

Sobre el moderno catolicismo, la romanización del clero y el conservadurismo en Carlos Espinosa y Cristóbal Aljovín

On modern Catholicism, Romanisation of the clergy, and conservatism in Carlos Espinosa and Cristóbal Aljovín

Sobre o catolicismo moderno, a romanização do clero e o conservadurismo em Carlos Espinosa e Cristóbal Aljovín

Valeria Coronel

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador
Quito, Ecuador

<https://orcid.org/0000-0001-7984-051X>

<https://doi.org/0.29078/procesos.v.n54.2021.3061>

La investigación de Carlos Espinosa y Cristóbal Aljovín abre ámbitos de investigación soslayados por la investigación estructuralista centrada particularmente en el estudio de las élites económicas (de las décadas de los 70 y 80 del siglo XX). Estos aportes permiten observar cómo las constelaciones religiosas fueron actores clave en las disputas sobre modos de gobernar, matriz de pensamiento y de estrategias de predominio en las identidades culturales, y fueron, por tanto, agentes que modelaron precisamente órdenes estructurales.

Desde la década de los 90, el trabajo de Carlos Espinosa propuso un análisis cultural de las fuentes religiosas de la modernidad.¹ En tal década dialogó con la obra de Max Weber, Foucault y Bolívar Echeverría al interrogar el catolicismo de la contrarreforma y, de manera específica, el barroco quiteño como potencial vía de secularización específica: fuente de una racionalidad y potencial rutinización de un *ethos* que aportaba una racionalidad moderna por fuentes culturales propias.² Los textos más recientes de Espinosa y Aljo-

1. Carlos Espinosa, "El método de la pasión. Max Weber y la racionalidad religiosa", *Nariz del Diablo*, n.º 21, época II (1994): 54-69..

2. Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994).

vín que aquí nos ocupan, dialogan con los anteriores, podríamos sugerir que abordan el papel de las “sectas”, para continuar con Weber, en su papel de espacios de socialización en valores orientados por la religiosidad moderna y promotores de transformaciones sociales y subjetivas que apuntalan senderos de la modernidad. En el siglo XIX, como bien lo proponen, existió una apropiación del legado religioso para la ingeniería social moderna.

El clero globalizado internalizó funciones territoriales y de circulación de ideas y de mercancías, por rutas que no se explican desde el simple argumento liberal sobre el mercado mundial. Estos estudios nos exigen atención al significado de la relación entre Iglesia, Estado y sociedad civil, pero más allá, nos dan elementos para entender el papel de la Iglesia moderna como matriz de una de las rutas de una segunda globalización (siglo XIX) en el proceso de formación del capitalismo y del poder en la modernidad. La Iglesia decimonónica y el conservadurismo moderno conforman una constelación compleja que se despliega entre el nivel global y local interviniendo en los campos políticos donde se libra una batalla por la formación de las repúblicas, pero también antagonizando, y definitivamente sobrepasando, los hitos nacionales. Las órdenes religiosas y su capital en Roma se revelan como uno de los más poderosos agentes históricos del transnacionalismo corporativo, como proponen con claridad los artículos presentados por los colegas Aljovín y Espinosa.

La Iglesia promovió formas de organización de la sociedad civil que son innovadoras y, a la vez, nostálgicas; nuevas corporaciones e instituciones son imaginadas como evoluciones de los vínculos morales ya presentes en la sociedad doméstica patriarcal. El desarrollo del corporativismo —una innovación fundada en las costumbres de autoridad social— aportó tanto a estructuras de poder gamonal como a procesos de institucionalización más generales y abstractos como la nación católica y sus instituciones territoriales. En contrapunto, el liberalismo, lejos de ser una simple doctrina individualista, y sobre todo cuando se vio asociado al radicalismo o republicanismismo democrático, fomentó sus propias formas de asociacionismo, confederaciones y organización política de la sociedad civil. Lo propio hizo el radicalismo, no solo en las más exitosas milicias, sino en sociedades democráticas y bibliotecas obreras. Otro tanto hizo el socialismo, especialmente a partir de la crisis de finales de la década de 1910.

Con respecto al espectro transnacional del problema, y sobre la obra de nuestros colegas, resulta claro que en la estrategia de romanización de la Iglesia, las instituciones misionales son insoslayables para entender los antagonismos entre los cuales se forman los nacientes Estados nacionales republicanos en Europa y América. En el proceso de “romanización”, el papado es una matriz de institucionalización moderna no centrada en el Estado, de administración territorial y social, de construcción discursiva e identitaria, con incidencia clave (desde afuera y desde adentro) en las disputas por la

misma configuración del modelo estatal, un aspecto que nos hace ver de otra manera la disputa entre corrientes partidistas.

La romanización del clero como estrategia de transnacionalización surge desde el papado de Pío IX y se fortalece con León XIII, como respuesta al proceso de centralización de los Estados europeos, particularmente Alemania, Francia y el proceso nacional en Italia. Explora continentes que apuestan a contener procesos republicanos atentos a apuntalar la autonomía del Estado, para modelarlos en su lugar como subalternos a la Iglesia y definir territorios periféricos como escenarios de intervención global. El papado aparece como una fuerza transnacional modernizadora en muchos aspectos, disciplinaria pero no centrada en la unidad de la república y su sistema político. Varía también su modo de movilizar las voluntades sociales, la identidad, la moral, la coerción moral y la fuerza más que la polémica o la deliberación en pos de consensos, excomuniones, procesiones, indictos, condena de los libros y censuras, como elementos del repertorio católico en su intento por generar unidad de conciencia.

Ya los intelectuales radicales Felicísimo López, Luciano Coral y José Peralta, críticos del integrismo ultramontano en la transición del siglo XIX al XX, insistieron en varios elementos que se hacen visibles en estas investigaciones. Ellos hablaron del ultramontanismo como fuente de una doctrina de dominación patriarcal y patrimonial que se conformaba en un discurso moral que afirmaba una jerarquía y tutelaje de mujeres y clases subalternas. Hablaron de esa matriz como su modelo extendido al poder civil y político en el Estado integrista. De la misma manera, se refirieron al carácter transnacional de la Iglesia que evadía impuestos y gobernaba de forma excepcional a las leyes nacionales en ciertos territorios misionales. También hicieron referencia a su extensión por redes paralelas y superpuestas a las cadenas de mercancías de la economía política global. Esta observación de la Iglesia y sus comunidades predicadoras asentadas en distintos territorios del continente americano, no desdijo de la mirada de la Iglesia como lugar para la disputa filosófica; era una matriz a la cual disputarle la interpretación sobre el legado intelectual de Occidente en torno a los orígenes de la soberanía. Los conceptos democracia y tiranía de parte de los demócratas o “teocracia o demonocracia”, como lo puso la prensa católica en respuesta a los democráticos, se concibieron, precisamente, en el combate de aquella esfera pública impresa.

INTERROGANTES DESDE LA HISTORIA DEL CLERO PARA LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

La discusión antes expuesta sobre la modernidad católica requiere de un examen adicional: saber si el catolicismo decimonónico presentó una al-

ternativa viable capaz incluso de imponerse sobre otras alternativas, no solo culturales sino coaliciones sociales en contienda. Implica también saber si en la competencia entre rutas para obtener predominio sobre la vía estatal, el ultramontanismo pavimentó la ruta triunfante, si logró dar curso cultural a la alternativa de un pacto oligárquico. De no ser así, y como sugiere nuestro propio trabajo, la vía que predominó al final de las guerras republicanas fue la que instaló la coalición entre el partido liberal y el partido radical; restaría indagar ¿cuáles fueron los límites del moderno catolicismo, del ultramontanismo y el progresismo que le impidieron imponerse? ¿Por qué el recurso al método de la hegemonía, la articulación entre clases plebeyas, campesinas y élites regionales, promovido por el bloque liberal radical, predominó en el campo político y de formación estatal, sentando paradójicamente condiciones democráticas para la acumulación oligárquica ulterior?

Sugeriríamos que fue la misma fuerza de la Iglesia romanizada, del Concordato y de la sociedad civil tutelada por la Iglesia la que le dio contorno específico y la que colocó los límites de esta corriente. La apuesta de la Iglesia decimonónica, como bien lo plantea la obra analizada, es consolidar instituciones transnacionales con un eje en Roma. Su agencia, si bien puede hibridarse en Estados confesionales, mantiene una tensión con el proceso de centralización de las repúblicas nacionales. Esto no solo es el origen de su desplazamiento de la Europa de Bismarck y su guerra contra la formación del Estado nacional italiano. También en América Latina tensionan con las repúblicas proclamadas sobre la soberanía nacional, e intervienen sin duda en la política mediante prácticas como la censura o, abiertamente, la guerra santa a las repúblicas liberales o radicales, como la ecuatoriana. Censuras, excomunión de diputados, celos con los símbolos patrios, intervenciones transnacionales que subordinaron esfuerzos de las élites conservadoras por imponerse a través de vías estatales, un fomento al rentismo y arbitrariedad como estrategia de acumulación, coerción moral pero cierta ineficiencia militar, estímulo a la formación de un bloque de clases y político miliciano, interclasista (jacobino en un momento), universalista y laico, fueron algunas de estas razones.

Los gobiernos de García Moreno y el más tardío progresismo (también ultramontano) intentaron definir la contienda mediante una alianza desde arriba de los partidos patricios regionales, una ampliación de redes de oligarquías regionales hacia el mercado mundial, coordinados de formas complejas y amparados por el Concordato. El clero romanizado y los obispos cercanos a este, sin embargo, debilitaron las formas partidistas de las élites conservadoras y sus estrategias de gobernabilidad, intervinieron en los poderes del Estado, acusaron a los progresistas de pactar con el enemigo, etc. Todo ello debilitó los pactos entre élites de los partidos y activó la confrontación armada, fomentando incluso un bloque entre el liberalismo y el

radicalismo más popular en el Ecuador, a fines del siglo XIX. La censura de los partidos contendores y hasta el maltrato al progresismo en el que incurrieron los obispos debilitó tal estrategia en el espacio nacional; a esta fisura se impuso el peso de la movilización popular bajo la bandera del radicalismo y la rivalidad entre élites regionales. Todo ello hizo del progresismo ultramontano una alternativa que fue derrotada militar y políticamente en 1895.

Para la historiografía que ha interpretado el siglo XIX como el momento de la formación de las repúblicas en América Latina, los estudios de Espinosa y Aljovín resultan provocadores. Al mostrar la constelación del conservadurismo, exigen, por ejemplo, observar la complejidad de las otras corrientes, es decir, observar los puentes conectores entre la dimensión nacional, global y local. Así mismo, advertir la conexión entre las organizaciones partidistas, las asociatividades civiles, las redes intelectuales y los géneros circulantes en la esfera pública, así como redes e instituciones corporativas extranacionales. En este marco, podría asentarse un trabajo historiográfico comparativo y un análisis del campo de fuerzas que invite a superar la mirada fragmentada de las corrientes políticas y su accionar, que todavía persiste.

Espinosa propuso en 1994 que la contrarreforma andina pudo haber sido origen de una ruta de la modernidad, que conjugaba su “particularismo cultural” con su orden discursivo aunque no secular.³ También sugerimos por nuestra parte que su prédica integradora y penitencial provenía de la matriz religiosa del mercantilismo colonial.⁴ A partir de los nuevos trabajos podríamos iniciar una nueva discusión en diálogo con la teoría social contemporánea: ¿prefiguraron las repúblicas católicas y, más aún, las instituciones misionales románicas —redes transnacionales paralelas y asidero de cadenas de la economía política global, del poder transnacional y las élites oligárquicas— al neoliberalismo contemporáneo? El transnacionalismo corporativo, la desregulación del capital, un discurso religioso fundamentalista y pragmático y una agria tensión con las repúblicas plebeyas así lo sugieren.

3. Carlos Espinosa, “The Fabrication of Andean Particularism”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 18, n.º 2 (1989): 269-298.

4. Valeria Coronel, “Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo”, en *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773*, ed. por Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, 187-225 (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico, 2007).