

IGLESIA ATLÂNTICA. IGLESIA UNIVERSAL. IGLESIA ROMANA. ESCENARIOS DE LA MODERNIDAD CATÓLICA EN EL SIGLO XIX

 *Ignacio Martínez*^{1,2}

 *Ítalo Domingos Santirocchi*^{3,4}

1 Universidad Nacional de Rosario. Rosário – Santa Fé – Argentina.

2 Ignacio Martínez (Victoria, Entre Ríos, 1976) es doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires, investigador adjunto del Conicet y docente regular de Historia Argentina I en la carrera de Historia de la Universidad Nacional de Rosario. Es autor de *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX* (2013), coautor con Diego Mauro de *Secularización, Iglesia y política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*, y coeditor con Natacha Bacolla de *Universidad, élites y política. De las reformas borbónicas al reformismo de 1918* (2018). E-mail: igntinez@gmail.com.

3 Universidade Federal do Maranhão. São Luís – Maranhão – Brasil.

4 Professor adjunto do curso de Licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMA. E-mail: italosantirocchi@hotmail.com.

“La iglesia es un mundo”, tituló Emile Poulat uno de sus libros en 1984⁵. Con esta expresión el intelectual francés daba cuenta de la multiplicidad de aspectos y facetas que abarca la iglesia: es una institución, una comunidad creyente, una cultura, un complejo de templos, conventos, colegios, una infinidad de prácticas y costumbres... . En la medida en que el catolicismo, en tanto religión universal, procuró su expansión globalmente, también es un mundo a escala geográfica, que amplía todavía más su multiplicidad. Pero también en esa expresión puede leerse una advertencia de época. Porque, si bien la iglesia es todo un mundo, es sólo uno, al lado de otros muchos mundos que pueden convivir, no sólo en una misma nación, sino incluso en un mismo individuo. Charles Taylor ha hecho extensiva esta situación para todas las religiones en la “era secular”: la característica de la modernidad religiosa no es la desaparición de la creencia, sino la posibilidad de no creer⁶. Analizar el catolicismo y su iglesia en clave transnacional durante el siglo XIX implica reconocer esas dos dimensiones: su diversidad y su coexistencia con nuevos marcos de referencia, nuevas instituciones y prácticas que pretendían, también, matizar la vida de los pueblos.

En términos metodológicos, el impacto que tuvo y sigue teniendo en los últimos años la ola de las historias globales (transnacional, interconectada..) en los estudios de historia de la Iglesia y del catolicismo dan cuenta de que había mucho para aportar desde esos puntos de vista. El gesto metodológico más valioso de los nuevos estudios que adoptan este enfoque transnacional no es reconocer la condición mundial de la Iglesia y el catolicismo, sino hacer de las formas concretas en que se expresa esa condición parte del objeto de estudio.

Si bien esa advertencia es válida desde los siglos XV y XVI, cuando las sociedades cristianas entraron en contacto fluido con culturas y pueblos ajenos a sus marcos de referencia originales –en un proceso

5 POULAT, Emile. *L'Eglise, c'est un monde. L'Éclésiosphère*. Paris: Éd du Cerf, 1984.

6 TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge (Massachussetts): Belknap Press of Harvard University Press. 2007.

que José Casanova llama globalización sin occidentalización (Casanova, 2020)–, es más importante considerarla a la hora de historiar el mundo atlántico en el siglo XIX. En ese espacio y período cobraron fuerza dos fenómenos que, por su enorme potencia transformadora y, sobre todo, por el éxito que tuvieron hacia el siglo XX, invadieron el panorama que observaba el historiador hasta casi hacer desaparecer todo lo demás. Nos referimos a la construcción de los estados nacionales y a un proceso de cambio religioso que, en el espacio católico, supuso el triunfo de la corriente ultramontana por sobre otras alternativas para pensar el catolicismo en las sociedades modernas. Para plantearlo gráficamente, la historia de la iglesia en el siglo XIX se leyó en la clave que ofrecían la declaración de la infalibilidad papal, el *Syllabus* y la caída de Roma en manos del naciente Estado italiano.

De tal manera, la historia de la Iglesia en el mundo occidental se presentaba como una réplica a escala nacional de esa lucha matriz: las iglesias locales enfrentando los impulsos laicistas de los estados nacionales, bajo la dirección del papa. En ese esquema, las variables a estudiar eran fundamentalmente nacionales o sub nacionales: jerarquías eclesiásticas, clero, laicado. Podría objetarse que ese enfoque nunca perdía de vista la centralidad de Roma en la dirección de esas luchas de las iglesias locales contra la modernidad. De hecho, es en ese relato que cobra sentido la idea de “romanización”: un proceso por el que las iglesias periféricas (en nuestro caso, las americanas) habrían sido subordinadas y homogeneizadas en sus formas a la autoridad papal. Sin embargo, en la medida en que la acción del papa era un dato constante e independiente del caso que se estudiaba, los vínculos entre los actores locales y la Iglesia universal eran incorporados al análisis, pero siempre en forma de contexto. Es que, en última instancia, el papa era la contracara simbólica de otro dato contextual: la modernidad.

Hace unos años, todo este cuadro está sufriendo críticas muy fértiles. Por un lado, el modelo clásico de modernidad, tal como fue impulsado desde los países “occidentales”, es hoy considerado sólo como un proyecto, pero no como la única expresión posible de la modernidad. Por el otro, y de manera solidaria, también está siendo revisa-

da la forma de entender los proyectos y actores que se oponían a ese modelo: puede llamársele reacción o corriente contra revolucionaria. La hipótesis de trabajo hoy es que, en diversos espacios se vivieron procesos de modernización específicos (aunque interconectados) sin que existiera un único sentido posible para ellos, pero también que, incluso en los espacios donde esa modernidad tomó sus formas clásicas, como en la Europa occidental, las expresiones de disidencia, lejos de ser elementos anacrónicos y externos a esos procesos, también deben ser consideradas parte esencial de esas modernidades. Y esto por dos motivos. Primero, porque en la confrontación, los movimientos contrarrevolucionarios y conservadores se vieron obligados a cambiar en sus métodos y contenidos, y ello los llevó a compartir muchas de las características y herramientas de sus contrincantes (la prensa periódica, la movilización popular, la organización de redes transnacionales). Segundo, porque su acción también obligó a las fuerzas herederas de la revolución a reformularse y repensar sus objetivos.⁷

A la luz de estas novedades, la imagen del catolicismo decimonónico se está viendo fuertemente transformada. Ya no se trata de un actor retardatario y anacrónico dirigido autocráticamente por el papa bajo el libreto del *Syllabus*. El catolicismo es un mundo de intereses, representaciones y actores donde resuena, con tonalidades locales, el cambio político, cultural y económico acelerado a nivel global desde fines del siglo XVIII. Los artículos publicados en este dossier se nutren de diferentes enfoques nucleados en la gran familia de la historia global para analizar ese catolicismo en contexto de modernidad. Hay dos ejes que nos permiten relacionarlos porque uno u otro, en muchos casos ambos, se hallan presentes en todos los trabajos.

7 RÚJULA, Pedro y RAMÓN SOLANS, Javier, *El desafío de la revolución : reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios, (Siglos XVIII y XIX)*. Granada: Comares, 2017. En este sentido, Vincent Viaene afirma que “...in their desire to rewrite the master narrative of modernity, historians of modernization and historians of religion are natural allies.” VIAENE, Vincent. *International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)*. European History Quarterly, Vol. 38(4). 2008, p. 584.

Uno es el de la dimensión atlántica del catolicismo en el siglo XIX. Luca Codignola demuestra la fertilidad de abandonar el marco “nacional o subnacional” para analizar un elemento clásico de la historia eclesiástica: la “mala conducta” de los sacerdotes. Codignola muestra muy claramente que, en regiones de fuerte inmigración como las del norte de América (y también podríamos decir del sur de ese continente) las normas residían en los territorios, pero también se desplazaban con las personas. ¿con qué criterios juzgar el desempeño de un párroco inmigrante? ¿con los de las autoridades de su destino? ¿con las costumbres de su lugar de origen? ¿con las de sus feligresías también inmigrantes? Pero además, ¿cómo fueron modificados esos criterios por la misma experiencia migratoria y, fundamentalmente, por las condiciones extremas de los territorios en los que estos sacerdotes oficiaban? En este sentido, es fundamental considerar la convivencia de gentes de múltiples orígenes y religiones, y las enormes distancias que separaban a los sacerdotes de sus autoridades para entender la laxitud o rigidez exigida en términos de conducta personal a los sacerdotes. Sin un enfoque transnacional es imposible comprender estos fenómenos.

El artículo de Ferreira y Guedes, junto con el de Codignola sacan buen partido de una modalidad específica de la historia atlántica: el estudio a escala de imperio. Los autores muestran que, en el marco del imperio portugués, la condición colonial o de misión de Brasil y Angola otorgaba cierto marco legal común: en este caso, las normas para celebrar y registrar bautismos en Luanda eran las que había dispuesto el arzobispo de Bahía. Una disposición lógica si se considera que muchos africanos fueron bautizados en esa ciudad (la principal exportadora de esclavos) para ser luego trasladados y vendidos en Brasil. Sin embargo, ello no significa que la norma era aplicada de manera homogénea en contextos tan diversos: hacia fines de siglo XVIII en Luanda era común el del bautismo masivo sobre lotes de esclavos antes de ser enviados al Brasil, práctica impensada por el arzobispo de Bahía. Por otro lado, el reconocimiento de la escala imperial operando en prácticas y normas sobre el bautismo, permiten a los autores salvar vacíos documentales ensayando comparaciones

entre Angola y Brasil bajo la hipótesis de análisis de un compadrazgo atlántico. Por otro lado, los autores señalan que el bautismo en Luanda era parte de la trata atlántica de esclavos. Por medio de ese rito y del compadrazgo los esclavos buscaban evitar la deportación para América. El bautismo y el compadrazgo eran, en definitiva, signos de jerarquía en la sociedad de Luanda.

El trabajo de José Ramón Rodríguez Lago, ubicado temporalmente en el otro extremo del siglo, nos muestra un mundo atlántico totalmente transformado por el vertiginoso desarrollo político y económico de Estados Unidos y el ocaso definitivo del imperio ibérico en América. Rodríguez Lago da cuenta de dos fenómenos fundamentales (y sorprendentemente poco explorados) para entender el catolicismo occidental contemporáneo: el creciente peso del catolicismo y del poder político estadounidenses en la transformación de la Iglesia católica durante el siglo XX, y la profunda transformación que vivió el poder papal en sus formas de entender y ejercer el poder eclesiástico y su rol en el nuevo mapa geopolítico mundial.

Y este punto nos lleva al segundo eje que mencionábamos arriba: el de la transformación de la figura y el poder papales en este largo siglo XIX. El breve pero muy rico trabajo de Carlo Fantappiè⁸, (cuya versión portuguesa se publica por primera vez en Brasil en la página de Almanack en la sección “Texto em Destaque”), da algunas claves para la comprensión de esa dinámica en el largo plazo. En resumidas cuentas, el trabajo de Fantappiè nos advierte que es imposible entender la vocación de dominio universal del papado sin considerar su predisposición a adaptar ese dominio a las circunstancias geográficas e históricas precisas. Así, nos habla de estrategias que oscilan entre “adaptación” y “disciplinamiento”, entre “inculturación” y “aculturación”, cuando el ordenamiento católico debe ser aplicado en contextos muy diferentes. Es una lógica en la que la representación del poder como “centro” y “periferia” debe necesariamente revisar-

8 O texto de Carlo Fantappiè foi traduzido pela primeira vez e publicado na seção “Texto em Destaque” na página da Almanack no Portal de Periódicos da Unifesp, disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/alm/article/view/11453>.

se. En ese constante trabajo de negociación y adaptación, Iglesia y Estado modernos se nos presentan como el producto de un proceso de imitación recíproca cuyo producto final, en el espacio eclesiástico, será la codificación del derecho canónico en 1917, no casualmente, al cierre del largo siglo XIX.

Esas lógicas de imitación recíproca de dos esferas que comenzaban a diferenciarse cada vez más, la secular y la espiritual, pueden identificarse en el trabajo de Ivo Silva sobre las resonancias atlánticas del anticlericalismo brasileño del siglo XIX. Por supuesto que la contestación religiosa no es una novedad del mundo moderno, pero los muy fluidos diálogos y referencias internacionales que reconstruye Silva para el anticlericalismo brasileño sólo pueden entenderse en diálogo con la difusión, también internacional, de un discurso clerical que se expandía por los mismos medios y con las mismas herramientas que utilizaban sus adversarios. A tal punto es esto así, que al autor se le hace difícil (podríamos agregar, vano) determinar si fue primero el clericalismo o el anticlericalismo en esta clave moderna.

El discurso clerical que combatían con tanta pasión los anticlericales de Brasil y de todo el mundo, fue parte de un proceso, también global y de amplio alcance, que podríamos describir con dos términos clásicos, que han sido sin embargo sustancialmente modificados en los últimos años: ultramontanismo y romanización. Los trabajos de Benedetta Albani y Anna Clara Lemmans Martins, por un lado, y de Ítalo Santirocchi y Pryscylla Cordeiro, por el otro, abordan aspectos concretos de esos fenómenos. En el caso del primero, es parte de un vasto proyecto institucional con sede en el Instituto Max Planck de Frankfurt, que desde hace varios años estudia la presencia del poder papal en las iglesias del mundo ibérico. En esta ocasión se concentra en la imagen que poseían los juristas brasileños sobre las características y el funcionamiento de los dicasterios romanos. En este trabajo el carácter transnacional de la autoridad papal se analiza en sus diferentes dimensiones: por un lado, el pensamiento jurídico sobre esa autoridad es parte de una red de producción y circulación transnacional que pone en evidencia, en el peso de la literatura de origen europeo, pero no italiano, el carácter multilateral del impulso

romanizador; por otro lado, la consideración en suelo brasileño de la validez de las disposiciones de la congregaciones romanas y el peso de esas disposiciones sobre la autoridad episcopal permite evaluar la dimensión, pero también las formas específicas que fue adquiriendo el poder romano en este período y espacio específicos.

El artículo de Ítalo y Pryscylla Santirocchi analiza aspectos transnacionales de un instituto religioso católico: la Congregación de la Misión. Éste se presentó como uno de los protagonistas del proceso de reforma ultramontana en varias partes del mundo, debido a su cultura religiosa, que se desarrolló desde su creación en el siglo XVII. En la línea de Carlo Fantappiè, los autores reflexionan sobre los esfuerzos de esa congregación para evitar roces entre el contexto local y su propuesta universalizante. Centrando su atención en las misiones, analizan la organización jerárquica y los procesos de disciplinamiento, los instrumentos formativos, las reglas del instituto y los trazos de su cultura misional, para luego mostrar cómo se daba la flexibilización de las reglas y las directrices centrales, así como las consecuencias de la desobediencia a esas reglas, en un contexto geográfico particular: Ceará, provincia del imperio de Brasil. El artículo permite percibir cómo la reforma ultramontana sólo fue posible en diálogo estrecho con la religiosidad popular brasileña a pesar de ser un proceso global.

Referências

- POULAT, Emile. *L'Eglise, c'est un monde. L'Éclésiologie*. Paris: Ed du Cerf, 1984.
- RUJULA, Pedro y RAMON SOLANS, Javier, *El desafío de la revolución : reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios, (Siglos XVIII y XIX)*. Granada: Comares, 2017.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge (Massachusetts): Belknap Press of Harvard University Press. 2007.
- VIAENE, Vincent. *International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)*. European History Quarterly, Vol. 38(4). 2008, p. 584.

Recebido em: 06/11/2020 – Aprovado em: 17/11/2020