Chile como en Hispanoamérica avivaron su espíritu anticlerical animados por las corrientes europeas de estos mismos sectores. En el Ecuador al hacer

⁴⁰ Adolfo ETCHEGARAY CRUZ, SSCC, «Mons. José Hipólito Salas en el Concilio Vaticano I», *Historia* (Santiago de Chile), vol. I (1963), p. 153.

⁴¹ *Ibid.*, p. 153.

⁴² *Ibid.*, p. 149, nota 49.

⁴³ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁴ Ricardo KREBS, *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*, cit., p. 191.

frente a estas tendencias el presidente católico Gabriel García Moreno entregó su vida, siendo brutalmente asesinado en 1875⁴⁵.

9. EPÍLOGO

Mientras el ultramontanismo había alcanzado su victoria en el Concilio Vaticano I con el reconocimiento del dogma de la infalibilidad papal, en Chile recrudecieron los conflictos entre la Iglesia y el Estado en el último cuarto del siglo XIX. La sucesión del arzobispo Valdivieso, tras su fallecimiento en 1878, quedó pendiente casi diez años, producto del afán del presidente liberal, Domingo Santa María, de imponer a su candidato ante la oposición de la jerarquía, el clero y la feligresía que cerraba filas abogando por la sucesión natural del obispo Joaquín Larraín. La Santa Sede debió enviar en 1882 un Legado pontificio en afán de resolver el conflicto. Luego de unos meses, éste debió abandonar el país expulsado por la soberbia de las autoridades liberales, que no aceptaron el rechazo de la Santa Sede al candidato del gobierno. La medida implicó la ruptura de relaciones diplomáticas con la Santa Sede por parte de un presidente liberal que gobernaba una nación cuya población comprendía una inmensa mayoría de católicos. Los sucesivos gobiernos liberales estimularon las tensiones con la Iglesia a través del impulso de las llamadas leyes laicas, sobre los cementerios, matrimonio y registro civil. Por su parte, los católicos se organizaron en la Unión Católica, generando una red asociativa que les permitió llevar a cabo tareas de formación y difusión religiosa y cultural, más o menos vinculadas al partido de la Iglesia.

En 1884, finalizada la Guerra del Pacífico, el presidente Santa María retomó negociaciones con la Santa Sede para renovar vacantes episcopales. Fue durante la presidencia de su sucesor, el también liberal José Manuel Balmaceda, cuando se restablecieron las relaciones diplomáticas y se resolvió el nombre del nuevo arzobispo de Santiago, siendo finalmente propuesto por el gobierno Mons. Mariano Casanova quien contó con el beneplácito del Papa León XIII, siendo consagrado en enero de 1887. Monseñor Casanova contribuyó con su carácter conciliador a llevar a cabo las instrucciones de Roma de destrabar los conflictos entre el Estado y la Iglesia. Para ello, desalentó las actividades de la Unión Católica, no obstante, permitió la fundación, en 1888 de la Universidad Católica de Chile, que fue impulsada por el obispo Joaquín Larraín y el activo católico social y político conservador Abdón Cifuentes. Mons. Larraín asumió la rectoría de la Universidad Católica, frustrada ya su candidatura al arzobispado de Santiago. Cifuentes ocupó la Secretaría General, luego de tener que dismantelar la Unión Católica que él mismo había formado con tanto esfuerzo y sacrificio⁴⁶.

⁴⁵ Manuel GÁLVEZ, *Vida de Don Gabriel García Moreno*, Buenos Aires, Editorial Dicio, 1978.

⁴⁶ Abdón CIFUENTES, *Memorias*, tomo II, Santiago de Chile, Editorial Nascimento, 1936.

El combativo ultramontanismo, se fue así diluyendo en Chile junto con la lenta disminución de los conflictos entre la Iglesia y el Estado que coincidió con el tránsito de los siglos XIX al XX y la atmósfera liberal parlamentaria de la *belle époque*. El abrupto fin del régimen parlamentario, dio paso en Chile a una nueva Constitución, la de 1925, que incluyó la separación de la Iglesia y del Estado, a la que el arzobispo de Santiago de la época, Mons. Crescente Errázuriz, accedió no del todo convencido y sólo tras la solicitud del Papa Pío XI. Como lo señalamos en otro lugar, «con ello se ponía fin a una relación que databa desde los inicios del asentamiento español en el territorio»⁴⁷.

⁴⁷ José Manuel CASTRO, Milton CORTÉS, Myriam DUCHENS, Gonzalo LARIOS, Alejandro SAN FRANCISCO y Ángel SOTO, *Historia de Chile 1960-2010*, tomo I, Santiago de Chile, Universidad San Sebastián, 2016, p. 612.