

Las huestes papales. El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia

Este artículo, documentado en testimonios de contemporáneos y en la copiosa literatura sobre temas afines que ha sido publicada en los últimos decenios, analiza el resurgimiento católico ocurrido en varias naciones europeas durante el siglo XIX, visible en la renovación de las peregrinaciones, el aumento sin precedentes en las vocaciones religiosas, la creación de nuevas congregaciones, el rol más prominente del Papa, la expansión misionera, y los mayores índices de comunión Pascual.

Inspirada en la lectura de algunos teóricos de la democracia, entre ellos Steven Fish y Dankart Rustow, la autora cuestiona algunas ideas convencionales sobre la política de la religión en el siglo XIX, y sin desconocer el ultramontanismo de la Iglesia, esgrime una serie de argumentos para sugerir que los conflictos religiosos fueron útiles en la transición hacia la democracia.

Palabras claves: Historia europea, siglo XIX, Resurgimiento católico, Romanización, Ultramontanismo, Transición a la democracia.

LAS HUESTES PAPALES.

El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia*

*Margaret Lavinia Anderson***

Traducción de María Cristina Restrepo López

"Las sociedades democráticas no están pobladas por individuos que actúan libremente, sino por organizaciones colectivas capaces de reprimir a aquellos cuyos intereses representan".

Adam Przeworski (1991)

Durante años, los estudiosos de la política han asumido dos cosas. 1) Ya para el siglo diecinueve, la "religión organizada" había sido desplazada en Europa como la fuente más vital de identidad y de significado. 2) Y donde todavía seguía siendo fuerte, especialmente en los países católicos, estos residuos eran contrarios al verdadero tema del siglo diecinueve: el surgimiento de la democracia.¹

*Este trabajo fue presentado como ponencia en el *Nineteenth-Century History Workshop/Conference: 'The Politics of Religion'*, organizado por el *Institut of Latin American Studies -ILAS-* de Londres, el 22 de mayo de 1998. La versión original en inglés fue publicada por el ILAS en el libro: Austen Ivereigh (editor), *Rivals and Revivals: Religion and Politics in Nineteenth-Century Spanish America and Europe* (Londres, 1999).

**Mis agradecimientos a Chad Bryant, James Bjork, Markus Kreuzer, John Kulczyncki, Thomas Laqueur y James Sheenan por la información y la ayuda bibliográfica.

¹ Este punto de vista se encuentra entre aquellos que aceptan la mutua exclusión de la "modernización" y las creencias religiosas. Esta idea puede encontrarse en las destacadas obras de Eugen Weber (Francia), Hans-Ulrich Wehler (Alemania), y Stuart Woolf (Italia). Owen Chadwick lo sostiene, muy enfáticamente, en *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge and London, 1975).

La primera generalización no quedó sin que sus contemporáneos la contradijeran. El joven Harold Laski, al escribir en 1917, sostenía que “el resurgimiento del catolicismo y el crecimiento del nacionalismo, son quizás los dos hechos fundamentales en la historia del siglo diecinueve”.² Y los historiadores de las religiones, a pesar de haber aceptado la tesis de la secularización, han hecho mucho para calificarla (aunque el grado de asimilación de su trabajo a la literatura histórica general, es algo discutible).³ Sin embargo, la segunda generalización todavía se encuentra muy difundida, particularmente en lo que se refiere a la iglesia ultramontana o ultracatólica del infalible Pío IX: supersticiosa, centralizada, jerárquica, absoluta, en suma, cualquier cosa menos democrática.⁴

El siguiente ensayo no riñe con dicha caracterización de la Iglesia católica del siglo diecinueve. Pero me atrevo a proponer que, en la época de nacimiento de la política de masas, el catolicismo, y tal vez en especial esta clase de catolicismo, ha hecho parte de lo que los científicos políticos llaman la “transición hacia la democracia”. En la primera parte de mi ensayo, presentaré algunos de los rasgos característicos del resurgimiento católico internacional durante el siglo diecinueve. En la segunda, me centraré en las más recientes discusiones entre los científicos políticos sobre la transición hacia la democracia. Estas nuevas perspectivas, que nos alientan a reflexionar sobre la génesis de la política democrática en una forma no-normativa, sugieren que necesitamos interesarnos por la iglesia desde el punto de vista histórico.

² Harold J. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty* (New Haven, 1917), 219.

³ Un buen ejemplo: Hugh McLeod (ed.), *European Religion in the Age of Great Cities. 1830-1930* (London, 1995), 1-39.

⁴ La segunda presunción ha predominado entre los científicos políticos, por ejemplo Giovanni Sartori, “European Political Parties: The Case of Polarized Pluralism”, en *Political Parties and Political Development* en Joseph LaPalombara y Myron Weiner, (Princeton, 1966), 137-76. Esp. 163. Aunque Sartori sostiene que la relación entre el catolicismo y la democracia es una “pregunta abierta”, puesto que considera que “todas las democracias católicas” se cuentan entre aquellas “que aún no han resuelto sus problemas”(1), efectivamente excluye la pregunta. Más aún, cita como apoyo: A. Hauriou, “La Democratie Parliaméntaire Peut-elle Réussir dans le Pay á Comportement Majoritaire Catholique?” en *L' Evolution du Droit Public* (Paris, 1956), 321-29. Más recientemente, Robert D. Putnam, entre las evidencias para demostrar la importancia de las asociaciones en la construcción de un capital social para la democracia, excluye aquellas relacionadas con la Iglesia católica, que según su hipótesis “están negativamente asociadas con el buen gobierno” *Making Democracy Work: Civic*

I. *El resurgimiento.*

Los historiadores difieren en cuanto al declinar de los sentimientos religiosos, y en cuanto al grado en que lo hicieron, durante el siglo de las luces. Pero nadie duda que la autoridad eclesiástica, dentro de la Iglesia católica, se movía hacia los centros nacionales, y progresivamente hacia el Estado. Los hitos son bien conocidos: La Santa Sede socavando la corona francesa y emitiendo la bula *Unigenitus* en 1713; la disolución en 1773 de sus más firmes partidarios, los jesuitas; su mala suerte con Pombal en Portugal, de una parte, y con José II de Habsburgo de la otra.⁵ Cada vez parecía más como si el futuro del catolicismo estuviera en manos de algún tipo de federación de Iglesias nacionales, cada una de ellas bien sujeta al control de su respectivo Estado.⁶ Y después vino la revolución francesa, con todas sus consecuencias, militares y de otro tipo. A comienzos del siglo diecinueve, las plazas fuertes institucionales de la Iglesia en el continente, habían sido arrasadas.⁷

Aunque no todos los países se movían al mismo ritmo de París, (el desastre de Polonia comenzó con las divisiones, y por lo tanto antes; el de España llegaría después), el naufragio adquirió la misma forma en todas partes: tierras confiscadas, instituciones educativas cerradas, monjas y sacerdotes expulsados, disolución de órdenes religiosas, sedes diócesis y parroquias

Traditions in Modern Italy (Princeton, 1993), 175-76. También S.M. Lipset, *Political Man* (New York, 1960), 83-84. Anna Zarnowska, "Religion and Politics: Polish Workers c. 1900", *Social History* vol. 16 no. 3. (Oct. 1991), 299-316 sostiene (309) que el uso de la Iglesia, (la única esfera legal y organizada de la vida pública en la Silesia de antes de la guerra y en la Polonia Rusa) como una esfera pública produjo la difusión de normas de comportamiento público "congruentes con el carácter no democrático de la sociedad". Un punto de vista provocadoramente opuesto, fue expresado antes por Daniel O'Connell (la Iglesia católica siempre ha estado del lado de la democracia), citado por Laski, *Studies*. 139 Ver también el (poco convincente) título del libro de Karl Bucheim sobre las organizaciones católicas, *Ultramontanismus und Democratie. Der Weg der Deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert* (Munich, 1963).

⁵ Un argumento magistral sobre las consecuencias políticas del *Unigenitus*: Dale K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560, 1791* (New Haven, London, 1996).

⁶ Sugerencia hecha por Elen L. Evans en la introducción a su nuevo libro, *The Cross and the Ballot: Catholic Political Parties in Germany, Switzerland, Austria, Belgium, and the Netherlands, 1785-1985* (Humanities Press, forthcoming), que ella tuvo la gentileza de permitirme leer.

⁷ Una excelente colección de artículos sobre la Iglesia del antiguo régimen en toda su variedad (nacional). William J. Callahan y David Higgs (eds.), *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century* (Cambridge, New York & Melbourne, 1979).

vacantes. En tierras alemanas, los Estados eclesiásticos desaparecieron con el Sacro Imperio Romano, una ruptura todavía mayor con el pasado de Alemania, tal como se ha sostenido, que aquellas de 1848, 1870, 1918, o 1945.⁸ La homogeneidad confesional, que había sido la regla general desde la Paz de Westfalia, terminó de repente, a medida que grandes poblaciones, aunque no era necesario que fueran exclusivamente católicas, quedaron bajo el dominio de los soberanos comprometidos con una versión rival del cristianismo. En Francia, la campaña de des-cristianización, citando a John McManners, “formuló y compactó el anticlericalismo, como un “interés” de la vida francesa, unido al destino de la Revolución [...]”.⁹

El resurgimiento comenzó lentamente; para MaCaulay ya era visible en 1840; para los alemanes, con el peregrinaje de *Trier* de 1844, la mayor asamblea pública de la que los vivos tuvieran memoria hasta entonces; para el mundo en general, con la cantidad de vocaciones religiosas durante los años cincuentas y sesentas. ¿En qué consistía ese resurgimiento? En Irlanda significó el comienzo de la respetabilidad y de la disciplina de la Iglesia Tridentina. En Silesia y Polonia, significó la renovación de los peregrinajes, un movimiento de temperancia inspirado por el ejemplo irlandés, y unos índices de comunión durante la Pascua que llegaron a alcanzar un noventa y siete por ciento de la población, aún en áreas industrializadas y de considerable anticlericalismo.¹⁰ En todas partes, aunque en épocas distintas, significó el regreso y la renovación del clero, la fundación de nuevas órdenes religiosas, la mayoría de ellas entregadas a la vida activa, y un aumento en las vocaciones, en cantidades sin precedentes entre las mujeres.¹¹ Teniendo en cuenta las con frecuencia estrictas limitaciones financieras a dicha expansión, los resultados fueron admirables.¹²

⁸ Por Gerhard Benecke en su sugestivo ensayo, “The German Reichskirche”, en Callahan Higgs. *Church and Society*. 77-87; cita en la página 83.

⁹ John McManners, *The French Revolution and the Church* (En York and Evanston, 1969), 105.

¹⁰ Le debo esta información a James Bjork, de la Universidad de Chicago.

¹¹ El clero francés, que contaba con la mayor población católica en Europa, estaba aumentando a un ritmo dramáticamente mayor que el resto de la población. En España, el resurgimiento de las órdenes religiosas comenzó alrededor de finales del siglo, y su número casi llegó a duplicarse en los siguientes treinta años. Francis Lannon, *Privilege. Persecution and Prophecy. The Catholic Church in Spain, 1875-1975* (Oxford, 1987), 59-61.

¹² Claramente descritos para España en la obra de William J. Callahan, “An Organization and Pastoral Failure. Urbanization, Industrialization and Religion in Spain, 1850-1930” (En Hugh McLeod (ed.), *European*

Por supuesto, el resurgimiento significó un papel más prominente para el Papa, especialmente notorio contra el telón de fondo del siglo dieciocho, cuando la Santa Sede había parecido tan débil, o por lo menos tan complaciente. La enaltecida autoridad de Roma se expresaba en pequeños detalles, tanto como en asuntos importantes: en la difusión del título clerical italiano de "Monseigneur", en el hecho de que más y más miembros del talentoso clero joven asistían a los colegios mayores de Roma con el fin de completar su educación, y en el hecho de que un mayor número de obispos hacían visitas *ad limina*. Lo vemos en la introducción (¡trescientos años después del Concilio de Trento!) del breviario romano, y del misal romano en Irlanda, en apartadas diócesis de Francia, y del Rhineland: esto último, resultado de una larga y tardía lucha que no finalizó sino hasta 1887. El cambio también podía verse en la adopción del atuendo clerical "romano" en lugares donde no se había visto en mucho tiempo, si es que acaso se había llegado a ver alguna vez. Puesto que los sacerdotes se seguían rasurando (en medio de una gran discusión al respecto), aún después de mediados del siglo, y en una época en que la que barba era considerada símbolo de masculinidad (¡y en Alemania de "democracia"!), la adopción de la casulla a veces causaba problemas. Cuando John Henry Newman caminó por las calles de Birmingham vestido con su hábito oratoriano, una enojada multitud, desconsolada, quizás al ver que había doblegado su masculinidad, lo espolvoreó con un saco de harina.¹³

Y más importante aún: el clero apelaba a la autoridad de Roma siempre que había una disputa, a cualquier nivel que ésta se diera. Los obispos prusianos la invocaban en sus disputas con la corona; los curas franceses, en los conflictos con sus obispos. El *Kapellmeister* de Trier, durante su campaña para reformar los himnos, la invocaba en su lucha con el organista del capítulo, que prefería las viejas costumbres locales, y que no aceptaba entrar en silencio

Religion, 43-60, esp. 49. En España se da la aparente paradoja de una Iglesia que era al mismo tiempo ultramontana y bajo el dominio del Estado. Véase la inteligente obra de Callahan, "Regalism, Liberalism, and General Franco", *Catholic Historical Review* LXXXIII/2, 1977, 201-216.

¹³ E.R. Norman, *The English Catholic Church in the Nineteenth Century* (Oxford, 1984), 12. Sus detractores les enseñaban a los sacerdotes de Glasgow a ser no solo antipatrióticos, sino "poco masculinos", Bernard Aspinwall, "The Child as Maker of the Ultramontane", en Diana Wood (ed.), *The Church and Childhood* (Oxford, 1994), 437. Sobre la forma como el atuendo clerical puede ser interpretado por sus contemporáneos, véase de Christopher Weber, *Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820-1850* (Munich, Paderborn, Viena, 1973), 184.

en aquella dulce (y ultramontana) noche.¹⁴ Aunque es difícil señalar una regla general para todos los casos,¹⁵ y todavía más difícil explicar el cambio en forma totalmente satisfactoria,¹⁶ no queda duda de que las primeras ocho décadas del siglo diecinueve fueron testigos de una reconfiguración de las relaciones de poder: en la parroquia, en la diócesis, y entre las diócesis y el Vaticano. Los opositores encuentran fácil argumentar que todos los cambios estaban dirigidos a enaltecer el poder personal del Papa. Y dos pontificados extraordinariamente largos (el reinado de Pío IX, que batió récord pues duró desde 1846 hasta 1878, y el de León XIII, que duró desde 1878 hasta 1903), hicieron extremadamente difícil que los contemporáneos pudieran distinguir entre la institución y su ocupante. Pero el propósito principal de esta "romanización", fue el de combatir el peligro -tan real en el siglo dieciocho- de las Iglesias nacionales.¹⁷ Más positivamente, este propósito apuntaba hacia el fortalecimiento de la identidad del clero y de los laicos en una Iglesia que era, si no todavía universal, por lo menos sí internacional. Roma triunfó ampliamente en este proyecto. Y al hacerlo, se hizo cada vez más visible, dándoles tanto a los católicos como a los anticlericales de toda Europa, un símbolo único y notorio de sus respectivas causas.

¹⁴ Una fascinante mirada detrás de bambalinas: Andreas Heinz, "Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts", *Römische Quartalschrift* Bd. 79, ½ (1984), 37-91.

¹⁵ Se puede contrastar la evaluación del efecto de la *Revolución* y el Concordato de 1801 en las relaciones de poder del papado y el episcopado en la obra de McManners *Revolution*, 149 y en la obra de Owen Chadwick, *The Popes and the European Revolution* (Oxford, 1981), 609, (ambas enfatizan el enaltecimiento del Papa como una consecuencia del declinar de sus pares episcopales), con aquella de Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914* (London and New York, 1989) y Jaques-Olivier Boudon, *L'épiscopat français à l'époque concordataire (1802-1905): Origines, formation, nomination* (Paris, 1996) Guillaume de Bertier de Sauvigny en *Catholic Historical Review* LXXXIV/1 (Jan. 1998), 127-29, concluye que, "el episcopado representaba una élite todavía más poderosa puesto que bajo el régimen del Concordato de 1801 los obispos ejercían una autoridad más eficaz sobre su clero, de la que tenían sus predecesores bajo el *Ancien Régime*".

¹⁶ Aunque en realidad el resurgimiento fue algo más que una consecuencia reflejo de la "des-criminalización", y compartió algunos de los mismos aspectos de la evangelización anglo-americana, Christopher Weber advierte el riesgo de asumir inconscientemente la conceptualización de los propios ultramontanos: su dicotomía de vida versus muerte, y su vocabulario de renacimiento, resurgimiento, *Neubeleben*, y resurrección, que puede distorsionar en parte la imagen del siglo dieciocho y de lo que estaba ocurriendo en el diecinueve. *Aufklärung*, 58.

¹⁷ Sobre el peligro del siglo dieciocho, véase Karl Omar von Aretin, *The Papacy and the Modern World* (London, 1970), aunque probablemente no estaría de acuerdo con mis conclusiones sobre las consecuencias acerca del siglo diecinueve.

La primera señal del resurgimiento católico, fue la conversión de algunas celebridades intelectuales. Muchos de sus nombres nos son conocidos: en Francia, Chateaubriand; en Alemania, Friederich Schlegel y su esposa, Dorothea, la brillante hija del filósofo judío Moses Mendelsohn; en Inglaterra, un poco más tarde, John Henry Newman, Henry Eduard Manning, Augustus Welby Pugin, cuyas Iglesias neogóticas reflejaban la nueva sensibilidad, y Gerard Manley Hopkins, solo para nombrar a los más ilustres.¹⁸ Pero hubo muchos otros conversos, ahora en su mayoría olvidados, que fueron luminarias en su día. Uno de ellos fue Philip Veit, el hijo de Dorothea, el fundador de la Escuela Nazarena de pintura. Los lienzos de Veit incluyen significativamente “El Triunfo de la Religión”, “Las dos Marías en el Santo Sepulcro”, y “La Inmaculada Concepción”.

Los intelectuales siempre son, por supuesto, una pequeña minoría, y los intelectuales católicos prominentes, una minoría dentro de una minoría. Pero para una cultura, ellos son lo que el canario en el más profundo socavón de una mina. Sus trinos son la muestra de que allí se puede vivir.¹⁹ Y en su búsqueda de autenticidad, los católicos abrazaron precisamente los aspectos “no racionales” del catolicismo.

Los conversos contribuyeron a nuestra historia con tres elementos: 1) Como grupo, le dieron al catolicismo un alto perfil, combativo, un tono de sinceridad, aquel deseo de “probar a ver si sirve”, una voluntad de defender lo indefendible, que fue el sello distintivo del ultramontanismo del siglo diecinueve. De esta manera oímos a William George Ward, el fundador de la Dublin Review, anunciar que a él le gustaría ver una nueva bula papal todas las mañanas en la mesa del desayuno, junto con el Times.²⁰ Aquí se estaba dando una nueva manera de *épater les bourgeois*. Este tipo de intelectual permitió un rango más amplio de católicos “de abajo”, desde maestros de escuela y líderes sindicales, hasta profesionales y políticos, y también aquella

¹⁸ El paso del anglicanismo a la Iglesia romana, según Lecky, “fue algo sin paralelo en magnitud, desde lo ocurrido durante el reinado de los Estuardo”. *History of Rationalism* I: 159, citado en Lasky, *Sovereignty*, 141.

¹⁹ Para una famosa (y polémica) interpretación alternativa de la conversión, como instancia de “ocasionalismo subjetivo”, véase Carl Schmitt, *Politische Romantik* (Munich, 1919).

²⁰ Wilfrid Ward, *William George Ward and the Catholic Revival* (London, 1893), 14.

confianza cultural, aquel valor que no solo inspiraba sacrificios, sino que era necesario para su propia autoestima, particularmente en países donde los católicos no contaban con una mayoría, ni con una hegemonía.²¹

2) Segundo, a través de sus creencias en lo extravagante, los conversos cerraron la brecha entre la religión popular y la culta. Convertirse a una Iglesia en la que el obispo de Poitiers podía promover el culto (aún en una época tan tardía como el decenio de 1860), “de la única parte del cuerpo de Cristo dejada atrás cuando Él subió a los cielos”, era toda una hazaña.²² La Iglesia oficial, aunque sin apoyar directamente el abierto fideísmo, enfrentaba esta clase de heroica fe, “racionalizando” su maquinaria de milagros: concentrando sus maravillas en menos y menos lugares, pero que a su vez eran cada vez mejores.²³ Al cerrar la brecha entre la religión popular y la culta, los intelectuales ultramontanos posibilitaron una nueva solidaridad entre la élite católica y las masas católicas, una solidaridad que el siglo dieciocho había comenzado a disolver. Este fue un desarrollo que potenció grandes consecuencias políticas.

3) El hecho de cerrar la brecha cultural entre la religión culta y la popular, significaba, sin embargo, que la brecha cultural entre la población católica y la no católica se abriera más, llegando tal vez a ser más ancha de lo que había sido en ningún otro momento desde la Reforma. Este es el tercer elemento que los conversos aportaron a nuestra historia. No pretendo sugerir que ellos

²¹ El "Renacimiento del Catolicismo Polaco", se ha dicho, ocurrió solo al comenzar el siglo XX, y principalmente entre una clase intelectual que se alejó de los extremismos del nacionalismo y del socialismo.

²² Gibson, *History*, 151. Un lexicólogo protestante, discutiendo acerca de la "superstición", (*Aberglaube*), escribía que "uno puede afirmar que 'Para el catolicismo es esencial introducir lo supersticioso, que de un lado no pertenece a la religión oficial, pero que del otro crea un punto de apoyo para la sensibilidad de las gentes del común'". Herman Gunkel, y Otto Scheel, y otros, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in geimverständlicher Darstellung* (Tübingen, 1909), I, 95-96.

²³ Acerca de este proceso: Thomas A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France* (New Brunswick, 1983). Eugen Weber señala que "las grandes apariciones marianas... y la publicidad que recibieron" sobrecogieron a los cultos locales, "transfiriendo la piedad desde el nivel de la parroquia a un objeto trascendente, justo cuando el patriotismo también se estaba transfiriendo de la *petite patrie* a la *grande*", *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914* (London, 1977), 423. La Iglesia puso un freno al fideísmo, al rechazar a los santos adorados localmente (véase Heinz, "Im Banne"), y a los milagros apoyados localmente (David Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany* (Oxford, 1921), cuando las pruebas eran insuficientes.

solos fueron los responsables de la división cultural. Pero el hecho de que fueran conversos, hizo que los no católicos y los liberales pensarán con facilidad que había algo “gracioso”, algo exagerado, algo extravagante, no en las creencias católicas (*¡eso se sobreentendía!*) sino en los arreglos legales, políticos y sociales, que, según decían los católicos, su religión requería ahora de manera absoluta.²⁴ Esta desconfianza podía jugar un papel en las guerras culturales que duraron intermitentemente desde los años 1830, hasta la primera década del siglo veinte, guerras culturales que también hacen parte (lo discutiré más adelante), de la historia de la transición hacia la democracia.

Una segunda característica del resurgimiento católico fueron las *misiones*. Este fue, por supuesto, un siglo misionero. Y el catolicismo ultramontano compartía la premisa de ese otro movimiento religioso internacional, el protestantismo evangélico: que el mundo todavía debía cristianizarse. La “des-cristianización”, fue, paradigmáticamente, la situación vigente en gran parte de Francia después de 1796. Pero la des-cristianización se estaba convirtiendo en una realidad en todos los lugares donde la explosión demográfica, y la urbanización, condujeron a nuevas generaciones de europeos hacia un oscuro continente *interior*, que si bien no era pagano, no podía seguirse considerando cristiano. A medida que la cristiandad occidental hacía más y más esfuerzos para abarcar el mundo por fuera de las costas de Europa, en casa los cristianos, incluyendo a los católicos, se estaban movilizándolo para convertir a los propios cristianos. La misión fue la alegre hermana gemela de la secularización.²⁵

Los Católicos tenían ya a mano un modelo para las misiones: la Sociedad de Jesús, que había sido la punta de lanza, particularmente en Austria, Bohemia, Hungría y Polonia, de la *reconquista* de la contrarreforma durante los siglos diecisiete y comienzos del dieciocho. Los jesuitas siguieron teniendo misiones en el campo, especialmente en Europa oriental, hasta su disolución

²⁴ V.g. en *Athenasius* de Josef Görre's (1838).

²⁵ Pueden encontrarse algunos comentarios muy sugestivos sobre el resurgimiento en Andrew Walls, “The Evangelical Revival, the Missionary Movement and Africa”, en Mark A. Noll, Daid W. Bebbington y George A. Rawlyk, *Evangelism. Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, The British Isles, and Beyond* (New York and Oxford, 1994), 310-330. Un buen comienzo para comparar el ultramontanismo y el protestantismo evangélico, que comienza antes de nuestro periodo: Ted A. Campbell, *The Religion of the Heart. A Study of European Religious Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (University of South Carolina Press, 1991).

en 1773.²⁶ En 1814 se reconstituyeron formalmente y de nuevo comenzaron su trabajo de convertir, esta vez no a los protestantes, sino a los católicos: aquellos que estaban por fuera de la Iglesia, los heterodoxos, los que se habían alejado, los tibios. Siempre controversiales, su suerte era fácil: y una y otra vez sus éxitos, y su obstinación, se vieran coronados con la expulsión.²⁷ Diez expulsiones en siete países en cerca de más de cincuenta años, y las furiosas exigencias para que regresaran, garantizaban que los jesuitas (y aquellas órdenes misioneras asociadas con ellos), siempre figurarían en las noticias. En una época en la que la palabra universal “católico” iba cada vez con más frecuencia precedida del adjetivo “romano”, los jesuitas *eran* romanos, en el sentido de defender las prerrogativas de la Santa Sede, sin ser italianos. En el curso de aquel turbulento siglo, los generales de su orden fueron oriundos de siete países diferentes.²⁸

Los jesuitas no eran los únicos misioneros católicos, pero el trabajo misionero dependía de las órdenes católicas, que eran entonces una causa y una consecuencia del resurgimiento. En Francia, el número de religiosos varones aumentó seis veces entre 1851 y 1861, tal vez no por accidente la década en la cual la Santa Sede parecía estar especialmente en peligro. Las religiosas, aunque no eran formalmente misioneras, no fueron menos importantes para la educación y la socialización de la población femenina. La *bonne soeur*, la monja que no era de clausura, más numerosas a comienzos de la Tercera República que en cualquier otro momento de la historia, antes o después, era un elemento permanente en la mayoría de las parroquias francesas, tanto como el propio cura.²⁹ La imagen de las órdenes religiosas

²⁶ En Polonia, los jesuitas condujeron entre 800 y 1.000 misiones anuales. Para mediados del siglo dieciocho, una de cuatro parroquias en la diócesis de Cracovia había tenido una misión, generalmente conducida por jesuitas o lazaristas. La situación era similar en las diócesis de Varsovia y Vilna. Por lo tanto, toda la población polaca había sido virtualmente “misionizada”. Jerzy Kloczowski, “The Polish Church”, en Callahan/Higgis ediciones. *Church and Society*. 122-37, 133.

²⁷ En Holanda, en 1815; en el Imperio Ruso, en 1820; en Portugal, en 1834; en España, en 1820 y de nuevo en 1835; en Suiza, en 1847-48; en Francia, en 1830, 1880 y 1901; y en el Imperio Alemán, en 1872 y solo se les permitió regresar en 1917.

²⁸ En el siglo diecinueve: alemán, polaco, veronés, holandés, belga, suizo, español, alemán.

²⁹ Ralph Gibson, “Female Religious Orders in the Nineteenth-Century France”, in Frank Tallet and Nicholas Atkin eds., *Catholicism in Britain and France since 1798* (London and Rio Grande, Ohio, 1996), 105. En Irlanda también, el aumento de las religiosas superó el crecimiento de la población. Un excelente recuento feminista: Caitriona Clear, *Nuns in Nineteenth-Century Ireland* (Dublin and Washington D.C. 1987); y para

había sufrido un cambio desde el Antiguo Régimen: de ociosas mundanas, sanguijuelas alimentadas por el resto de la comunidad, pasaron a ser generosas mártires para los católicos, vinculados activamente o no a la Iglesia.³⁰ El hecho de que los regímenes anticlericales señalaran a estas órdenes para expulsarlas, contribuyó a internacionalizar aún más a la Iglesia, puesto que las hermanas y hermanos, así como los padres misioneros, iban de país en país, y llegaron a los Estados Unidos y a América Latina.

Las comunidades misioneras más importantes eran aquellas que se ocupaban de los niños. En los Países Bajos se fundaron cinco congregaciones para atender a los niños de los pobres en ciudades industrializadas, de la generación posterior a la Revolución Francesa.³¹ En las islas británicas, entre una tercera parte y la mitad de las misiones Redencionistas, se ocupaban de los niños. Durante un período de cinco años, a mediados del siglo, el padre John Joseph Furniss condujo once misiones en Irlanda, y setenta y tres en el norte de Inglaterra. Las misiones, que en promedio tenían una duración de tres semanas, atraían a los niños por millares. Furniss se dirigió a las clases más pobres, aquellas que tenían menos posibilidades de acercarse a la Iglesia. Y los sacerdotes de las parroquias informaron que la asistencia a misa después de la partida del padre Furniss, aumentó espectacularmente, a veces hasta siete veces, un efecto que pudo medirse durante varios años. Se ha insinuado que estas misiones reflejaban el “descubrimiento de la niñez” característico del siglo diecinueve, como una etapa especial en la vida, una que pedía técnicas particulares, (v.g. competencias entre niños y niñas, recompensas por llevar

Inglaterra: Susan 'O'Brien, "Terra Incognita: The Nun in Nineteenth-Century England", *Past and Present*, 121 (Nov. 1988), 111-140 y también "French Nuns in Nineteenth-Century England", *Past and Present*, 154 (Feb. 1997), 142-180.

³⁰ Gerard Connolly, "The Transubstantiation of Myth: Towards a New Popular History of Nineteenth-Century Catholicism in England", *Journal of Ecclesiastical History* vol. 35, no. 1. (enero 1984), 78-104; Otto Weib, *Die Redemptoristen in Bayern (1790-1909)* (St. Ottilien, 1983). La señal más elocuente de este cambio de imagen es el nacimiento de las órdenes religiosas protestantes: primero con el anglicanismo, en el decenio de 1830 y después con el luteranismo alemán. Owen Chadwick, *The Christian Church in the Cold War* (London, 1992), 170.

³¹ Sobre la proliferación de estas congregaciones activas y de votos simples, véase: Joos P.A. Van Vugt, *Brothers at Work: A History of Five Dutch Congregations of Brothers and their Activities in Catholic Education, 1840-1970* (Nijmegen 1996).

a un amigo a la Iglesia), pero que también ofrecían una promesa especial.³² Si realmente era así, al explotar este descubrimiento, el catolicismo ultramontano se parecía al metodismo en su espíritu empresarial. Sin embargo, las misiones de niños eran también parte de un movimiento consciente que iba en aumento, alentado especialmente por los jesuitas, para inducir a los católicos a participar de la vida plena de la Iglesia a edades más y más tempranas: las primeras comuniones en Inglaterra ya no se hacían a los catorce años sino a los diez; en el continente, no a los diez años, sino a los siete.³³ El niño, como afirma el historiador Bernard Aspinwall, estaba llamado a ser el padre del ultramontanismo.

Si las misiones estaban diseñadas para *acuciar* un compromiso con la fe, la educación católica era necesaria para anclar este compromiso. No solamente las materias y las devociones católicas ocupaban una tercera parte del curriculum, sino que la misa los domingos y los días de guarda formaba parte de las actividades escolares, a las que los alumnos debían asistir *in corpora*. El énfasis que se hacía en los sermones y en la escuela, acerca de las terribles penalidades que aguardaban a los irredentos, se unía al dulce sabor de una superioridad moral que disfrutaban aquellos que aceptaban la oferta de la Iglesia, una superioridad *demonstrada*, según se les enseñaba, por los numerosos milagros comprobados a lo largo del siglo. No debe sorprendernos que al salir de sus reuniones, multitudes de niños de Glasgow se juntaran frente a la casa de algún protestante, unieran las manos, y cantaran en coro, "Diariamente, diariamente, cantad a María".³⁴ Al otro lado del Canal, el blanco podían ser los judíos. La misión y la escuela inculcaban lo que ahora conocemos como "autoestima", pero también mucho de fariseísmo o santurronería.³⁵

³² John Sharp: "Juvenile Holiness: Catholic Revivalism among Children in Victorian Britain", *Journal of Ecclesiastical History* 35/2 (Apr. 1984), 220-38; Aspinwall, "The Child", 427-445.

³³ Sin embargo, no en todas partes era usual la primera comunión a una temprana edad: en Francia generalmente se retrasaba hasta los diez o doce años, y solo después de 1910 se hacía a los siete años. Gibson, *History*, 258.

³⁴ Sharp, "Juvenile Holiness", 232, 235 n. 66.

³⁵ Aspinwall. "The Child", 428 y 432, 437-38.

Cuando la escuela reemplazó a la aldea como el principal medio de socialización, se hizo inevitable que el problema de la autoridad escolar se convirtiera en una de las controversias fundamentales del siglo diecinueve. Como sostenía Ernst Gellner, modificando a Max Weber, "El monopolio de la educación legítima es ahora más importante, más central, que el monopolio de la legítima violencia".³⁶ Si, al igual que Gellner, uno afirma que en la sociedad moderna el verdadero poder está tan inextricablemente unido a la educación como lo está al ejército y a la policía, entonces se podría predecir que el Estado desearía, y tendría que desear, un monopolio sobre la educación, así como un monopolio sobre la fuerza pública, y que la Iglesia velaría (y tendría que verlo así), para que su exigencia de socializar a los fieles se mantuviera no solo como un derecho tradicional, sino también como un derecho natural. Y, de hecho, la lucha en torno a la educación fue el asunto central del siglo diecinueve. En todas partes los católicos lucharon por el control sobre sus escuelas, bien fuera logrando alcanzar influencias políticas en el Estado o a través de los voluntariados.³⁷ Este problema hizo que los holandeses católicos rompieran con los holandeses liberales en el decenio de 1860. Este fue el asunto que hizo entrar a las *familias* católicas, y no sólo a los clérigos, en conflicto con el Estado. Este fue el problema que les permitió a los católicos ocupar un lugar en el proceso político, como lo demostraron, primero con campañas para presentar peticiones, y después con el voto. En Inglaterra, el establecimiento de un sistema separado de educación católica fue el logro más alto de los católicos del siglo diecinueve. Marjorie Lamberti ha sostenido que fue el temor de Bismarck a que los católicos alemanes hicieran lo mismo, lo que finalmente lo llevó a buscar el fin de la *Kulturkampf*.³⁸

Situadas en algún lugar entre el momento liminal de la misión, y la rutina de socialización de la escuela, se encontraban las sociedades de voluntarios, o voluntariados, que comenzaron en las primeras décadas del siglo con cofradías y confraternidades puramente devotas y caritativas; pero a medida

³⁶ Gellner no consideraba esta afirmación acerca del monopolio en la educación como algo universalmente válido, sino que más bien lo ligaba explícitamente a "las relaciones modernas": la disolución de la "sociedad segmentaria", al desarrollo en la comunicación, la democratización, etc. Más aún, él no discutía esta tesis como lo hago yo, en conexión con conflictos entre la Iglesia y el Estado, sino más bien en relación al conflicto entre varios grupos lingüísticos dentro de la sociedad. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Cornell, 1983).

³⁷ Errores. 45, 46, 47, 48 del Syllabus of Errors del 1864, concierne a las escuelas.

³⁸ *State, Society and the Elementary School in Imperial Germany* (New York, 1989), 215-217.

que aumentaban las complejidades de la sociedad industrial, evolucionaron hacia organizaciones más prácticas y proliferaron en muchos lugares de Alemania, Bélgica, Holanda, Inglaterra, la Polonia Prusiana, y (al terminar el siglo), en Francia, creando toda una cultura de sociabilidad y de servicios sociales.³⁹

Un ejemplo de lo que este ambiente o "*milieu*", como se lo llamó en Alemania, podía ofrecer, era el *Volksbureau* católico, establecido en Essen, ciudad del "rey de los cañones" protestante, Alfred Krupp. Fundada como una "sociedad amistosa de corte popular", ésta se expandió hasta convertirse en uno de los dispensarios oficiales de certificados requeridos para obtener asistencia médica en los fondos locales para pobres. Pero además de actuar como agentes del Estado, solamente entre 1896 y 1901, los clérigos y sus asistentes en esta ciudad manufacturera del acero, respondieron 133,850 cuestionarios, llenaron formularios y escribieron cartas para más de 51,000 clientes de la clase trabajadora, y le suministraron ayuda a la gente en asuntos tan diversos como sacar a un hijo del ejército, hasta hacer que el dueño de una mina pagara la pensión que debía, o encontrar un empleo de aprendiz para un muchacho necesitado, o incluso ayudarlo a una mujer cuyo esposo la golpeaba, y presentarse en la corte en defensa de un trabajador arrestado por pelear.⁴⁰ El *Volksbureau* ofrecía algo para cada uno. No era el único rostro del catolicismo en Alemania, y ciertamente aquellas instituciones que se le asemejaban, no existían en todos los pueblos de Alemania. Lo que *era* más o menos universal, sin embargo, era el intento concertado por la Iglesia y sus seguidores, de construir otro mundo dentro de la sociedad secular; un mundo en el que los católicos permanecerían unidos, donde dependerían de ellos mismos, y donde se mantendrían separados de aquellos con compromisos diferentes. Esto también fue un auténtico resultado del resurgimiento.⁴¹

³⁹ Un abate francés pensaba que la cantidad de nuevas empresas sociales en Francia. "las ligas de consumidores, los clubes para soldados, los campos de verano, las oficinas de consejería populares, las bancas de préstamo rurales, las asociaciones de mujeres trabajadoras, y los sindicatos cristianos de trabajadores", eran, tal vez, la venganza de la Iglesia por la Separación. John McManners, *Church and State in France 1870-1914* (London, 1972), 174. Sobre la "contracultura" católica en Gante: Carl Strikwerda. "A Resurgent Religion: The Rise of Catholic Social Movement in Nineteenth-Century Belgian Cities", en McLeod (ed.), *European Religion*, 67.

⁴⁰ Frank Bahor, *Zwischen Krupp und Kommune. Sozialdemokratie, Arbeiterschaft und Stadtverwaltung in Essen vor dem Ersten Weltkrieg* (Essen, 1988), 33-34. Bahor contrasta el *Vereinsfreudigkeit* de los católicos, con la resistencia Social Demócratas a involucrase a nivel infra-político. 35-36.

⁴¹ Aunque al parecer no lo fue así en Irlanda, tal vez a causa de la preocupación con asuntos nacionalistas y de tierras. Clear, *Nuns*, 159-62.

Finalmente, el resurgimiento católico comenzó a moverse hacia las comuniones frecuentes (una contante en el proyecto de los jesuitas), y más en general hacia el hecho de hacer de la misa el punto central de la vida de todo católico. En potencia, este fue, de tres maneras, un desarrollo políticamente importante.⁴² 1) La misa es *corporativa*. Reúne a los católicos de todos los Estados en un acto único, hace que la Iglesia sea visible para ella misma, y suministra las bases, no de una igualdad, sino de una solidaridad disciplinada. 2) La misa señala la *diferencia*. Con la veneración de la presencia real de Cristo en la hostia, sitúa a los católicos aparte del resto de los cristianos occidentales. También dibuja la línea más delgada posible entre la Iglesia y la religión humanitaria, con otros movimientos éticos y espirituales que pretenden compartir los mismos valores “cristianos”. 3) La misa es *clerical*. Depende del sacerdote, así como lo hace la confesión, que debe antecederla. En suma: gracias a la sociabilidad y el espectáculo que ofrecen las peregrinaciones; gracias a la refinada interioridad que ofrecen el rosario y las devociones al Sagrado Corazón; gracias a los logros alcanzados por miles de organizaciones fundadas para mejorar la vida de los católicos en la sociedad, el centralismo de la misa en la jerarquía de valores católicos, estaba sujeto a aumentar el contacto de los fieles con el clero y, según afirmaban algunos, el control del clero sobre aquellos. El rito romano, gracias a la presión concertada del Papa y respaldada por los cautelosos grupos ultramontanos, para 1870 ya había reemplazado a las variantes regionales casi en su totalidad, y era un signo exterior y visible de la solidaridad católica con los católicos, y de su distancia con otros cristianos.⁴³

Para resumir: los intelectuales, las misiones, las escuelas, el *milieu*, y el sacramento, todos estos aspectos del resurgimiento religioso trabajaron juntos. Les inculcaron a los católicos del siglo diecinueve no solo la fe, sino una identidad. ¿Qué tenía que ver esta identidad con la política? Para ello, volvámonos hacia las ciencias políticas.

⁴² Una excepción: durante la mayor parte del siglo diecinueve, el clero francés fue hostil a la comunión frecuente. Esto solo cambió entre aquellos que crecieron bajo la Tercera República.

⁴³ En Manchester/Salford: el rev. Joseph Curr reivindica la misa latina en 1829 (en contradicción con su la edición anterior, de 1827, de sus *Familiar Instructions*). Connelly, “Transubstantiation”, 98. El Cardenal Nicolás Weiseman abrazó encarecidamente las devociones latinas, después de pasar sus años de formación en Roma.

II. Ciencias políticas

Los científicos políticos nos son útiles a los historiadores, porque nos obligan a recordar ciertas cosas que, de lo contrario, podríamos dar por sentadas. Ellos logran este resultado asignándoles nombres especiales. Los nombres que yo quiero invocar aquí son “conjugación de intereses”, “movilización” y “configuración del conflicto”.

1) Miremos primero la “conjugación de intereses”. Aquí, mis pensamientos se han visto estimulados con el trabajo de Steven Fish, cuyo libro acerca de la Rusia post-soviética, *Democracy from Scratch*, llamó la atención sobre el siguiente rompecabezas: la existencia de un gran número de personas que cree en los valores democráticos, de leyes que permiten la libre asociación, y de unas elecciones democráticas, ha demostrado ser insuficiente para establecer un eficaz gobierno representativo.

Así se trate de millones de individuos, señala Fish, por más democráticos que sean sus sentimientos, y por más libre que sea su voto, no pueden ejercer control sobre el Estado. Sin partidos efectivos que provean la continuidad de una elección a la siguiente, y que sirvan como agentes de intermediación, y sin un grupo electoral identificable, las elecciones producen como resultado unas legislaturas amorfas, sin que se tenga la seguridad de que aquellos que tienen la palabra, puedan llegar a emplear esa palabra en favor de alguien que no esté en ese momento en el auditorio.⁴⁴ Estos cuerpos colegiados, bien sean Dumas, Cámaras de Diputados, Cortes o *Reichstag*, son incapaces de una acción disciplinada, y no tienen más capacidad de definir y de llevar a cabo una agenda, que un simple consejo de facultad. Para que la elección de un individuo tenga impacto, este debe entrar en el embudo de una organización capaz de *conjuguar intereses* y de darle la clase de organización estable que la haga digna de atención por parte del Estado (corona, burocracia, ejército), o por parte de otros grupos, con el fin de poder cooperar con ellos. Debe de haber una organización, y esta debe estar en capacidad de “entregar”. (Y, por supuesto, de contener).⁴⁵ Dichas organizaciones presuponen la presencia de una “sociedad civil”, pero se necesita más que una sociedad civil para producirlas.

⁴⁴ M. Steven Fish, *Democracy From Scratch. Opposition and Regime in the New Russian Revolution* (Princeton, 1995), 78; *Ibid.*, “Russia’s Crisis and the Crisis of Russology”, en David Holloway and Norman Naimark, eds. *Reexamining the Soviet Experience. Essays in Honor of Alexander Dallin* (Boulder, 1996), 133.

⁴⁵ “Una sociedad sin partidos no puede competir con una una sociedad politizada”. Giovanni Sartori, citado por Fish, en *Democracy*, 78.

Sin embargo, no todos los grupos llamados partidos pueden actuar como uno. ¿Cómo adquiere una organización la habilidad para “conjugar intereses”? No puede hacerlo, si la gente realmente no acepta de alguna manera a sus líderes como “propios”; y si no cree firmemente que comparte una identidad, o un interés, con los demás miembros del grupo. ¿De dónde proviene la goma de pegar que logra el milagro de *e pluribus unum*? ¿De dónde proviene aquel sentimiento de obligación mutua, vertical y horizontal (aquellas “normas de solidaridad” citando la frase de Claus Offe), que permiten a los partidos exigir sacrificios de sus electores (tales como arriesgar el empleo cuando votan en contra del jefe), que les permite adquirir recursos de tiempo y dinero, y que puede aún hasta comprometer a sus seguidores a tomar posiciones frente a asuntos con frecuencia no relacionados con sus intereses específicos personales?⁴⁶

En un momento dado, era bien común asumir que aquellas solidaridades emergían “naturalmente” de la situación en la vida de una persona. Por lo tanto los trabajadores votaban *naturalmente* por sus intereses de clase; las minorías étnicas, por su identidad nacional. Pero como lo ha señalado Giovanni Sartori después de analizar la geografía electoral de Francia durante la postguerra, las identidades políticas no son el reflejo automático de divisiones estructurales. Más bien, las divisiones mismas, por lo menos en cuanto se vuelven relevantes políticamente, son el producto de organizadores conscientes, y especialmente de aquellos que lograron entrar primero en escena. Las grandes colectividades “se estructuran en clases sólo si están persuadidas por sus clases”, sostiene. Lo que es cierto para una clase, es cierto, *ceterus paribus* para una nacionalidad.⁴⁷ Y para la filiación religiosa.⁴⁸ El catolicismo ultramontano, gracias a sus intelectuales, a sus misiones, a su

⁴⁶ Offe, citado en Fish. *Democracy*.

⁴⁷ Giovanni Sartori, “Sociology of Politics and Political Sociology”, en Seymour Martin Lipset (ed.). *Politics and the Social Sciences* (Oxford, 1969), 65-100, citado en la página 85. Mi recuento se queda corto frente a la sutileza de los argumentos de Sartori.

⁴⁸ Un punto especialmente señalado por Stathis N. Kalyvas en *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca, 1996).

centralismo litúrgico, a una sociabilidad centrada en las parroquias, fue extraordinariamente exitoso en convencer a la gente de estar compartiendo una especie de identidad por encima de las clases sociales, por encima de la región, a veces por encima de la étnicidad, asuntos que puede lograr un partido genuino, y por lo tanto, hacer que sea posible una democracia *representativa*.⁴⁹

2) El segundo elemento sobre el cual quiero llamar la atención, es el de la “movilización”. La “identidad”, por más que se la sienta, no gana elecciones. Tal como una vez afirmó Samuel H. Barnes, “Ninguna idea ha logrado hacer mucho sin una organización que la respalde”.⁵⁰ Pero cuando en el siglo diecinueve se introdujo el sufragio, los “intereses” católicos ya poseían una infraestructura organizativa en la diócesis y en la parroquia. En la selección de candidatos, el cura de la parroquia era un intermediario indispensable entre los agricultores y los consumidores, entre los jefes y los líderes sindicales. Ellos también distribuían volantes y balotas. También obtenían votos. “El clericalismo demostró tener una gran iniciativa en las políticas democráticas”, ha sostenido un historiador francés, “y las oportunidades para el control de las masas, intrínsecas a las políticas democráticas, hizo la fortuna del clericalismo”.⁵¹ Los sacerdotes *movilizaban* votantes.

⁴⁹ En algunos lugares fue más exitoso de lo que fueron los apóstoles de clase o nación. Bajohr, Krupp, y especialmente Karl Rohe, *Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland* (Frankfurt a.M., 1992) El propio Sartori, sin embargo, no estaría de acuerdo con mi tesis. Véase “European Political Parties”. Especialmente 143-45, 163 y 169-71, acerca de los perniciosos efectos de las divisiones entre el clero en disolver la conjugación de intereses italianos, un argumento que yo encuentro poco convincente. En contraste, John Vincent, *Pollbooks. How Victorians Voted* (Cambridge, 1968), 20: “Es agradable descubrir que el clero católico romano, en la época de Newman y Pio IX, se brincó sus principios y votó casi unánimemente liberal. Aquí, como con los republicanos, los cálculos superaron a los sentimientos, mostrando la exitosa función de los partidos para crear acuerdos con miras a acciones inmediatas, entre grupos fundamentalmente irreconciliables entre sí, y los católicos y los inconformistas en las filas liberales, no estuvieron lejos de llegar a los golpes”.

⁵⁰ “Ideology and the Organization of Conflict”, *Journal of Politics*, 28 (1955), 522, citado en Sartori, “Sociology”, 85.

⁵¹ P. M. Jones, *Politics and Rural Society. The southern Massif Central, c. 1750-1880* (Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1985), 326.

En Alemania, en 1874 los resultados electorales en las áreas católicas, promediaban una tasa de un setenta por ciento, tasa que no alcanzó el resto del imperio sino hasta 1903.⁵²

Esto permitió que la minoría católica, que constituía solo el treinta y seis por ciento de la población alemana, controlara, a través del *Centrum* y de los partidos polacos, el mayor bloque de asientos en el *Reichstag* desde 1881 hasta 1912. Aún más admirable fue la disciplina del partido, que les permitió a los líderes del *Centrum*, en aquellos distritos donde su propio partido no tenía oportunidades de ganar, “entregar” unánimemente unos grupos electorales en las elecciones finales, a otros partidos que los habían atacado furiosamente en su primera votación, a cambio de la promesa de una ayuda similar en distritos electorales más prometedores.⁵³

Sin embargo, si Alemania daba el ejemplo más llamativo, el fenómeno fue asombrosamente similar más allá de las fronteras nacionales.⁵⁴ Esto disparó las acusaciones de “una fuerte intimidación clerical, obediencia servil a los sacerdotes de parte de los votantes analfabetas, clérigos que solicitaban votos [...] en sus parroquias, que actuaba como [...] agentes en las mesas de

⁵² En distritos protestantes análogos (por ejemplo, protestantes dominantes con menos de un 75%) los resultados promediaron apenas un 50.3%. Estos cálculos son míos, y se derivan de estadísticas sobre confesiones y resultados electorales en la obra de Gerhard A. Ritter con Merith Niehuss, *Wahlgeschichtliches Arbeitsbuch. Materialien zur Statistik des Kaiserreichs, 1871-1918* (Munich, 1980). No pude encontrar ni una simple cifra para el resultado católico en 1874 entre los refinados análisis de Jonathan Sperber, *The Kaiser's Voters. Electors and Elections in Imperial Germany* (Cambridge, 1997), aunque la tabla 2. 5a., pag. 92, indica un promedio de 79% de católicos votando en distritos con candidatos del *Centrum*, y anota en la página 80, que la proporción de votantes (católicos y protestantes), susceptibles de ser elegidos, el *Centrum* se elevó en un 80% de 1871 a 1874. Ya antes Sperber había anotado que en los distritos electorales seleccionados en la parte nororiental, en 1874, el *Centrum* captó hasta el 97% de todos los votos católicos. *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany* (Princeton, 1984), 256. Soy consciente de la “falacia ecológica” de deducir el comportamiento electoral de los individuos a partir de las características demográficas de los distritos electorales, pero como una guía elemental, el contraste entre católicos y protestante es bien sugestivo. Cualesquiera que sean los cálculos matemáticos, es poco probable que los protestantes con menos de un 25% de los votos en un distrito, hubieran podido producir resultados distritales de un 70%. Evidencias extraídas de un cuidadoso análisis de un distrito en Landtag así lo confirman: Thomas Kuhne, *Dreiklassenwahlrecht und Wahlkultur in Preussen 1867-1914* (Düsseldorf, 1994), 195-198.

⁵³ Stanley Suval, *Electoral Policies in Wilhemine Germany* (Chapel Hill, 1985), 92-93.

⁵⁴ Para Alemania: véase mi “Clerical Election Influence and Communal Solidarity: Catholic Political Culture in the German Empire, 1871-1914” en Eduardo Posada-Carbó (ed.), *Elections before Democracy. Essays on the Electoral History of Latin America and Europe* (New York, London, 1996), 139-162; And Olaf Blaschke “Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und Kanäle Klerikaler Kuratel”, en Blaschke

votación". *United Ireland* albergó estas quejas en 1892, pero bien podrían haber venido del procurador general de Besançon en 1869, o de *Norddeutsche Allgemeine* durante el apogeo de la *Kulturkampf*.⁵⁵

El cargo de intimidación clerical sirvió para negar la legitimidad de las victorias católicas. Pero la creencia de que la presión del clero hacía parte del sistema electoral católico, no era infundada. El clero no vacilaba en ofrecer instrucción política. En Bretaña, un candidato llevaba a cabo reuniones políticas en la Iglesia, y bendecía a aquellos de sus seguidores que se habían reunido allí.⁵⁶ En 1892 el propio obispo de Meath nominó a Michael Davitt, urgió a los fieles de su congregación a que asistieran a una reunión política con Davitt armados con palos, e hizo leer una pastoral en todas las misas, prediciendo que la "agonía de Parnell" sería premiada por Dios.⁵⁷ (Davitt fue derrotado en las elecciones.)

y Frank-Michael Kuhlemann, (ed.), *Religion im Kaiserreich. Milieus-Mentalitäten-Krisen* (Gutersloh, 1996). Para Inglaterra: K. Theodore Hoppen, "Priests at the Hustings: Ecclesiastical Electioneering in Nineteenth-Century Ireland", en Posada-Carbó. *Op cit.*, 117-183; C.J. Woods, "The General Election of 1892: the Catholic Clergy and the Defeat of the Parnellites", en F.S.L. Lyons and R.A.J. Hawkins (ed.), *Ireland under the Union. Varieties of Tension. Essays in Honour of T.W. Moody* (Oxford, 1980), 289-320; J.H. Whyte, "The Influence of the Catholic Clergy on Elections in Nineteenth-Century Ireland", *English Historical Review*, vol LXXV, No. 295 (1960), 239-259. France: Jean- Paul Charnay, "L'église catholique et les élections français", *Politique. Revue Internationales des Doctrines et des Institutions*, 19-20, julio-diciembre 1962, 257-306.

⁵⁵ Citado en C.J. Wods, "Election", 306. Besançon: J.-P Charnay. "L'église", 295.

⁵⁶ Charnay. "L'église" (1962), 269, 272, 295; *Ibid.*, *Les scrutins politiques en France de 1815 á 1962. Contestations et invalidations* (Paris, 1964), 82,84,89, 92, n. 63, 92, 94-95, 97-8. Las desparpajadas tradiciones del clericalismo francés pueden responder por el hecho de que las más egregias campañas electorales clericales en el Imperio Alemán, ocurrieron en las antiguas provincias francesas de Alsacia y Lorena, Nikolaus Delsor, *Stenogrphische Berichte des Deutschen Reichstags*, 21 apr. 1903. 8925-26; Hartmann Bodewig *Geistliche Wahlbeeinflussungen in ihrer Theorie un Praxis dargestellt* (Munich, 1902), 125. El arresto de un sacerdote que azotó a su sacristán porque rehusó a distribuir votos clericales, así como otros claros casos de prácticas criminales, se reportan en la obra de Herman Hiery, *Reichstagswahlen im Reichsland. Ein Beitrag zur Landesgeschichte von Elsass-Lothringen und zur Whalgeschihte des Deustchen Reiches 1871-1918* (Düsseldorf, 1986), 320, 420-21.

⁵⁷ Los sacerdotes irlandeses también participaron ampliamente de los crímenes electorales seculares más comunes: amenazas, sobornos, incitación a las huelgas, instigación a votaciones múltiples. Woods, "Election", 300, 247, 306; K. Theodor Hoppen, *Elections. Politics and Society in Ireland, 1832 1885* (Oxford, 1984), 245,245n5, 246. La influencia clerical fue responsable de 6 anulaciones entre 1852 y 1881. Una excepción (sorprendente) parece ser Austria, donde según Boyer, el clero se involucró apenas a principios del siglo. Contrariamente a su imagen, los social-cristianos de Austria fueron diferentes, al no depender del clero para su influencia política. John W. Boyer, *Culture and Political Crisis in Vienna. Christian Socialism in Power, 1897-1918* (Chicago, 1995), 300, 302-03, 310-12, 329.

Este no es el lugar para entrar a analizar el problema de los límites de la legítima influencia del clero en cuestiones electorales.⁵⁸ En cambio, quiero enfatizar que en cuatro países se conformó un exitoso partido católico: Alemania, Bélgica, Italia, y los Países Bajos.⁵⁹ La excepción más notable es Francia, el país con el mayor número de católicos en Europa. Aunque allí tuvo lugar una considerable “movilización”, los católicos franceses del siglo diecinueve nunca fundaron un partido capaz de conjugar sus intereses. Esto es importante, pues tal como lo sostuvo Stathis Kalyvas, una división religiosa en un partido confesional, está sujeta a producir un entorno políticamente diferente a una división religiosa sin un partido confesional. Por una parte, “los partidos conservadores confesionales (pero no los partidos conservadores apoyados por votantes religiosos, como en Francia), estaban obligados a absorber a las organizaciones de trabajadores católicos formadas por la Iglesia”. Como resultado, los sindicatos católicos sólo prosperaron en países donde surgieron aquellos partidos confesionales.⁶⁰ Pero aún sin un partido confesional, diría yo, la división religiosa en Francia fue lo suficientemente fuerte como para darle coherencia a las elecciones, con el fin de “desempeñar lo que Leon D. Epstein llama ‘función mínima’ del partido, es decir, la de estructurar el voto”.⁶¹

⁵⁸ La más esclarecedora discusión sobre la naturaleza de la influencia clerical es actualmente la obra de Matthew Cragoe sobre los protestantes galeses: “Conscience or Coercion? Clerical Influence at the General Election of 1868 in Wales”, *Past and Present*, 149 (Nov, 1995), 140-69. Yo discuto ampliamente este asunto en los capítulos 4 y 5 de mi “Practicing Democracy. Authority, Community and Elections in the German Empire, 1867-1914”.

⁵⁹ Austria suele incluirse en la lista; pero el trabajo de Boyer muestra que el episcopado austriaco era hostil al partido, y sugiere que el aspecto “clerical” del partido social-cristiano, se volvió predominante ya muy tarde, después de que salió de Viena y se extendió por las provincias, hacia fines de la primera década del siglo veinte. Me parece que la democracia social fue más importante para estructurar las divisiones.

⁶⁰ Kalyvas, *Rise*, 116. John Boyer está escribiendo un artículo que también versará en detalle sobre la excepción francesa. El hecho de que la cámara republicana de diputados estuviera dispuesta a invalidar del todo las victorias ‘clericales’, puede haber jugado un papel”. Germaine Antonini. Lefebvre-Pontalis, *Les élections en Europe à la Fin du XIX Siècle*, (Paris, 1902), 13.

⁶¹ *Political Parties in Western Democracies* (New Brunswick, 1980), 77, citado antes en *Democracy*, 72-73, escribiendo, significativamente, sobre los partidos en “elecciones recientemente fundadas” en España a mediados de los años setenta, y en América Latina en los ochentas.

Ahora bien, podría objetarse que la movilización católica, incluyendo su gran concurrencia, representó un mero clientelismo, y que por lo tanto tuvo poco que ver con una genuina participación, y por consiguiente con la transición hacia la democracia.⁶² Si los electores no hubieran sentido que tenían un interés fundamental en lo que estaba en juego, y hubieran dado su voto simplemente para complacer al cura de la parroquia, entonces aquella objeción habría sido válida. Lo que estaba en juego, sin embargo, era producto de la identificación de los católicos con su Iglesia, especialmente a media que ésta se vio más y más sitiada, una identificación con su clero, su cultura y con ellos mismos.⁶³ Estas identidades fueron en gran parte el resultado del resurgimiento católico, e hicieron que el votante tuviera que llevar a cuentas las presiones del “*milieu*”, presiones que fueron por lo menos tan efectivas como cualquiera de los terrores descritos acerca del confesionario.⁶⁴ Fue precisamente el elemento de un genuino refuerzo “horizontal”, lo que reveló la diferencia esencial y característica entre las legiones de votantes del *Centrum* alemán lleno de empleados del clero, el *Home Rule Party* de Irlanda, los Demócratas Cristianos de Bélgica, y de aquellos que formaban parte de las estructuras “clientelistas” organizadas verticalmente en tantas regiones de España, América Latina y África.⁶⁵

⁶² Esta es, a grandes rasgos, la posición de Blaschke, “Kolonisierung”.

⁶³ J.P. Parry sostiene que muchos percibían la política británica de mediados de la época victoriana, como “una actividad importante, sobre todo porque los asuntos religiosos eran tan destacados”. *Democracy and Religion: Gladstone and the Liberal Party, 1867-1875* (Cambridge, 1986), 5, citado en Posada-Carbó, “Limits of Power: Elections under the Conservative Hegemony in Colombia, 1886-1930”. *Hispanic Historical Review* 77:2 (1997), 271 n. 121-22. Estoy de acuerdo con Hugh McLeod cuando afirma que la palabra “conflicto” caracteriza mejor la situación religiosa del siglo diecinueve, que los términos secularización o resurgimiento. “Introduction” *European Religion*, 23-24.

⁶⁴ Algunos análisis sobre las elecciones irlandesas, indican que el sacerdote actuaba más como un conductor y facilitador necesario, y que no podía producir elecciones en contra de la voluntad del electorado. Whyte “Influence”, 247 (“en términos generales, era cierto que el clero irlandés solo podía conducir a su pueblo en la dirección en que éste quería marchar”); Hoppen, “Priests”, 117-38. Y aquí también, en contraste con lo ocurrido en Alemania, los obispos no estaban en absoluto contentos con la politización de sus sacerdotes. Al mismo tiempo, los esfuerzos de Roma, más notorios en 1840 y en 1880, para poner estrictos límites a la politiquería del clero, no tuvieron mucho efecto. *Ibid.*, 20. Whyte piensa que la influencia clerical declinó entre 1870 y 1890. Parece ser que en Irlanda, el desarrollo de las organizaciones de partido, hizo menos necesario el liderazgo, las comunicaciones y la mediación de los sacerdotes; mientras que en Alemania, el sacerdote con frecuencia suministraba, tanto la organización-organizada (en la época de los partidos), así como en la época pre-partidista, la de facto organización- no organizada.

⁶⁵ Estas ideas fueron sugeridas por la excelente discusión acerca del clientelismo de Alain Rouquié en “Clientelist Controls and Authoritarian Contexts”, en Guy Hermet, Richard Rose y Alain Rouquié, (ed.), *Elections Without Choice* (New York, 1978), 19-35, esp. 22-27, que enfatiza la ausencia de asociaciones “secundarias” (horizontales), en regiones con políticas clientelistas.

Estas solidaridades horizontales y verticales se vieron reforzadas por los conflictos católico-liberales del siglo diecinueve. Algunas surgieron de la agenda del Estado modernizador: como en Portugal en el decenio de 1830, cuando las leyes de salud pública interfirieron con las tradicionales prácticas católicas de sepultura, y suscitaron huelgas que incentivaron una revolución.⁶⁶ Otras surgieron cuando las autoridades eclesiásticas prestaron mayor atención a la ley canónica (gracias a un nuevo rigor ultramontano), lo cual los llevó a renegar del *modus vivendi* existente, que la Iglesia misma ya había tolerado calladamente. ¡Esto ocurrió en 1837, cuando el nuevo arzobispo de Colonia puso mano dura al asunto de los matrimonios mixtos, y el resultado fue su arresto!⁶⁷ Pero, con toda su variedad externa, estos conflictos en todas partes en el fondo eran los mismos. Finalmente, todos ellos tenían que ver con la soberanía: es decir, con la pregunta acerca de quién decidiría en caso de disputa.⁶⁸ Y cuando no aparecía ningún otro asunto, estaba siempre el tema de las escuelas, listo a explotar, lo cual ocurrió con frecuencia. Así que ahora retomará el conflicto *per se*.

III. Felix culpa: la utilidad del conflicto.

Durante mucho tiempo, el conflicto tuvo mala fama entre los teóricos de la democracia. Muchos consideraban que el prerrequisito para la democracia era que hubiera un consenso sobre los valores fundamentales. Sin embargo, en 1970, Dankwart Rustow sostuvo que “un consenso sobre asuntos fundamentales no era una precondition plausible. Un pueblo que no estuviera en conflicto sobre asuntos más bien fundamentales, tendría poca necesidad de ingeniarse las elaboradas reglas de la democracia para la resolución de conflictos. Y la aceptación de esas reglas es, lógicamente, una parte del proceso de transición, más bien que un prerrequisito para el mismo”.⁶⁹

⁶⁶ Le debo esta información a mi colega, Thomas Laqueur.

⁶⁷ Rudolf Lill, *Die Beilegung der Köner Wirren 1840-1842* (Düsseldorf, 1962).

⁶⁸ Puede sorprender que la obra de Harold Laski de 1917, *Studies in the Problem of Sovereignty*, esté casi exclusivamente dedicada a asuntos Iglesia-Estado.

⁶⁹ “Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model”, *Comparative Politics*, II/3 (Apr. 1970), 337-63; citado en la página 362.

En lugar de prerequisites, Rustov ofreció lo que él llamó “un modelo dinámico” para describir la “transición hacia la democracia”, en regímenes que habían comenzado a reconocer el sufragio a su pueblo.⁷⁰ El único “prerequisite” que él consideraba importante, era la aceptación general de límites por parte del Estado. La transición exitosa no requería ni de una estructura social igualitaria, ni de actitudes democráticas (tolerancia, civismo, acuerdos sobre procedimientos, ni de un consenso sobre asuntos fundamentales), puesto que una cultura cívica, sostenía, era un efecto, más bien que una causa, de la democracia.

Los detalles no deben ocuparnos aquí. Pero el punto central de Rustow era que la máquina que impulsa a un país por un sendero que *puede* llevar hacia la democracia, es una “candente vieja reyerta familiar”: un “conflicto prolongado, inconcluso, entre [...] fuerzas bien afincadas, ninguna de las cuales puede derrotar a la otra, en un asunto que tiene un profundo significado” para ambas. No es un impedimento que un lado (y quizás ambos) de estos lados no sean amigos de la democracia, ni que la lucha se estanque. Realmente, el estancamiento conduce más al desarrollo democrático de lo que haría la propia resolución o aún la victoria, de la parte más democrática de la disputa. Porque es precisamente la persistencia del conflicto lo que promueve los compromisos tácticos, los tratos, los expedientes procedimentales tolerados a veces a regañadientes, y que eventualmente “institucionalizan la incertidumbre”.⁷¹ Los contendores no buscan estas normas de procedimiento, enfatizó, pues preferirían ganar de buenas a primeras. Tampoco importa que la lucha continúe después de que se hayan

⁷⁰ Voto para varones mayores de edad: Francia, 1848, Alemania 1871, (La Confederación del Norte de Alemania, 1867); España, 1890; Noruega, 1906; Austria y Finlandia, 1907; Italia, 1912; Dinamarca, 1815; Islandia, 1816; los Países Bajos, 1918. El esquema de Rustow tiene mucha menos importancia allí donde el electorado es demasiado pequeño (inicialmente Italia), o donde los partidos políticos se ponen de acuerdo para no competir (como en la Restauración española, *Turno Rigoroso*).

⁷¹ El término “transiciones” (1970), 255. “Institucionalizando la incertidumbre”, es de Adam Przeworski, “Some Problems in the Study of the Transition to Democracy”, en Guillermo O’Donnell, Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead ediciones, *Transitions from Authoritarian Rule* (Baltimore and London, 1986), 47-63, espc. 58, 60. Debo estas ideas sobre Rustow a Fish, “Russia’s Crisis” (1996), 141-45, 160. Mi educación en ciencias políticas, tal como está hoy en día, se la debo a Mark Kreuzer, cuyo trabajo, *Democratization and Innovation* (University of Michigan Press), es una excelente introducción a estos debates.

hecho estos compromisos y estas decisiones procedimentales. En las democracias, los procedimientos están diseñados para regular, no para terminar con las diferencias. En tanto que la “candente reyerta familiar” persista, y ningún lado triunfe, las campañas, las votaciones, y el regateo de concesiones, es decir, el muy importante hecho de habituarse a la abierta actividad política, pueden continuar. La gente acepta a regañadientes los compromisos que sus líderes han logrado con esfuerzo, con la esperanza de que la próxima vez será mejor. Y la competencia, como si fuera una benévola forma de darwinismo, premia a aquellos que aparentan estar de acuerdo con los procedimientos que hacen posible la competencia.⁷² Para Rustow, es precisamente el conflicto “democrático”, reflejado en las contiendas electorales, lo que produce a los demócratas, y no al contrario.⁷³

Si Rustow tiene la razón, esto ayuda a explicar por qué la Era del Resurgimiento Católico (a grandes rasgos de 1830 a 1930), fue la edad dorada de la participación electoral. Porque los conflictos Iglesia-Estado que se repitieron en Europa, fueron por cierto “una candente vieja reyerta familiar”: un conflicto prolongado, inconcluso, entre [...] fuerzas bien afinadas, ninguna de las cuales “estaba en capacidad de derrotar a la otra, en un asunto que tenía un profundo significado para ambas”.

Sin embargo, sin el resurgimiento religioso, que enseñó a los católicos corrientes a valorar aquellos reclamos absolutos de la Iglesia para lograr una jurisdicción, una socialización y un control sobre sus propios asuntos, es difícil creer que la reyerta hubiera podido tener un significado profundo para las masas del electorado católico. O que las fuerzas católicas se habrían afinado lo suficiente como para haber evitado una rápida victoria de los liberales, o del Estado.⁷⁴ (Una de las fortalezas de la Iglesia, después de todo,

⁷² Este aspecto se enfatiza de manera muy especial en el trabajo de otro rustoniano influyente, Adam Perzewski, *Democracy and the Market* (1991).

⁷³ Rustow, “Transition” 363. Estos dos elementos, anótese bien, no necesitan de la democracia: la lucha puede continuar hasta que el asunto se desgaste sin que ofrezca ninguna solución democrática; o uno de los dos lados puede encontrar la manera de aplastar a su oponente. *Ibid.*, 355.

⁷⁴ Strikwerda, “Resurgent Religion”, 65.

estuvo en su habilidad para desplegar las huestes papales -los jesuitas, las órdenes educadoras-, de un campo de batalla a otro tan pronto como eran derrotados y expulsados). Tal vez no debería sorprendernos que la decadencia de ese ambiente de medios políticos competitivos que alguna vez produjo feroces lealtades partidistas, reflejadas en altos resultados electorales, haya acompañado la decadencia de la identidad religiosa militante a finales del siglo veinte.

La secularización y la apatía política, pueden ir juntas.⁷⁵

Conclusión: Buenas nuevas, malas nuevas.

Algunos pueden mostrarse escépticos acerca de la teoría rustoniana de la teodicea política, donde el bien proviene del mal, y la democracia de los conflictos imposibles de resolver, dado que sabemos lo que han generado algunos de estos conflictos culturales. Y yo deseo registrar aquí tres advertencias.

Advertencia número 1:

El argumento rustoniano, que versa sobre la manera como se establecen los procedimientos, no dice nada sobre las consecuencias emocionales que pueda acarrear una Candente Reyerta Familiar. Las guerras culturales del siglo diecinueve produjeron odiosos ejemplos de anticatolicismo. En Inglaterra, las ventanas de las Iglesias estaban sujetas al vandalismo durante la fiesta de Guy Fawkes. En Francia, las teorías sobre la conspiración echaron raíces. Y en muchos países a lo largo y ancho de Europa, muchos religiosos que habían mostrado una gran dedicación fueron expulsados de sus comunidades. Al mismo tiempo estos conflictos alentaban entre los católicos

⁷⁵ Esta conclusión corre paralela con aquella de la relación entre la identidad nacional y el conflicto (especialmente el conflicto religioso), Linda Colley, en *Britons. Forging the Nation, 1707-1837* (New Haven, London, 1992), 5-7. Su conclusión sobre el presente: cuando el conflicto cede, también lo hace la identidad nacional.

un exceso de fariseísmo, en el mejor de los casos, y con demasiada frecuencia un fanático desdén, y algunas veces hasta de odio, hacia aquellos que estaban por fuera de la fe; en las Islas Británicas hacia los protestantes, y en el continente hacia los judíos. Después de todo, “la agregación de intereses” depende de las “divisiones”. Ambos forman parte de la misma historia. O, como lo afirmó recientemente David Martin: “Cualquier cosa que una a la gente, también la separa”.⁷⁶

Advertencia número 2:

En los conflictos hay algo (como el mismo Rustow afirma), que puede conducir automáticamente hacia el hábito del compromiso. Como ejemplo, España en los años 1930. ¡Esa sí que fue una Candente Reyerta Familiar! Si la palabra rustoniano no ha de convertirse en otro término para panglosiano, debemos insistir en que no todas las reyertas conducen a la democracia.⁷⁷

¿Por qué motivo el conflicto religioso, que fue *el mismo conflicto* en todas partes, en Europa y en América Latina generó con el tiempo tratos y compromisos, y en algunas sociedades, reglas, y en otras unos terribles resultados? La respuesta depende, pienso yo, no de los valores políticos de la Iglesia, que variaron muy poco según la región, sino de la fuerza del Estado.

Una de las debilidades del esquema de Rustow acerca de la transición democrática, es que pone como *única* precondition para el éxito potencial del conflicto, el hecho de que el Estado haya reconocido límites. Obviamente, una reyerta que tiene que ver con un cambio de programas, ya no se puede

⁷⁶ David Martin, *Does Christianity Cause War* (Oxford, 1998), citado por Michael Howard, en “The Uses of Militancy”, en el *Times Literary Supplement*, April, 10, 1998, 3.

⁷⁷ Esta es una contingencia que el mismo Rustow, que trata de evitar determinismos de cualquier clase, admite. De hecho, él concede que el conflicto ha mostrado ser más productivo en aquellas sociedades donde se ha centrado alrededor de asuntos socio-económicos, que en aquellos donde se ha centrado en la cultura. En los primeros, “siempre se puede partir la diferencia”, mientras que entre el catolicismo y el secularismo como principios educativos, así como entre el flamenco y el francés como lenguas oficiales, no hay un término medio. “Transition”, 359-60.

considerar “familiar”.⁷⁸ Pero tan importante como los límites, diría yo, es la fuerza del Estado mismo. El Estado debe poder operar. Debe poder implementar sus propias reglas,⁷⁹ hacer que el conteo electoral se mantenga *mínimamente* honesto en *la mayoría* de los lugares, y, especialmente, debe preservar el orden público.

Porque el conflicto de Rustow es benéficamente auto-reforzante (es decir, que selecciona a la manera de Darwin aquello que favorece las normas democráticas), solo cuando la violencia se mantiene bajo control. Una vez que la violencia entra en juego, ella también se refuerza, creando su propio conjunto de expectativas, que destruyen la vida pública. Y el deseo de participar en la violencia no es, pienso yo, producto de la cultura, sino de las fallas del Estado. Cuando el Estado no es lo suficientemente fuerte como para imponer sus propias reglas, ningún bando siente segura su existencia. Cada parte se vuelve maximalista en su lucha por lograr privilegios, en su poca voluntad para doblegarse.⁸⁰

Advertencia número 3:

He esbozado algunos argumentos sobre los beneficios políticos generales que ofreció el resurgimiento religioso, en términos de estructurar las divisiones, de alentar la conjugación de intereses, de estimular la participación (movilización), y de producir un extenso y significativo conflicto. Debo añadir que al haber adoptado conscientemente un conjunto internacional de normas culturales, institucionales, litúrgicas y morales, el resurgimiento, *en algunos lugares*, ofreció un útil contrapeso para el nacionalismo que reclamaba cada vez más, unas alianzas primarias (aunque finalmente el catolicismo no demostró ser más efectivo que la Democracia Social en la tarea de inmunizar a la sociedad europea contra la guerra).

⁷⁸ Porque “la democracia es un sistema de gobierno de mayorías temporales. Para que los gobernantes y las políticas puedan cambiar libremente, las fronteras deben perdurar, y la composición de la ciudadanía debe ser continua”. Rustow, “Transition”, 350-51. Esta excepción puede cubrir el caso del norte de Irlanda, donde el conflicto ha destruido las prácticas y los valores democráticos.

⁷⁹ ¡Aún en contra de sí mismo!

⁸⁰ ¿Será que mi “Estado fuerte” es un sustituto de variable para las “estructuras democráticas”, o la “mentalidad liberal?” Pienso que no: puesto que Alemania tuvo mucho de lo primero, y muy poco de lo segundo.

Pero aún si enfatizamos los rasgos positivos del resurgimiento, esta seguirá siendo en gran parte una historia llena de buenas y de malas nuevas. Las buenas nuevas consisten en que en algunas regiones donde el resurgimiento fue un movimiento fuerte (Alemania, Bélgica, Inglaterra, Irlanda), la Iglesia ayudó al desarrollo de la sociedad civil y de la esfera pública, mientras que las facciones católicas muy pronto apoyaron el voto universal, la igualdad de derechos para las minorías religiosas, los sindicatos de trabajadores, los primeros pasos para un estado general de bienestar.

Estoy segura de que los demás participantes en esta conferencia podrán recordarnos muchas malas nuevas que estarían en capacidad de cualificar, cuando no de refutar, el cuadro optimista que presento aquí. Es bien sabido que el catolicismo del siglo diecinueve fue la doncella de la reacción (Francia), del privilegio (España), del antisemitismo (Austria), y de la apatía (Italia). Me he devanado los sesos tratando de encontrar una ley general. (¿El porcentaje de jesuitas entre la población? ¿la proporción entre las acres cultivables y el número de personas pertenecientes al clero?) que pudiera explicar estas diferencias.⁸¹ Pero en vano. Todos los resurgimientos religiosos felices se parecen, pero un resurgimiento infeliz lo es a su manera.

⁸¹ Un intento muy sugestivo: Kalyvas, *Rise*.