

ENTRE LA NACIÓN CATÓLICA Y LA SANTA SEDE. UNA LECTURA CATÓLICA DEL ARTÍCULO 12 DE LA CONSTITUCIÓN DE 1812

BETWEEN THE CATHOLIC NATION AND THE HOLY SEE. A CATHOLIC READING OF ARTICLE 12 OF THE SPANISH 1812 CONSTITUTION

Francisco Javier Ramón Solans
Universidad de Zaragoza

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.- II. UNA EXCEPCIÓN EN UN MUNDO TOLERANTE.- III. ENTRE LOS DERECHOS DE DIOS Y LA PROTECCIÓN DE LA NACIÓN.-IV. LA CRISIS DEL REGALISMO.- V.CONCLUSIONES

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar las implicaciones del principio de protección recogido en el artículo 12 de la Constitución de 1812 en la reorientación política y religiosa del catolicismo decimonónico. La hipótesis de partida es que está vinculado con un proyecto reformista liberal del catolicismo y que la reacción contra este quedara desde un primer momento asociada a la defensa del papado. Para analizar esta cuestión, situaremos primero el artículo 12 en un contexto geográfico y temporal más amplio, para luego pasar a abordar la idea de protección en el marco del debate sobre la abolición de la Inquisición. En la última parte exploraremos la crisis de este modelo reformista liberal y el triunfo del ultramontanismo en la década de 1850.

Abstract: The aim of this article is to analyze the implications of the principle of protection contained in article 12 of the Constitution of 1812 in the political and religious reorientation of nineteenth-century Catholicism. The starting hypothesis is that it is linked to a liberal reformist project of Catholicism and that the reaction against it was from the beginning associated with the defense of the papacy. To analyze this question, we will first situate Article 12 in a broader geographical and temporal context, and then move on to address the idea of protection in the context of the debate on the abolition of the Inquisition. In the last part we will explore the crisis of this liberal reformist model and the triumph of ultramontanism in the 1850s.

Palabras clave: Regalismo, Constitución de 1812, Protección, Intolerancia, América Latina, España.

Key Words: Regalism, Constitution of 1812, Protection, intolerance, Latin America, Spain

I. INTRODUCCIÓN

«La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra». Pocos artículos constitucionales han levantado tal polvareda como el célebre artículo 12 de la Constitución de 1812. Mucho se ha discutido sobre la verdadera intención de los legisladores y su actitud hacia la tolerancia o sobre la propia idea de nación católica, sin embargo, no se ha destacado tanto la idea de protección y sus implicaciones en la reorientación teológica y política del catolicismo decimonónico.

En primer lugar, trataremos de insertar el artículo 12 en un marco europeo y americano, así como en la larga duración para ver si este modelo era tan excepcional y si la hostilidad a la idea de libertad religiosa estaba muy extendida. Además, trataremos de destacar otros factores que limitaron la implementación de medidas de libertad religiosa como, por ejemplo, las restricciones a la plena ciudadanía para las personas pertenecientes a credos distintos al oficial o mayoritario y el desarrollo de discursos de odio contra ellos.

En una segunda parte, nos centraremos en la idea de protección y su utilización para legitimar la reforma eclesiástica en las Cortes de Cádiz. Para ello, nos centraremos en la polémica generada por la abolición de la Inquisición y su conexión con el surgimiento de un proyecto ultramontano. Para observar la crisis de este modelo dedicaremos el último apartado al caso de América Latina a mediados del siglo XIX y, más precisamente, a la figura excepcional del dinámico eclesiástico chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre.

II. UNA EXCEPCIÓN EN UN MUNDO TOLERANTE

El proyecto de constitución política realizado en Cádiz contemplaba el siguiente artículo dedicado a la religión: “La Nación española profesa la religión católica, apostólica, romana, única verdadera, con exclusión de cualquier otra”.¹ A pesar de su confesionalidad intolerante, el artículo no resultó suficiente para los sectores más ultras. El canónigo de Oviedo, Pedro Inguanzo afirmaba que “decir que la nación española profesa la religión católica, es decir un puro hecho. Un hecho no es una ley, no induce obligación, y aquí se trata de leyes, y leyes fundamentales”. Por ello,

¹ Citado en Emilio La Parra, *El primer liberalismo y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Instituto de Estudios Juan-Gil Albert, Alicante, 1985, p. 38.

apuntaba que la vinculación con el catolicismo “deba subsistir perpetuamente, sin que alguno que no la profese pueda ser tenido por español, ni gozar los derechos de tal”.²

La segunda parte del artículo 12 se había perfilado con anterioridad, durante las discusiones por el artículo 4. En aquella sesión, el diputado contrarrevolucionario Simón López manifestó que “el principal deber a que está obligada la nación es la de defender la religión católica, apostólica, romana”.³ Con ello, se introducía el principio de protección que iba a servir para introducir reformas en la llamada disciplina temporal del clero. Como señala José María Portillo,

paradójicamente tres decantados partidarios de la asociación de religión y monarquía y de su instrumento por excelencia, la Inquisición, —Gutiérrez de la Huerta, Simón López e Inguanzo— habían dado la pauta para la redacción de un artículo que supondrá el aniquilamiento de esta última.⁴

La radicalidad de la formulación intolerante de la Constitución de 1812 ha sido con frecuencia explicada desde el tacticismo y el pragmatismo que hacía del artículo 12 una concesión, un mal menor, para salvar la Carta magna. Algunas décadas más tarde, uno de los padres de la Constitución de 1812, Agustín de Argüelles señalaba que este artículo fue aprobado “con el más profundo dolor” para evitar “la violencia y furia teológica del clero”.⁵ Algunos autores contrarrevolucionarios interpretaron con posterioridad este artículo como parte de una estrategia para hacer aceptables por parte de la población los principios revolucionarios. Así, en 1820, el jurista suizo Karl Ludwig von Haller señalaba que este artículo “o solo se imprimió por error o para servir como pasaporte al partido filosófico”.⁶

Para el padre Vélez, “el artículo 12 no fue más que el pretexto autorizado por la constitución, para ingerirse las cortes en la reforma de la Iglesia, por la que clamaban tanto los reformadores, estando a las máximas

² *Diario de las Sesiones de Cortes* [en adelante DSC], 2 de septiembre de 1811, 1745-1746.

³ Citado en José María Portillo Valdés “*De la monarquía católica a la nación de los católicos*”, *Historia y Política*, nº 17, 2007, pp. 17-35, p. 21.

⁴ José María Portillo Valdés “*De la monarquía católica a la nación de los católicos*”, *op.cit.*, p. 22.

⁵ Agustín de Argüelles, *Exámen histórico de la reforma constitucional que hicieron las Córtes Generales y Extraordinarias desde que se instalaron en la Isla de León el día 24 de setiembre de 1810, hasta que cerraron en Cádiz sus sesiones en 14 del propio mes de 1813*, Imprenta de Carlos Wood e Hijo, Londres, 1835, vol. II, p. 71.

⁶ Karl Ludwig von Haller, *Ueber die Constitution der spanischen Cortes*, Winterthur, Steiner, 1820, p. 9. Sobre la obra y su recepción ver Josep Escrig Rosa, “*Cadenas de papel*”. *Un estudio del “Análisis de la Constitución española” (1823) de Karl-Ludwig von Haller*”, *Historia constitucional*, nº 17, 2016, pp. 127-164.

de la infernal filosofía”.⁷ El análisis de este destacado autor contrarrevolucionario ponía el énfasis sobre un aspecto central del artículo como es el de la “protección por leyes sabias y justas” y sus implicaciones, ya que el significado que se le daba variaba enormemente en función de la orientación política.⁸

La expresión de una intolerancia cerrada en el artículo 12 de la constitución de 1812 ha sido vista como una peculiaridad del ámbito hispánico.⁹ Sin embargo, conviene recordar que la Constitución de Cádiz fue brevemente adoptada por el Reino de las Dos Sicilias en 1821 y tuvo influencia en las constituciones portuguesa de 1822 e hispanoamericanas. Aunque la formulación del artículo 12 sea muy radical, lo cierto es que hasta las conocidas como guerras culturales la mayoría de los ordenamientos legales privilegiaron a una confesión por encima del resto, cuanto no declararon una confesión o credo como la del Estado, la nación o la mayoría de la ciudadanía. Aunque pueda parecer obvio, no está de más recordar que subrayar la raíz confesional de la nación entrañan medidas de intolerancia o limitaciones a la plena ciudadanía de los creyentes de otras confesiones. Redactada de forma casi simultánea a la Constitución de 1812, la carta magna siciliana de 1812 había declarado que “la religión deberá ser únicamente, con exclusión de cualquier otra, la católica apostólica y romana; y que el rey estará obligado a profesar la misma religión y si profesare otra, será *ipso facto* desposeído del trono”. También dentro del constitucionalismo luso y brasileño encontramos declaraciones de intolerancia donde solo se permite el ejercicio privado de su culto a los extranjeros (art. 25 de la Constitución portuguesa de 1822) o a los nacionales (art. 5 de la Constitución brasileña de 1824).

Encontramos pues modelos con una tolerancia limitada e incluso con libertad de cultos, pero sin ciudadanía plena. El historiador y legislador revolucionario francés Pierre Daunou identificaba estos tres modelos en su obra *Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société* (1822). Antes de mencionar las características de esta obra convendría destacar tres elementos significativos de la trayectoria del autor. El primero sería subrayar su amplia experiencia política que le llevó a navegar entre los distintos regímenes revolucionarios, el Imperio napoleónico y la Restauración, participando en la redacción de las constituciones francesas del año III (1795) y del año VIII (1799) y la de la República romana

⁷ Rafael de Vélez, *Apología del Altar y del Trono ó Historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas cortes, e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la constitución, diarios y otros escritos contra la religion y el estado*, Imprenta de Cano, Madrid, 1818, t. I, p. 208.

⁸ Emilio La Parra, *El primer liberalismo y la Iglesia*, op.cit., p. 39

⁹ Javier Fernández Sebastián, “Toleration and freedom of expression in the Hispanic World between Enlightenment and Liberalism”, *Past & Present*, nº 211, 2011, p. 159-197.

de 1798. En segundo lugar, como guardián general de los Archivos del Imperio, fue comisionado en 1811 para buscar información en los archivos vaticanos que justificaran históricamente la posición francesa frente a lo que se consideraban como intromisiones y agravios cometidos por la Santa Sede.¹⁰ Un año antes de esta misión había plasmado buena parte de estas ideas en su *Essai historique sur la puissance temporelle des papes* (1810), del que presentaría una segunda edición enriquecida con documentación del Vaticano. En una Europa fascinada por la ciudad de Zaragoza, el *Essai* se presentaba como la traducción de un supuesto manuscrito hallado en la capital aragonesa. Por último, como señala José María Portillo, esta obra tuvo un relativo predicamento en el ámbito atlántico, siendo traducido al castellano en Buenos Aires en 1822 y en México en 1823.¹¹

Por ello, el *Essai sur les garanties individuelles* es una obra tan interesante, puesto que proviene de una persona con experiencia en la elaboración de constituciones de signo muy avanzado en materia religiosa y que había reflexionado sobre las relaciones con la Santa Sede. Para Daunou existen tres modelos de tratar la cuestión religiosa en un Estado: intolerancia; religión de Estado y libre ejercicio de cultos; y separación Iglesia y Estado. Aunque partidario del tercer modelo, Daunou señala que el segundo caso puede ser una opción deseable siempre que sea compatible con la libertad de conciencias:

Algunos quisieran descartar la idea y la expresión mismas de la religión de Estado. En mi opinión, esto es ser demasiado riguroso: una religión profesada desde hace varios siglos por la mayoría de los habitantes puede tener, tanto por su propia naturaleza como por hábitos tan antiguos, suficiente relación con la moral pública como para merecer aparecer entre las instituciones que deben ser conservadas.¹²

Para que se dé esta situación, se debe asumir que los gastos del culto declarado como nacional deben ser financiados por todos los habitantes, incluidos los que no lo profesan, que la religión no puede ocupar el espacio público, ni tratar de reprimir las opiniones contrarias en la esfera pública, ni debe controlar el registro civil. Entre los desafíos más importantes a los que hace frente el segundo modelo está el de que la religión oficial tenga un líder fuera del Estado, que sea independiente de las leyes nacionales pero que a la vez quiera ser su regulador.¹³

¹⁰ Maria Pia Donato, *L'archivio del mondo. Quando Napoleone confiscò la storia*, Laterza, Roma, 2019.

¹¹ José María Portillo Valdés, *Una historia atlántica de la nación y el Estado. España y las Españas en el siglo XIX*, Alianza Editorial, Madrid, 2022, p. 209

¹² Pierre Daunou, *Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société*, Paris, À la Librairie de Brissot Thivars, 1822, p. 116.

¹³ Pierre Daunou, *Essai sur les garanties individuelles*, op.cit., p. 121.

Aunque Daunou desprecie la fórmula de tolerancia como una gracia o concesión provisional “que amenaza más de lo que garantiza”,¹⁴ lo cierto es que fue una fórmula muy utilizada en la primera mitad del siglo XIX. Además, no todos los países adoptaron modelos constitucionales de raíz francesa y siguieron otorgando patentes de tolerancia. Este sería el caso de Imperios multiconfesionales como el austríaco donde los judíos fueron progresivamente reconocidos, el prusiano con la tolerancia a reformados y católicos en 1788 y judíos en 1812, el británico con la emancipación de los católicos en 1829 y judíos en 1858 o el otomano con el sistema de *milletts* o comunidades toleradas que, con la pérdida de territorios, evolucionó hacia un sistema de minorías religiosas en un estado definido como islámico.¹⁵

El modelo ideal presentado por Daunou está íntimamente ligado con la solución napoleónica que establecía la libertad de cultos, pero reconocía al mismo tiempo al catolicismo como la religión mayoritaria de los franceses.¹⁶ Al aplicar este modelo a la realidad política, lo cierto es que se ponían en marcha importantes limitaciones a la plena ciudadanía de otras confesiones religiosas.¹⁷ Este sería el caso de los países nórdicos donde existieron restricciones a los ciudadanos de otros credos hasta la segunda mitad del siglo XIX (Dinamarca en 1849 y Reino Unido de Suecia y Noruega en 1860) e incluso hasta el siglo XX (Finlandia en 1922).¹⁸ Recordemos, por ejemplo, que por la Constitución del Reino de Suecia de 1809 el rey y todos los funcionarios públicos debían ser luteranos y que por la Constitución de Noruega de 1814 el rey, el gobierno y otros cargos que decidieran las leyes debían ser luteranos. La constitución de Baviera de 1818 establecía libertad de cultos, pero sólo consideraba iguales en derechos civiles y políticos a las tres confesiones cristianas presentes en el reino.

¹⁴ Pierre Daunou, *Essai sur les garanties individuelles*, op.cit., p. 131.

¹⁵ Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. Para Reino unido, ver Ursula Henriques, *Religious Toleration in England, 1787-1833*, Routledge, London, 2013. Para la población judía ver, David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, Oxford, Oxford University Press, 1987; Id., *Jewish Emancipation: A History Across Five Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 2019.

¹⁶ Jacques Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes. Les religions à l'aube du XIX^e siècle 1800-1815*, Fayard, Paris, 2002.

¹⁷ Quizás una de las pocas excepciones la constituya el Estatuto Albertino de 1848 y que luego se convertiría en la Constitución italiana Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010 y Oliver Janz, “Conflicto, coexistencia y simbiosis. Simbología nacional y religiosa en Italia del Risorgimento hasta el fascismo”, en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza, 2010, pp. 265-288.

¹⁸ Dag Thorkildsen, “Scandinavia: Lutheranism and national identity”, en Sheridan Gilley and Brian Stanley (eds.), *World Christianities c.1815-c.1914*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 342-358.

Habrá que esperar a 1848 y, especialmente a las conocidas como guerras culturales de finales del siglo XIX y principio del XX para que el marco de libertad religiosa se consolide y generalice tanto en Europa como en América.¹⁹ En el ámbito hispanoamericano fue pionera la separación Iglesia y Estado en Colombia en 1852, la libertad religiosa consagrada en la Constitución argentina de 1853 o la libertad de cultos aprobada en México en 1860. En España, el primer intento para instaurar una muy limitada tolerancia de cultos se vio frustrado en 1856 y sólo se logró brevemente durante el período de vigencia de la Constitución de 1869, para finalmente consolidar una tolerancia privada en 1876. En Chile se mantuvo una tolerancia privada hasta 1865, cuando se permitió por ley la apertura de escuelas y lugares de culto.²⁰

Otros países como Perú o Ecuador mantuvieron el principio de intolerancia y definición confesional de la nación. La constitución peruana de 1860, que, con la excepción del año 1869, estuvo vigente hasta 1920 señalaba en su artículo 4 que “La Nación profesa la Religión Católica, Apostólica, Romana: el Estado la protege, y no permite el ejercicio público de otra alguna”. Por su parte, la constitución ecuatoriana de 1869 vinculaba explícitamente nación, ciudadanía y catolicismo. No solo la nación era católica y estaba prohibido el ejercicio de cualquier otra, sino que para ostentar los derechos de ciudadanía se debía ser católico (art. 10) y se corría el riesgo de perder dicho estatus si se pertenecía “a las sociedades prohibidas por la Iglesia” (art. 13).²¹

Sin embargo, aun cuando se implantasen medidas de libertad religiosa su puesta en práctica se vio lastrada por el nacionalismo religioso y los discursos de odio. Así, por ejemplo, aunque se aprobara la libertad de cultos, las confesiones consideradas como nacionales continuaron recibiendo apoyo y todo tipo de facilidades por parte del Estado hasta el punto de mejorar en algunos aspectos su situación a la que tenían antes de la proclamación de la libertad de cultos. Este sería el caso de Bélgica, país pionero en el establecimiento de la libertad de cultos en su Constitu-

¹⁹ Olaf Blaschke (ed.) *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2002; Christopher Clark y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003; Manuel Borutta, *Antikatholizismus*, op.cit.

²⁰ Una visión general en Gregorio Alonso, “A Transatlantic Loyalty in the Age of Independence: Catholicism and Nation Building in Spain and Latin America”, en Paul Garner y Angel Smith (eds.), *Nationalism and Transnationalism in Spain and Latin America, 1808-1923*, Cardiff, University of Wales Press, 2017, pp. 45-67 y Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1974*, Comares, Granada, 2014.

²¹ Peter V.N. Henderson, *Gabriel García Moreno and Conservative State Formation in the Andes*, University of Texas Press, Austin, 2008 y Marie-Danielle Demelas - Ives Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador, 1780-1880*, Corporación Editora Nacional, Quito, 1988.

ción de 1831 y cuya mayoría católica consiguió en las décadas siguientes rediseñar el sistema electoral en su favor y controlar la educación.²² En Colombia, la Constitución de 1886 y el concordato de 1887 modificaron profundamente las relaciones Iglesia y Estado. Si bien se mantenía la libertad religiosa, se daba a la Iglesia un control extraordinario sobre la moral pública, la educación secundaria y superior, así como numerosos beneficios fiscales y compensaciones por la desamortización.²³ Algo similar ocurrió en España durante la Restauración, en el México del Porfiriato y en la Argentina del pacto laico, tras períodos de avances en materia de libertad religiosa hubo una clara involución y se impulsaron medidas para fortalecer a la Iglesia católica en la esfera pública.²⁴

No sólo la libertad religiosa no acabó con estas formas de discriminación positiva, sino que tampoco sirvió para erradicar los discursos del odio. Incluso en países pioneros como Francia o Estados Unidos existieron importantes discursos de odio contra minorías religiosas como judíos y protestantes en el primero y mormones y católicos en el segundo.²⁵ Incluso, cuando se acabaran con las limitaciones existentes a sus derechos, no serían integrados de pleno a la comunidad nacional. Así, por ejemplo, tras la emancipación, los judíos no pasaron a ser considerados como alemanes, sino como un grupo nacionalizado pero diferente, alemanes-judíos.²⁶ Como pone Jakob Wasserman en la boca de uno de los personajes de la célebre novela *Der Fall Mauritius* (1928), la emancipación “era un famoso invento que quitó al oprimido todo pretexto de queja. La sociedad lo rechaza, el Estado lo rechaza, el gueto material se ha transformado en un gueto moral e intelectual; pero él se pavonea y habla de su emancipación”.²⁷

²² Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX*, Leuven University Press, Lovaina, 2001 y Els Witte, “Breakthrough of a Liberal constitutional State (1830-1848)”, en Els Witte, Jan Craeybeckx y Alain Meynen (eds.), *Political History of Belgium: From 1830 Onwards*, Academic and scientific publishing, Bruselas, 2009, pp. 19-60.

²³ Patricia Londoño-Vega, *Religion, Culture, and Society in Colombia. Medellín and Antioquia, 1850-1930*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 45-48 y Luis Javier Ortiz Mesa, “La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano”, *Almanack*. Guarulhos, n° 6, 2013, pp. 5-25.

²⁴ Roberto Di Stefano, “El pacto laico argentino (1880-1920)”, *PolHis*, 8 (2011); Edward Wright-Rios, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Duke University Press, Durham, 2009 y Cristóbal Robles, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, CSIC, Madrid, 1988.

²⁵ Jean Baubérot y Valentine Zuber, *Une haine oubliée. L’antiprotestantisme avant le «pacte laïque» (1870-1905)*, Albin Michel, Paris, 2000; Pierre Birnbaum, *Le Moment antisémite : un tour de la France en 1898*, Hachette, Paris, 2015; Chris Beneke, *Beyond Toleration. The Religious Origins of American Pluralism*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Elizabeth Fenton, *Religious Liberties: Anti-Catholicism and Liberal Democracy in Nineteenth-Century U.S.*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

²⁶ David Feldman, *Englishmen and Jews: social relations and political culture, 1840-1914*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1994; David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

²⁷ Jakob Wassermann, *The Maurizius case*, H. Liveright, New York, 1929, p. 310.

III. ENTRE LOS DERECHOS DE DIOS Y LA PROTECCIÓN DE LA NACIÓN

La nación católica y la intolerancia estaban íntimamente vinculadas con la reforma eclesiástica. El nuevo marco liberal y el papel que le reservaba a la Iglesia católica hacían que fuera necesario adaptar esta institución del Antiguo Régimen y sus tradicionales relaciones con la monarquía a la nueva realidad constitucional. Las doctrinas regalistas y su materialización en el conocido patronato regio hacían del monarca una figura religiosa de primer nivel, actuando en muchas ocasiones de mediador entre los fieles, los eclesiásticos y el papado. El rey era percibido “como auténtico pontífice, más activo, incuestionablemente más cercano, que el de Roma”, estando tan teologizada la monarquía como lo estaba el pontificado.²⁸

El soberano fue ganando una serie de prerrogativas sobre la Iglesia que implicaban, entre otras cosas, el pase regio o *exequatur* (control de la publicación de bulas y otros documentos papales estaba sometida a examen y autorización real), el derecho de presentación de prelados, el nombramiento de inquisidor general o el control sobre las órdenes militares. En los territorios de ultramar, el control del monarca era todavía mayor ya que por el patronato de indias el establecimiento de conventos, la fundación de iglesias y el nombramiento de eclesiásticos debía hacerse previa autorización real. La monarquía hispánica actuaba como mediadora entre América y Roma. La comunicación directa con la Santa Sede estaba prohibida, no había nuncio o representante diplomático en el continente, y las noticias llegaban a través de la nunciatura de Madrid.²⁹

Esta cultura eclesial estaba profundamente arraigada en el clero hispanoamericano a comienzos del siglo XIX. Ciertamente es que existían, como ha mostrado Andoni Artola, algunos cambios en la cooptación de los prelados a finales del siglo XVIII, que reorientaron las fidelidades del episcopado desde Madrid hacia Roma, desde el monarca a la Santa Sede.³⁰ Sin embargo, fue necesaria la tormenta revolucionaria, la instalación de regímenes liberales y la promoción de reformas profundas de los fundamentos económicos, sociales y políticos, para que este modelo comenzara a entrar en crisis.³¹ No obstante, como recuerda Sol Serrano para Chile,

²⁸ Teófanos Egido, “*El Regalismo*”, en Emilio La Parra López y Jesús Pradells Nadal (ed.), *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert” Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 193-217, pp. 205-206.

²⁹ Para el patronato regio, ver el clásico de Christian Hermann, *L’Église d’Espagne sous le patronage royal (1476-1834): Essai d’ecclésiologie politique*, Casa de Velázquez, Madrid, 1988.

³⁰ Andoni Artola: *De Madrid a Roma. La fidelidad del episcopado en España (1760-1833)*, Trea, Gijón, 2013

³¹ Andoni Artola y Francisco Javier Ramón Solans, “*Crise impériale et reconstitution des liens autour du Saint-Siège. Les évêques espagnols et latino-américains (1808-1869)*”,

el paso del regalismo al ultramontanismo “fue lento porque el regalismo no era solo una doctrina sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado” sino que también era “una cultura política y una vivencia cotidiana en que lo civil y lo religioso no eran lo mismo, pero eran indisolubles”.³²

En el espacio peninsular, la adaptación del patronato regio al nuevo marco liberal planteó menos problemas al continuar ostentando el monarca sus regalías y no tener por tanto que reformularlo en un patronato republicano. La cuestión radicaba pues en quién y cómo proceder a la tan ansiada reforma del clero. Para el padre Rafael de Vélez el problema del artículo 12 no radicaba en la declaración confesional, algo tibia para su gusto, o en la intolerancia, algo extendido en otros países europeos, sino en la idea de protección que conectaba con tradiciones jansenistas y regalistas. Para este autor, el siglo XVIII había dado numerosos ejemplos de “la persecución hecha a la Iglesia por algunos soberanos con el título de *protegerla*. El nombre de *protección* se ha hecho temible en nuestros días: es lo mismo que *reforma*, y reforma equivale a exterminio”.³³ El sentido pues de la palabra protección ha mutado y ha permitido lograr “lo que no había podido la herejía”, la injerencia del “poder civil en asuntos puramente eclesiásticos”.³⁴ Con una retórica conspiranoide, el obispo de Ceuta pretendía demostrar que “el artículo que parece de vida para la Iglesia es como un decreto de muerte”, descorriendo “el negro velo con que se oculta un crimen tan atroz: arrancaré la máscara de estos *protectores*, y se verán por el público con hachas en las manos cortando el árbol de la vida”.³⁵

Para Vélez el ejemplo paradigmático de las consecuencias desastrosas de esta protección fue la abolición de la Inquisición.³⁶ Sin embargo, como este y otros autores contrarrevolucionarios se encargaron de recordar, el establecimiento de la Inquisición era una concesión papal y, para abolirlo, se deberían haber obtenido su permiso:

Solo los papas dieron la autoridad a los inquisidores para que velasen sobre la pureza de la fe contra la herética pravedad: solo pues a los papas les es dado el volverla a reasumir, anular o restituir a los obispos en su totalidad. El que da las facultades es el que las puede quitar [...]. Quiten las Cortes la parte de autoridad civil que nuestros reyes concedieron a la Inquisición; no protejan un tribunal que vela por la conservación del es-

en Martín Baumeister, Andrea Ciampani, François Jankowiak y Roberto Regoli (eds.), *Il Concilio Vaticano I e la modernità* (8 dicembre 1869-18 luglio 1870), *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Roma, 2019.

³² Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2008, p. 62.

³³ Rafael de Vélez, *Apología del Altar y del Trono*, *op.cit.*, p. 203.

³⁴ Rafael de Vélez, *Apología del Altar y del Trono*, *op.cit.*, p. 205 y 209 respectivamente.

³⁵ Rafael de Vélez, *Apología del Altar y del Trono*, *op.cit.*, p. 205.

³⁶ Rafael de Vélez, *Apología del Altar y del Trono*, *op.cit.*, p. 211.

tado: impidan que las justicias den auxilio a los inquisidores.... En esto ejercerán la usurpada soberanía de la nación, su poder temporal; pero no metan su espada para decidir cómo se ha de hacer la causa de Dios, cómo se ha de velar sobre la pureza de la fe.³⁷

La abolición de la Inquisición se convirtió en la cuestión que más pasiones despertó en el Cádiz de las Cortes. Por primera vez, en la historia constitucional española se apeló al derecho de petición y lo hicieron un grupo de eclesiásticos y laicos para recoger firmas en una espectacular campaña a favor de la Inquisición que concitó el apoyo de los medios de comunicación y la acción de los diputados en las Cortes. Aunque en el archivo del congreso sólo se conservan algunas hojas firmadas, los medios hablaron de miles de personas que habían suscrito dicha petición.³⁸

En el propio debate parlamentario sobre la abolición de la Inquisición podemos apreciar ya estas dudas en torno a la idea de protección y las tensiones que produjeron dentro de la propia Iglesia católica desde el principio. El 8 de diciembre de 1812, la Comisión eclesiástica presentaba su dictamen sobre la Inquisición en el que fundaba su abolición en el artículo 12 de la Constitución de 1812. Se presentaba pues el informe con el objeto de que “la Nación se convenza, o por mejor decir, ciertas personas, que las Cortes tomarán todas las medidas justas y necesarias que están en sus facultades para conservar y proteger la religión y castigar los atentados contra ella”.³⁹

En 1813, el canónigo de Oviedo, Pedro Inguanzo presentaba una exposición contra la supresión de la Inquisición firmada por la flor y nata de los diputados contrarrevolucionarios. Entre ellos se podría mencionar al eclesiástico Simón López, que sería premiado por su compromiso contrarrevolucionario con dos obispados tras la restauración absolutista de 1814 y 1824, Juan Nepomuceno de Lera que sería premiado con el obispado de Barbastro en 1815 o el jurista Javier Borrull. El texto parte de la constatación de la existencia de dos potestades, la civil y la religiosa, señalando que:

Ningún Príncipe, Emperador ni nadie del mundo puede usurpar esta autoridad, dar leyes ni reglar los juicios de estas materias sin cometer un horrible sacrilegio y contravenir al Evangelio; sería menester para esto suponer una Iglesia o una religión fabricada por ellos, y cuya autoridad descienda de la suya, como así sucede en las sectas separadas de la Iglesia católica.⁴⁰

³⁷ Rafael de Vélez, *Apología del Altar y del Trono*, op.cit., pp. 230-231.

³⁸ Diego Palacios Cerezales, “Forjadas por los adversarios. Movilización católica en la era del liberalismo (1812-1874)”, *Historia y Política*, nº 46, 2021, pp. 175-206.

³⁹ DSC, 8 de diciembre de 1812, p. 4189.

⁴⁰ DSC, 8 de enero de 1813, p. 4250.

Para los firmantes, hay un elemento que va a distorsionar esta relación entre ambas esferas y es la idea de protección con la que la religión deja de ser “un orden superior e independiente de las leyes humanas” y “queda pendiente de estas leyes, la autoridad del sacerdocio de la del Imperio, el Evangelio de la Constitución”. Así, “con el aparente y mal entendido título de protección, se usurpa la autoridad misma a quien se había de proteger y se hace desaparecer refundiéndola en la potestad temporal”.⁴¹ Es pues a la Iglesia católica y, más concretamente al Papa, a quién le compete su reforma o revocación:

¿Cómo, pues, sin un trastorno visible de todos los principios, podremos nosotros decretar la abolición de un tribunal erigido por el Soberano Pontífice, ni ninguna de sus disposiciones en el orden de la religión? ¿Cómo podría llegarse a este extremo sin desconocer la primacía del sucesor de San Pedro y sin elevarnos nosotros sobre su misma cátedra?⁴²

El debate sobre la Inquisición puso sobre la mesa un concepto que haría fortuna en el debate político español decimonónico: el ultramontano. El adjetivo “ultramontano” ya había sido utilizado en castellano a lo largo del siglo XVIII en el marco de las diferentes polémicas religiosas para hacer referencia a las posiciones cercanas a Roma. Como señala Olaf Blaschke, en sus comienzos, el concepto ultramontano tenía un sentido meramente geográfico, más allá de los montes, para desde el siglo XVII adquirir progresivamente un sentido polémico en el marco de las querellas eclesiológicas francesas. El concepto comenzó a ser utilizado con este último sentido en el siglo XVIII en otras lenguas como el español y el alemán.⁴³

Sin embargo, esto no quiere decir que se dejara de utilizar con un sentido geográfico. De hecho, no fue hasta 1869 cuando el *Diccionario de la lengua castellana* incorporó su sentido polémico como doctrina “en contra de lo que en España se llaman regalías de la corona, relativamente a la potestad de la Santa Sede, y el partidario y defensor del más lato poder y amplias facultades del papa”.⁴⁴ En la actualidad, se mantiene tanto su sentido geográfico como polémico y se ha añadido una quinta acepción: “extremadamente conservador” y se propone como sinónimo “neo” de “neocatólico”. Este último sentido es el que se ha impuesto en la

⁴¹ DSC, 8 de enero de 1813, 4250.

⁴² DSC, 8 de enero de 1813, p. 4250.

⁴³ Olaf Blaschke, “Die ‘Erfindung des Ultramontanismus’ samt dergleichen ‘Wortmachereyen’. Ein historischer Grundbegriff und seine Geschichte zwischen Schmähwort und Ehrentitel (1690-1960)”, *Historisches Jahrbuch*, vol. 142, 2022, pp. 352-400

⁴⁴ *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia española*, Imprenta de Manuel Rivadeneyra, Madrid, 1869, p. 773

historiografía española, quedando el ultramontanismo asociado al universo reaccionario y legitimista. Si bien es cierto que mayoritariamente se inclinaron por estas opciones políticas, también encontramos defensores de la legitimidad papal que engrosaron las filas del liberalismo.⁴⁵

Fue precisamente en respuesta a la exposición de Pedro Inguanzo que intervino de forma muy decidida uno de los miembros de la comisión eclesiástica Agustín Argüelles, utilizando por primera vez en el debate parlamentario ultramontano como adjetivo para descalificar a sus rivales. Con una oratoria brillante, el diputado asturiano señalaba que fueron los monarcas castellanos y aragoneses los que solicitaron la instalación de la Inquisición y, de no haber sido así, los papas no habrían intervenido espontáneamente para instituir la.⁴⁶ En su intervención advertía contra los riesgos de una teocracia:

No siendo el Gobierno de la Nación una teocracia, ni tratándose de asimilar el régimen civil al que pueda haber adoptado la Iglesia para sí, es bien inútil, por no decir otra cosa, detenerme en lo que ha dicho el señor preopinante. Mas no dejaré de advertir que si su doctrina tuviese entre nosotros muchos secuaces, no habría necesidad de preguntar quien gobernaría el Reino de aquí adelante. La miro como peligrosa, aunque aquel sea reducido. Es imposible que haya paz en las naciones mientras se pretenda que la religión deba de influir en la forma de gobierno que aquellas adopten, o lo que es lo mismo, que la Iglesia sea la que forme constituciones temporales para el régimen de los pueblos. Semejantes doctrinas son subversivas de todo orden social y no podrá jamás haber ni libertad ni independencia en un Estado en que los legisladores se dirijan por semejantes principio.⁴⁷

La Iglesia católica no debía pues prescribir la forma de gobierno ni decidir su ordenamiento constitucional. En este sentido, Argüelles insertaba la legislación liberal en la tradición regalista española y hablaba de que aquellas ideas “ultramontanas” habían quedado ya hacía tiempo superadas:

Las desgracias y calamidades ocasionadas en toda Europa por la doctrina ultramontana, por la inmoderación de los decretalistas y las desapoderada ambición de la curia romana en aquella época creía yo que habían puesto

⁴⁵ Francisco Javier Ramón Solans, “*¿Una historia conceptual del ultramontanismo? Reflexiones en torno a la obra Ítalo Domingos Santirroch?*”, Debates de Redhisel, vol. 2, 2019, pp. 51-60; Augustin Gough: *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Oxford University Press, Oxford, 1986; Jeffrey von Arx (ed.), *Varieties of Ultramontanism*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997.

⁴⁶ DSC, 9 de enero de 1813, p. 4257.

⁴⁷ DSC, 9 de enero de 1813, p. 4256.

fin a semejantes controversias; y apenas puedo concebir que en el siglo XIX, después de haberse tratado estas materias tan magistralmente durante todo el anterior por escritores nacionales, cotejos, fiscales y juntas consultivas, vuelvan a resucitarse en este Congreso, lo que no hubiera sido oído ni tolerado por el gobierno de Carlos III.⁴⁸

En esta línea, la intervención de Francisco Serra resulta muy interesante puesto que evidencia los riesgos a los que se exponían los diputados de parecer contrarios a los intereses de la Iglesia católica y/o a la autoridad del papa. Presbítero beneficiado de la Iglesia de San Salvador y bibliotecario del arzobispado de Valencia, Serra se vio en la necesidad de defender la catolicidad de su posición, así como la de los autores sobre los que basaba su argumentación ante las constantes acusaciones de “herejía”:

tengo por cierto y por un artículo de fe que el Romano Pontífice como sucesor del Apóstol San Pedro, es por institución divina la cabeza y el primado de nuestra Santa Iglesia. En esto convengo con los escritores ultramontanos, y convienen igualmente mis autores, los cuales son (créamelo V. M.) tan cristiano-católicos como ellos. En lo que no convenimos es en señalar los derechos de esta primacía. Si pregunto a los ultramontanos cuántos y cuáles son, y qué es lo que puede el Papa según ellos, la respuesta es que todo.⁴⁹

Las tesis ultramontanas implicaban, según el diputado valenciano, sustraer los derechos de los prelados y podían llegar incluso a desafiar el poder y legitimidad de los soberanos.

Por su parte, entre los defensores de la Inquisición hubo quiénes trataron de alejar los fantasmas de la injerencia del papado en las atribuciones del monarca. Así, el canónigo de la Seu de Urgell Jaime Creus y Martí, intervino para desterrar cualquier atisbo de duda sobre la fidelidad de los eclesiásticos españoles hacia su rey. Una cosa era señalar que el papa ostenta la máxima autoridad en asuntos espirituales y otra muy distinta sostener que el papa tuviera autoridad sobre los reinos:

¿Acaso son solos los ultramontanos los que dicen que es propio de la autoridad espiritual arreglar los juicios en materia de fe, determinar en ellos, e imponer a los herejes penas espirituales, sin que en esta parte pueda ni deba mezclarse la autoridad civil? Yo creo que la opinión contraria, si no tiene algo de herética, tiene a lo menos mucho de cismática ¿Por ventura el Sr. Inguanzo, ni otro alguno, a lo menos que yo haya advertido, consideró

⁴⁸ DSC, 9 de enero de 1813, p. 4256.

⁴⁹ DSC, 25 de enero de 1813, p. 4449.

en el papa facultades para disponer de los reinos ni cosa alguna temporal? Esta opinión está desterrada, y raro o ninguno la sostiene en España ¿Dónde, pues, está el ultramontanismo?⁵⁰

Creus sería recompensado por su compromiso absolutista con el obispado de Menorca en 1815 y con el de Tarragona en 1820. Durante el Trienio liberal volvió a dar prueba de su compromiso absolutista y pasó a presidir la Regencia de Urgell con el barón de Eroles y el marqués de Mataflorida.

La cita de Creus es también la primera vez que se registra en castellano el uso del sustantivo ultramontanismo. De ello, se infiere que no se hace referencia a un elemento circunstancial, sino a un movimiento o sistema de pensamiento que pone al papa en el centro de la vida política. En el discurso de Jaime Creus aparece como un elemento que agitan sus rivales políticos para descalificarlo y, por tanto, el diputado catalán no acaba por aceptarlo o asumirlo como algo positivo.

El ultramontanismo no sólo funcionó como insulto o forma de denostar el argumento del otro, sino que también fue asumido como rasgo identitario. Esta estrategia de apropiación solía hacerse de manera condicional, siempre desde la definición de los contornos de lo que se llamaba como ultramontanismo y, normalmente, con el objetivo de desplazar al rival al terreno de lo irreligioso. En este sentido, en la misma sesión que Jaime Creus, intervino otro eclesiástico, el vicario de la catedral de Toledo, Alonso Cañedo y Vigil. Este eclesiástico también se destacó por su compromiso absolutista y fue premiado por Fernando VII con el obispado de Málaga en 1815. Cañedo señala que siempre se había opuesto a lo que él consideraba opiniones ultramontanas, pero que

si se entiende por ultramontanismo la dependencia que tienen los obispos a la cabeza de la Iglesia, que se deduce de las palabras del *Salvador pasce oves meas, pascite hoedos meos*, digo que en este sentido soy ultramontano, y le seré siempre, así como en otro sentido jamás llegué a tener la más leve impresión de estas ideas.⁵¹

Terminaba su discurso exaltando la capacidad del papa para intervenir en materia de fe en cualquier parte de la tierra y volviendo a definirse como ultramontano siempre que su sentido se ajustase al reconocimiento de esta autoridad. Sin embargo, concluía señalando que quizás si no se estaba exagerando esa amenaza ultramontana, si no se veían gigantes donde solo había molinos, puesto que “el sistema del ultramontanismo tal cual se ha pintado, jamás ha llegado a mi noticia,

⁵⁰ DSC, 15 de enero de 1813, p. 4338.

⁵¹ DSC, 25 de enero de 1813, p. 4456.

sin embargo, que hace más de treinta y cuatro años que manejo los libros”.⁵²

Las tensiones religiosas no venían pues de la definición confesional de la nación, ni siquiera de la intolerancia –principio que compartían de forma más o menos los constituyentes–, sino de las implicaciones que entrañaba la idea de protección. Es la nación la que protege a la religión por leyes sabias y justas y es, por tanto, la comunidad política la que se arroga unilateralmente el derecho a intervenir en la esfera religiosa. Sin embargo, en 1813, tanto la soberanía temporal encarnada en Fernando VII como la espiritual representada por Pío VII se encontraban secuestradas puesto que ambos soberanos se encontraban encerrados en Francia.

En cualquier caso, el ejemplo de la Inquisición ilustra muy bien cómo la voluntad de reformar la disciplina temporal del clero generó pronto tensiones entre el nuevo Estado liberal y las diversas jurisdicciones eclesiásticas. Desde la Guerra de la Independencia se comienza a percibir tanto desde sectores revolucionarios como contrarrevolucionarios la importancia de un nuevo actor en el ordenamiento político, el papado. El debate sobre el papel del pontífice llegó a la guerra de diccionarios del Cádiz de las Cortés, entre el *Diccionario Razonado Manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España* y la célebre respuesta del liberal Bartolomé José Gallardo con su *Diccionario crítico-burlesco*. El primero tenía como objetivo ridiculizar las nuevas ideas que inspiraban la esfera pública gaditana. Entre las pocas entradas, su autor decidió incluir la del “Papa” que definía como

sumo pontífice, vicario de Jesucristo, cabeza visible de la Iglesia a quien los filósofos y jansenistas tratan de convertir en monaguillo, y obligarle en caso que venga a Cádiz a pedir al Obispo de esta diócesis, licencias para decir misas, porque sus facultades se limitan según ellos al territorio de Roma.⁵³

De esta forma, censuraba el autor del diccionario aquellas corrientes que reducían el papel del magisterio papal fuera de Roma. Bartolomé José Gallardo tiraba de mucha ironía en la voz que dedicaba al papado. Comenzaba afirmando la autoridad del papa para luego señalar que las voces más críticas contra su poder han venido primero desde la propia Iglesia y, especialmente, de los jesuitas, tras la polémica de las tesis de Alcalá, los ritos del Malabar y la supresión de la propia Compañía. Con esa misma ironía defendía las prerrogativas obtenidas por la monarquía

⁵² DSC, 25 de enero de 1813, p. 4457.

⁵³ *Diccionario razonado, manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España. Obra útil y necesaria en nuestros días*, Imprenta de la Junta Superior de Gobierno, Cádiz, 1811, pp. 15-16.

hispanica con el patronato regio desde tiempos de Adriano VI y el concordato de 1753.⁵⁴

En el Trienio liberal, la situación política favoreció la reorientación del clero español hacia Roma. Con el monarca forzado a marchar por la senda constitucional, los eclesiásticos que querían frenar las reformas liberales comenzaron a mirar a la Santa Sede en busca de orientación, así como de apoyo a sus posiciones. Con ello, el papa apareció ante los políticos y medios liberales como un obstáculo para la implementación de reformas eclesiásticas y, sobre todo, para la consolidación del orden constitucional. Esta tensa relación entre la Santa Sede y las autoridades liberales sería evidente a partir de la renuencia a reconocer el nombramiento de preladados por parte de Roma y, especialmente, con la negativa de la Santa Sede a reconocer al eclesiástico regalista Joaquín Lorenzo Villanueva como embajador de Roma y la subsiguiente expulsión del nuncio Giustiniani en enero de 1823.⁵⁵

Lorenzo Villanueva no sólo fue actor político de estos enfrentamientos, sino que también se convirtió en un polemista que defendió una visión nacional y liberal de la Iglesia católica a través de diversas publicaciones, confrontando a aquellos autores que se opusieron al sistema liberal como el padre Rafael de Vélez o el arzobispo de Valencia Fray Veremundo Arias Texeiro.⁵⁶ Entre sus textos más célebres y polémicos estarían sus *Cartas de Don Roque*, respuesta anónima al documento emitido por el prelado de Valencia contra el orden constitucional en 1820.⁵⁷ En una de las respuestas a este texto, el carmelita descalzo Juan de San Andrés lo señalaba como un enemigo de la Iglesia católica, ya que formaba parte de aquellos autores que “comenzando, como ellos decían, a impugnar el ultramontanismo, pasaron a impugnar la Iglesia”.⁵⁸ El texto de Juan de San Andrés resulta muy interesante puesto que realiza una acerada crítica al principio constitucional de protección de la religión por leyes sabias y justas, al hablar de

⁵⁴ Bartolomé José Gallardo, *Diccionario crítico burlesco del que se titula Diccionario razonado manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España*. Ed. De Alberto Romero Ferrer y Daniel Muñoz Sempere, Trea, Gijón, 2021.

⁵⁵ Francisco Javier Ramón Solans, “Religión”, en Pedro Rújula e Ivana Frasset (eds.), *El Trienio liberal (1820-1823). Una mirada política*, Comares, Granada, 2020, pp. 355-377.

⁵⁶ Josep Escrig Rosa y Encarna García Moneris, “Constitución y verdad. La controversiae Entre Rafael de Vélez y Joaquín Lorenzo Villanueva a propósito de la Apología del Trono”, *Hispania*, vol. 77, n° 256, 2017, pp. 497-525.

⁵⁷ *Cartas de Don Roque Leal a un amigo suyo, sobre la representación del Arzobispo de Valencia a las Cortes : fecha a 20 de octubre de 1820*, Imprenta que fue de Fuentenebro, Madrid, 1820. Para la polémica ver Germán Ramírez Aledón, *Joaquín Lorenzo Villanueva y el primer liberalismo español (1757-1837): religión, patria, exilio*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2022, pp. 261-288

⁵⁸ Juan de San Andrés, *Respuesta y reflexiones sobre las cartas de D. Roque Leal de Castro acerca de la Representación a las Cortes del señor Arzobispo de Valencia*, Imprenta de Aguado, Madrid, 1824, p. 30.

la equivocada idea que tiene del derecho de protección. El que protege no oprime al protegido, no se sobrepone a él, ni obra contra su voluntad, antes bien todo el oficio del protector consiste en hacer la voluntad del protegido: le pregunta y explora su voluntad y conforme a ella solo obra; por lo que la idea de protección excluye toda dominación en el protector respecto del protegido, y solo lleva consigo la idea de servicio, obsequio y favor. Ya pues no es cosa la más extravagante el pretender que porque los príncipes son protectores de la Iglesia, a ellos les toca el arreglar la disciplina externa de la Iglesia, y que esto lo pueden hacer *jure proprio*, sin contar con la voluntad de los preladados eclesiásticos⁵⁹

La política eclesiástica liberal fundada en el principio de protección generará pues una reacción en clave absolutista y ultramontana. El propio Lorenzo Villanueva identificó esta reacción como algo novedoso, censurando el “espíritu de novedad que aparece en lo que se llama *ultramontanismo*” que no es más que “una *fe* nueva, inventada por las pasiones curiales” y que contradice las enseñanzas de Jesucristo.⁶⁰ Esta no era para Lorenzo Villanueva una cuestión religiosa, sino una lucha para el poder impulsada desde la curia romana a través de “maniobras secretas” que se urdían “contra los gobiernos, o atentatorias de sus tratados o de sus leyes”.⁶¹

IV. LA CRISIS DEL REGALISMO

En América Latina la situación era todavía más complicada ya que a las tensiones propias de la instalación de regímenes liberales, había que añadirle las presiones diplomáticas españolas que evitaron el reconocimiento de las nuevas repúblicas americanas por la Santa Sede. Como señala Elisa Cárdenas Ayala, “Fernando VII llevará el ejercicio del derecho de patronato sobre la Iglesia en América mucho más allá de su derrota por las armas, como una suerte de último reducto de su poder colonial”.⁶² Fruto de estas presiones, Pío VII había invitado por la encíclica *Etsi longissimo* (1816) al clero americano a permanecer fiel al rey de España y, más tarde, León XII había llamado al clero americano a la moderación en su *Etsi Iam Diu* (1824). La situación se deterioró rápidamente, bordeando el cisma puesto que la normalización de las relaciones diplomáticas era necesaria para la implementación de reformas, el nombramiento de pre-

⁵⁹ Juan de San Andrés, *Respuesta y reflexiones*, *op.cit.*, pp. 188-189.

⁶⁰ *Vida literaria de D. Joaquín Lorenzo Villanueva o memoria de sus escritos y de sus opiniones eclesiásticas y políticas y de algunos sucesos notables de su tiempo*, A. Macintosh, Londres, 1825, t. II, p. 306.

⁶¹ *Vida literaria de D. Joaquín Lorenzo Villanueva*, *op.cit.*, p. 295.

⁶² Elisa Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América*, El Colegio de México, México, 2018 [ebook].

lados o la creación de diócesis. El bloqueo llegó hasta el punto de que, en 1831, cuando Gregorio XVI ascendió al solio pontificio solo había ocupadas 9 de las 39 diócesis americanas.⁶³

A esta situación, se le añadía el precario conocimiento que tenía la Santa Sede de la realidad de América Latina debido a las mencionadas dinámicas del patronato.⁶⁴ Los primeros contactos entre los gobiernos y la Santa sede no estuvieron exentos de tensiones, puesto que no sólo se pedía un reconocimiento de la independencia, sino también la concesión o el reconocimiento a las repúblicas de los derechos del patronato regio.⁶⁵ Además, la falta de contactos previos hacía difícil la labor de encontrar intermediarios en un clero local, que no conocían bien y que además tenía un arraigado regalismo.

El pronunciamiento de Riego y la vuelta al orden constitucional en 1820 crearon las condiciones para la aceptación de la primera misión diplomática vaticana en el continente ante la petición a Pío VII del agente del gobierno chileno, el sacerdote José Ignacio Cienfuegos. Encabezada por el auditor de la nunciatura de Viena, Giovanni Muzi, el secretario Giuseppe Salusti y el joven canónigo y futuro Pío IX, Giovanni Mastai. La misión experimentó muchas dificultades y hubo roces con los distintos gobiernos por las competencias y jurisdicciones de Muzi. Si bien la misión no satisfizo ni las expectativas republicanas ni romanas, sí que tuvo a la larga un efecto positivo con el nombramiento de dos figuras claves en la romanización: Mariano Medrano, oficial de la Diócesis de Buenos Aires, y Dámaso Antonio Larrañaga, vicario apostólico en Uruguay.⁶⁶

Aunque el fracaso de la misión y la restauración absolutista de Fernando VII supusieran una vuelta a posiciones hostiles a la independencia, la victoria de Bolívar en Ayacucho y el reconocimiento diplomático por parte de Inglaterra cambiarían la situación. La apertura de la nunciatura de Río de Janeiro en 1830 y, sobre todo, el reconocimiento por parte de Gregorio XVI de los estados de Nueva Granada (1835), México (1836), Ecuador (1838) y Chile (1840) facilitó el acercamiento de Roma a la realidad americana.

⁶³ Álvaro López, *Gregorio XVI y la reorganización de la Iglesia hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004 y Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. II Época de Bolívar*, Sociedad Bolivariana, Caracas, 1939.

⁶⁴ Elisa Cárdenas Ayala, *Roma, op.cit.*; Giuseppe Tanzi, “*Documenti sulla missione pontificia al Cile e al sudamerica di Mons. Giovanni Muzi*”, en *Archivum Historiae Pontificiae*, n° 20, 1982, pp. 253-336.

⁶⁵ Lucrecia Enriquez, “*¿Reserva pontificia o atributo soberano? La concepción del patronato en disputa. Chile y la Santa Sede (1810-1841)*”, *Historia Crítica*, n° 52, 2014, pp. 21-45.

⁶⁶ Ignacio Martínez, “*El ‘obispo universal’ y sus tenientes. Ingreso de la autoridad papal a las iglesias rioplatenses. 1820-1853*”, *Signos en el tiempo, Rastros en la tierra*, n° 5, 2011, pp. 17-38.

A la altura de la década de 1850, el proyecto reformista liberal que se había fraguado en el espacio hispanoamericano daba claros signos de agotamiento, no sólo por la quiebra del principio de unidad confesional con la implementación progresiva de la libertad religiosa y la llegada de misioneros protestantes, sino también porque se desvanecía la idea de protección “por leyes sabias y justas”. Por su parte, el clero había ido abandonando las posiciones regalistas en favor de Roma y veía la intervención del Estado en materia religiosa de forma cada vez más hostil.

Estos son algunos de factores que explican la reorientación romana del clero latinoamericano. En primer lugar, encontramos un cambio generacional con el ascenso a las distintas sedes episcopales de eclesiásticos que no había vivido de primera mano las prácticas del regalismo colonial. Además, habían tenido numerosos roces con los nuevos gobiernos, ya fuera por las medidas secularizadoras o por la excesiva intromisión del Estado en materia religiosa. Las tensiones habían llevado incluso a alguno de ellos a pasar por reclusión y exilio en Europa. Progresivamente estos eclesiásticos miraron más allá de las fronteras de sus diócesis y naciones para encontrar referentes para combatir a sus enemigos. En esta búsqueda Roma se elevó como la principal fuente de inspiración y autoridad.

Estos prelados fomentaron la circulación y llegada de nuevos modelos e ideas a través de viajes, publicaciones y la implantación de congregaciones religiosas europeas. Con un fuerte sabor romano y europeo reformaron la educación del clero, impulsaron modelos devocionales, crearon estructuras para la participación del laicado y favorecieron cuando no impulsaron la creación de empresas editoriales católicas. Este proceso de romanización acercó la figura del pontífice a los fieles americanos, fomentando muestras de devoción y adhesión hacia el papa, especialmente con la amenaza a su soberanía temporal.⁶⁷

Quizás uno de los ejemplos más interesantes de esta reorientación romana, así como de la crítica al regalismo liberal, sería la obra *Los inte-*

⁶⁷ Una visión de conjunto en Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Vitoria, 2020. Ver también Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios, op.cit.*, pp. 55-85; Ítalo Domingos Santirocchi, *Questão de Consciência. Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, Fino Traço, Belo Horizonte, 2015; 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*, n° 52, 2014, pp. 73-97; Jeffrey Klaiber, *The Catholic Church in Peru, 1821-1985. A Social History*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 1992; David Brading, “Ultramontane Intransigence and the Mexican Reform: Clemente de Jesús Munguía”, en Austen Ivereigh (eds.), *The Politics of Revival in an Age of Revival*, Institute of Latin American Studies, Londres, 2000, pp. 115-142; y William Elvis Plata Quezada, “La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico”, en Ana María Bidegain Greising y Juan Diego Demera Vargas (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, pp. 107-147.

reses católicas en América (1859) de José Ignacio Víctor Eyzaguirre. Este eclesiástico chileno fue un actor transnacional clave para la romanización del clero latinoamericano con la creación en 1858 del Colegio Pío Latinoamericano en Roma. Asimismo, destacó por ser un importante apolo-gista del catolicismo con obras como *El catolicismo en presencia de sus disidentes*, traducida al francés y al italiano y que fue vista como un complemento de la obra de Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-1844). El ensayo tuvo un impacto tanto en los sectores católicos intransigentes como liberales porque tenía como objetivo demostrar la persecución que experimentaba el catolicismo en los países protestantes. Con ello, rompía la asociación del catolicismo con la intolerancia.⁶⁸ Así, por ejemplo, al hablar de Estados Unidos señalaba que

si la tolerancia religiosa está allí realmente sancionada por las leyes, es decir, si existe de derecho, los hechos la contradicen, y a la sombra de ella misma se emplean para aniquilarla cuantos medios son imaginables, sin perdonar ni el fuego ni el acero. El protestantismo jamás podrá renunciar el exclusivismo que le caracterizó en su origen y le bautizó en su cuna: en sus arranques fanáticos, sin recordar que la tolerancia es allí constitucional, obedeciendo ciegamente la ley de sus instintos exclusivos, la insulta del modo más atroz.⁶⁹

Los intereses católicos en América (1859) es fruto de la misión que le encomendó Pío IX a Eyzaguirre de recorrer América Latina para encontrar fondos para fundar el colegio latinoamericano en Roma. Eyzaguirre ofrece en ella un completo panorama de la situación religiosa en esas quince repúblicas que visitó durante su misión. Entre los muchos problemas—anarquía, inestabilidad, guerras civiles, etc.— que según Eyzaguirre asolaban América sobresalía el patronato regio. Tanto en España como en Portugal, “la religión ha estado abrumada bajo el peso de las humillantes cadenas con que el regalismo más exagerado la ata al trono de los reyes” y esta situación se agravó durante las independencias americanas, cuando los nuevos Estados quisieron asumir el patronato regio.⁷⁰ Sólo quedaban pues dos opciones, estados donde “o la intolerancia protestante condena a los católicos a la opresión más vergonzosa y amarga a la vez,

⁶⁸ Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes. op.cit.*; id., “José Ignacio Víctor Eyzaguirre (1817-1875). Internacionalismo católico y redes ultramontanas en Latinoamérica”, en José Ramón Rodríguez Lago y Natalia Nuñez Bargueño (eds.), *Más allá de los nacionalcatolicismos. Redes transnacionales de los catolicismos hispánicos*, Silex, Madrid, 2021, pp. 105-127.

⁶⁹ José Ignacio Víctor Eyzaguirre, *El catolicismo en presencia de sus disidentes*, Librería de Garnier, París, 1957, t. I, p. 65

⁷⁰ José Ignacio Víctor Eyzaguirre, *Los intereses católicos en América*, Garnier, París, 1859, t. II, p. 444.

la opresión de la conciencia, o el regalismo oprime a la Iglesia y la condena a la inacción en el mero hecho de pretender someter sus movimientos a un poder extraño”.⁷¹ Eyzaguirre trataba de desmontar la apariencia benéfica que se esconde detrás de palabras como protección:

¿Qué valen todas esas palabras, *protección*, *patronato* y demás que abundan en boca de los regalistas, en presencia de tantos prelados sometidos enteramente al poder civil, de tantos pueblos sin recursos para conocer sus deberes religiosos, de tantas diócesis sin seminarios, de tantos seminarios inútiles para la Iglesia, de tantas tribus de bárbaros sin doctrina, y, en fin, de tanta multiplicación de causas que impiden a la Iglesia derramar sobre los pueblos los únicos bienes destinados a labrar su verdadera felicidad?⁷²

El título de la obra de Eyzaguirre remite directamente al libro del católico liberal Charles Montalembert, *Les Intérêts catholiques au XIX^e siècle* (1852) en la que señalaba los efectos negativos que producía la unión de la Iglesia católica en Francia con una monarquía intervencionista como la de Napoleón III. En esta obra, Montalembert señalaba cómo estas posiciones galicanistas estaban en declive y que la Iglesia estaba cada vez más unida a la figura del papa:

Está fuera de cuestión, gracias a Dios, la existencia de iglesias galicanas, germanas, hispanas o lusitanas, que tenían como origen el orgullo de algunos obispos y la falsa ciencia de algunos doctores, cómplices tristemente de las injerencias del poder temporal y de la herejía jansenista. El soplo de las revoluciones ha pasado sobre estas creaciones artificiales, y las ha reducido a polvo. Ya no queda de pies más que una sola Iglesia católica, más unida, más subordinada a su jefe que en ninguna otra época de su historia.⁷³

Eyzaguirre no sólo remitía en su título a la obra de Montalembert, sino que también parafraseaba la cita anterior, señalando que “ya no hay patronato regio, ni libertades galicanas, escribe un hombre eminente de nuestros días, ni hay ya Iglesia hispana; todos los gobiernos y los pueblos son católicos, e hijos todos de una misma Iglesia católica”. Eyzaguirre censuraba como “los gobiernos de América que tanto alarde hacen en diferentes circunstancias de marchar al nivel de los gobiernos europeos”, en esto preferían encadenar a la Iglesia católica “con todas las exageraciones del regalismo a emanciparla de la vergonzosa prisión en que aquellos la sepultan”.⁷⁴ Para criticar la idea de protección, que estaba presente en el constitu-

⁷¹ José Ignacio Víctor Eyzaguirre, *Los intereses católicos*, *op.cit.*, t. II, p. 445.

⁷² José Ignacio Víctor Eyzaguirre, *Los intereses católicos*, *op.cit.*, t. II, p. 447.

⁷³ Charles de Montalembert, *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle*, JB de Mortier, Bruselas, 1852, p. 42

⁷⁴ José Ignacio Víctor Eyzaguirre, *Los intereses católicos*, *op.cit.*, t. II, pp. 287-288.

cionalismo hispanoamericano desde 1812, Eyzaguirre también recurría al teólogo francés Félicité de La Mennais y su reacción frente a la obligación de enseñar los cuatro artículos galicanos de Bossuet: “hace mucho tiempo que se abusa de ese vano pretexto de protección; desde Constantino hasta Napoleón, la Iglesia ha tenido que quejarse con más frecuencia de sus protectores que de sus verdugos. ¡Qué la protejan menos y que la toleren más!”⁷⁵ El eclesiástico chileno parafraseaba estas palabras para señalar que:

es más perjudicial para la Iglesia el despotismo que la oprime a título de protección, que la deja sin movimiento y la hace servir a veces de instrumento de gobierno, que la tiranía de otros que a cara descubierta se dicen sus adversarios. Y poco importa que aquel despotismo sea el de la multitud o el de uno solo, porque en ambos casos representa al poder que dispone de la fuerza material, invadiendo el dominio espiritual de quien no tiene sino medios también espirituales para contenerlo, y en ambos casos es también el poder mismo quien arrebató a la Iglesia su vida después de engañarla traidoramente.⁷⁶

De esta crítica al regalismo y a la idea de protección se derivaba una defensa del papado como fuente superior de autoridad y doctrina, como la única forma de conseguir la independencia y desarrollo de la Iglesia católica. De nuevo, al igual que ocurría en el debate sobre la Inquisición, las posiciones derivaban hacia posiciones ultramontanas:

Los católicos necesitan ilustrarse en su fe, conocer los deberes que esta les impone, recibir directamente y sin trabas de alguna especie las disposiciones del Pastor universal del catolicismo y ser dirigido por el báculo pastoral, sin que ningún poder extraño regle o intervenga en los movimientos de aquel.⁷⁷

V. CONCLUSIONES

En su célebre discurso en el congreso de las Malinas, Charles de Montalembert criticaba a aquellos liberales que como Cavour quieren una “Iglesia libre en un Estado libre” cuando en realidad lo que ofrecen es una “Iglesia esclava en un país libre”, señalando que “este es el ideal de los falsos liberales en Italia, en España, en Francia y en cualquier otro lugar”.⁷⁸ El célebre católico liberal buscaba un punto medio entre cató-

⁷⁵ Félicité de La Mennais, *Observations sur la promesse d'enseigner les quatre articles de la déclaration de 1682, exigée des professeurs de théologie par le Ministre de l'Intérieur*, Adrian Le Clere, París, 1818, p. 11.

⁷⁶ José Ignacio Víctor Eyzaguirre, *Los intereses católicos*, op.cit., t. II, pp. 447-448.

⁷⁷ José Ignacio Víctor Eyzaguirre, *Los intereses católicos*, op.cit., t. II, pp. 445-6.

⁷⁸ Charles de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés aux*

licos intransigentes que “no quieren un estado libre” y “liberales inconsecuentes, que no quieren Iglesia libre”.⁷⁹ La superación de este enfrentamiento partiría por el reconocimiento de que coexisten dos sociedades en un mismo país, la Iglesia y el Estado, que aunque compuestas por los mismos hombres tienen leyes distintas que emanan de distintas fuentes.

Sin embargo, el proyecto del conde francés fracasaría en un contexto de creciente radicalización religiosa y política. Por un lado, Montalembert sería reprendido privadamente por el secretario de Estado Antonelli y al año siguiente, en 1864, aparecía publicada la *Quanta Cura* con el *Syllabus Errorum*. Con el regalismo en franca retirada, la Santa Sede condenaba el catolicismo liberal, asociaba la defensa del papado con el antiliberalismo y legitimaba las críticas cada vez más virulentas que iban a sufrir desde los medios intransigentes.⁸⁰ Por el otro lado, durante el último tercio del siglo XIX y la primera década del siglo XX, las conocidas como Guerras culturales enconarían todavía más las posiciones, llevando el enfrentamiento entre clericales y anticlericales a todos los aspectos de la vida social e intensificando la movilización de la población en uno y otro sentido.⁸¹ Este contexto de implementación de medidas secularizadoras supondría el acta de defunción de aquellos proyectos de reforma eclesiástica liberal basado en el principio de protección que habían nacido en la era de las revoluciones.

A partir de ese momento, encontraríamos regímenes confesionales como la España de la Restauración, el Ecuador de García Moreno o la Colombia de la Regeneración que harían de la religión un elemento de identidad nacional. Sin embargo, ya no estaría basado en un principio de protección y reforma, sino en la búsqueda de una colaboración mutua en defensa de un orden social. En este contexto, la Iglesia católica disfrutó de un amplio espacio de desarrollo y expansión, siempre y cuando sus intereses no llegaran a colisionar con los del gobierno. Con ello, garantizaría su control sobre aspectos esenciales de la vida política como la educación o la ritualidad pública.

Enviado el (Submission Date): 10/4/2024

Aceptado el (Acceptance Date): 3/5/2024

congrès catholiques du Malines, Ch. Douniol, Paris, 1863, pp. 186-187.

⁷⁹ Charles de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre*, *op.cit.*, p. 188.

⁸⁰ Roger Aubert, *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Bloud et Gay, Paris, 1952. pp. 224-261.

⁸¹ Dos balances recientes en Francisco Javier Ramón Solans, “*Mary into Combat: Marian Devotions and Political Mobilizations during the European Culture Wars*”, *European History Quarterly*, vol. 3, 2021, pp. 324-44 y Sarah Scholl, *Les guerres culturelles du XIXe siècle. Religion et sécularisation en Europe*, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2023.